



HAL
open science

LES ECRITURES DE LA RESPONSABILITE Essai d'une saisie globale à partir du cas africain

Abdoulaye Imorou

► **To cite this version:**

Abdoulaye Imorou. LES ECRITURES DE LA RESPONSABILITE Essai d'une saisie globale à partir du cas africain. Littératures. Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche; Université de Cergy-Pontoise, 2009. Français. NNT: . tel-01321543

HAL Id: tel-01321543

<https://theses.hal.science/tel-01321543>

Submitted on 26 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THESE DE DOCTORAT
UNIVERSITE DE CERGY-PONTOISE
Littérature Générale et Comparée

LES ECRITURES DE LA RESPONSABILITE
Essai d'une saisie globale à partir du cas africain

Dirigée par **Bernard Mouralis**

Présentée et soutenue par
Abdoulaye IMOROU
le 20 novembre 2009

COMPOSITION DU JURY :

Bernard MOURALIS, Professeur émérite, Université de Cergy-Pontoise,

Jean BESSIERE, Professeur, Université de Paris III-La Sorbonne nouvelle

Romuald FONKOUA, Professeur, Université de Strasbourg

Xavier GARNIER, Professeur, Université de Paris III-La Sorbonne nouvelle

A toutes les mères du monde
A la mienne avant tout

« Tu vaux mieux que tes actes. »

Paul Ricoeur
La mémoire, l'histoire, l'oubli

« J'avance et je ne suis pas seule. Dans les recoins ignorés de ce pays, d'autres sont mes homologues dans l'espérance. D'autres sont des invaincus de la douleur. Ici et dans tous les lieux dédaignés des puissants. Ils ont comme moi aboli l'amertume et la vindicte, pour que leur vie ne s'écoule pas en perpétuels regrets. Le jour qui vient leur appartient. »

Léonora Miano
Contours du jour qui vient

Remerciements

Qu'il me soit permis de penser d'abord à deux textes. Le premier, *Continuité des parcs* de Julio Cortázar que j'ai étudié en classe de première S est sans doute celui qui a réveillé mon intérêt pour les études littéraires. J'ai travaillé sur le second, *Bug-Jargal* de Victor Hugo, dans le cadre de mon mémoire de maîtrise. Je me posais alors la question de l'influence du roman gothique sur le jeune Hugo. Ce roman qui traite de la révolte des esclaves à Saint-Domingue m'a conduit vers la question de la responsabilité.

Je voudrais maintenant remercier la Bibliothèque universitaire de Bourgogne qui a bien voulu me laisser accéder à son catalogue dans les mêmes conditions qu'un doctorant de l'Université de Bourgogne.

Je remercie également mes amis et mes collaborateurs de l'association « Autour de l'Afrique » : les rencontres que nous avons organisées, les débats que nous avons eu m'ont permis d'échapper à la solitude du jeune chercheur sans compter que j'ai ainsi pu découvrir un certain nombre d'auteurs. De même, toute ma gratitude va aux amis qui m'ont soutenu et encouragé tout au long de ce travail.

Je pense avec beaucoup d'affection à mes parents et à mes frères qui m'ont toujours accompagné et encouragé – un grand merci à mon père. Je n'oublie pas la famille restée au Bénin dont le soutien m'a tout autant touché.

Enfin toute ma reconnaissance va aux professeurs qu'il m'a été donné de rencontrer depuis l'école primaire et plus particulièrement à Bernard Mouralis qui a dirigé mes travaux avec beaucoup de patience. Cette thèse doit énormément à ses conseils et à ses encouragements auxquels j'ai été particulièrement sensible.

Résumé

Les écritures de la responsabilité : essai d'une saisie globale à partir du cas africain

Cette étude revient sur le fait que, d'une part, les hommes dessinent eux-mêmes leurs trajectoires historiques et que, d'autre part, ils tiennent là-dessus un discours critique et qui se veut performatif. C'est l'ensemble hétéroclite des textes – romans, travaux universitaires, œuvres cinématographiques, discours politiques... – qui délivrent ce discours qu'elle désigne par « écritures de la responsabilité ». A partir du cas de l'Afrique, elle se propose de saisir de manière globale les modalités selon lesquelles ces écritures posent la question de la responsabilité.

L'étude montre que cette question est intimement liée à celle de l'identité, ce qui n'est pas sans conséquence. D'autre part, les besoins de la *Realpolitik* qui ne se confondent pas toujours avec les enjeux identitaires veulent également informer les modalités selon lesquelles ces écritures se réalisent. Toute la question est alors de savoir comment elles vont réagir.

D'une manière générale, que ces écritures portent sur le génocide, la mémoire, les politiques de réconciliation, sur l'Afrique ou d'autres lieux, elles trahissent la coexistence de positions multiples et qui se contredisent les unes les autres. Pour exemple, les textes négationnistes côtoient les discours de la réconciliation. L'étude en conclut que parmi la masse hétéroclite de ces écritures, il en existe qui sont capables d'apporter des réponses constructives à la question de la responsabilité. Les identifier et appliquer ce qu'elles proposent n'est finalement qu'une question de volonté. Elle conclut également que l'Afrique n'est pas aussi singulière qu'elle ne paraît : les écritures qui s'intéressent à ce continent se comportent finalement comme toutes les autres.

Mots-clés : responsabilité, culpabilité, réconciliation, génocide, identité, mémoire

Abstract

Writings of Responsibility: Essay of a Global Approach Starting from the African Case

This study dwells on the fact that, on one hand, men draw by themselves their historic trajectories and that, on the other, they develop as a result, a critical discourse which aims to be performative. It is the heterogeneous set of texts – novels, university researches, films, political speeches... – which embody this discourse that it labels as "writings of responsibility". Taking Africa as a case in point, the study intends to grapple with the modalities along which these writings address the question of responsibility.

The study shows that this question is intimately linked to that of identity, which brings about some consequences. Besides, the needs of *Realpolitik* which are not always connected with identity issues, also intend to inform the modalities whereby these writings are shaped. So, the question is how the writings of responsibility will react.

Generally, whether these writings are about genocide, memory, reconciliation policies, about Africa or other places; they betray the coexistence of multiple positions and they contradict one another as well. For an example, the negationist texts cohabit with reconciliation discourses. The study concludes that, among the heterogeneous writings, some are capable of bringing constructive responses to the question of responsibility. To identify them and apply what they offer is just a question of will. It also concludes that Africa is not that unique as it seems: the writings that deal with this continent appear to behave like any other.

Keywords: responsibility, culpability, reconciliation, genocide, identity, memory

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE	8
PREMIERE PARTIE	
La connaissance de l'Autre : état des lieux	22
<i>Introduction</i>	23
PREMIER CHAPITRE	
Edouard Glissant, Samuel Huntington : deux visions du monde	25
A) Retour sur la catégorie de l'Autre	26
1) Dire l'Autre : un échec	26
2) L'Autre, une catégorie contestée	32
3) La réaffirmation de la catégorie de l'Autre	40
B) Imaginaires et mentalités	46
1) Changer les mentalités	46
2) Visions du monde	53
DEUXIEME CHAPITRE	
Approches du réel	62
A) L'histoire falsifiée	63
1) L'Afrique et le négationnisme	63
2) L'approche afrocentriste	77
B) Georges Balandier et le souci de l'utilité scientifique	90
1) Retour sur la notion de « situation coloniale »	90
2) Pour un renouvellement des sciences sociales	99
3) Enchâsser Glissant dans Balandier	105
<i>Conclusion</i>	109
DEUXIEME PARTIE	
La question de la responsabilité : modalités et enjeux	111
<i>Introduction</i>	112
PREMIER CHAPITRE :	114
Le génocide et la question de la responsabilité	114
A) Détour par la culpabilité allemande	115
1) La culpabilité allemande selon Karl Jaspers	115
2) Bien, mal, banalité	126
B) L'Allemagne, un paradigme pour le Rwanda ?	144
1) Modernité d'un génocide de proximité	144
2) Peut-on parler de banalité du mal au Rwanda ?	150
3) Rwanda, le nouveau paradigme ?	151
DEUXIEME CHAPITRE	
Mémoire et responsabilité	159
A) Mémoire, histoire et vérité	159
1) Des usages de la mémoire	160
2) Conflits de mémoires	170

B) A propos des écritures africaines de l'esclavage	183
1) L'exemple de Gorée	183
2) L'esclavage et le quotidien africain.....	194
TROISIEME CHAPITRE	
Paradoxes autour d'un objet : la responsabilité africaine	210
A) Inscrire l'Afrique dans le politique et l'histoire	212
1) Saisir le politique en Afrique.....	212
2) Politique de l'irrationnel.....	222
B) Responsabilité africaine et paradigme de l'altérité.....	233
1) Les effets du paradigme de l'altérité	233
2) Lieux communs	240
<i>Conclusion</i>	252
TROISIEME PARTIE	
Responsabilité et gestion de conflit.....	255
<i>Introduction</i>	256
PREMIER CHAPITRE	
Contexte politique et judiciaire de la gestion de conflit	259
A) Politique de la commémoration, exemples du Rwanda et du 11 septembre	260
1) Commémorations et fabrique de la mémoire	260
2) Mémoire politique et flou artistique	272
B) Pour un nouvel imaginaire judiciaire.....	284
1) Investir l'espace international.....	285
2) La justice transitionnelle et la fabrique du politique	298
DEUXIEME CHAPITRE	
Représentations du quotidien	308
A) Le constat d'une violence omniprésente	309
1) Une violence déliée	309
2) De la bonne santé de la violence	320
3) Un quotidien en mutation : irruption de l'inédit.....	330
B) Résilience.....	332
1) La fiction et la fabrique de sens.....	333
2) Le <i>happy end</i> revisité : les stratégies de la responsabilisation	349
<i>Conclusion</i>	358
CONCLUSION GENERALE	363
BIBLIOGRAPHIE.....	371
INDEX DES NOMS DE PERSONNES	387

INTRODUCTION GENERALE

Cette étude se propose de saisir, dans leurs grandes lignes, les modalités selon lesquelles se réalisent les écritures de la responsabilité. Par « écritures de la responsabilité », elle entend les productions qui posent la question de la responsabilité. Ces productions méritent la plus grande attention dans la mesure où elles s'emparent, le plus souvent, de sujets particulièrement sensibles sur le plan politique. Pour cette raison, elles sont hautement polémiques et performatives. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à la manière dont les textes qui reviennent sur les comportements de la France et du FPR (Front patriotique rwandais) pendant le génocide des Tutsi influent sur les relations diplomatiques entre ces deux pays¹. Il suffit de penser aux raisons pour lesquelles la littérature africaine a été investie d'une mission qui consiste à dénoncer, aux noms des Africains, la responsabilité occidentale dans l'esclavage, la colonisation, la mondialisation²... Cette mission a, de toute évidence, été considérée avec sérieux puisqu'elle a été à l'origine de querelles entre écrivains. A cet égard, chacun se souvient des commentaires de Mongo Beti à propos de *L'enfant noir* de Camara Laye³ :

« Laye ferme obstinément les yeux sur les réalités les plus cruciales. Celles justement qu'on s'est toujours gardé de révéler au public d'ici. Ce Guinéen, mon congénère, qui fût, à ce qu'il laisse entendre, un garçon fort vif, n'a-t-il donc rien vu d'autre qu'une Afrique paisible, belle, maternelle ? Est-il possible que pas une seule fois, Laye n'ait été témoin d'une seule petite exaction de l'administration coloniale⁴ ? »

Ces quelques exemples montrent bien que les écritures qui posent la question de la responsabilité sont éminemment politiques et suscitent bien des passions. Elles doivent, sans doute, cette particularité à la nature même de la notion de responsabilité. Le fait est qu'il s'agit d'une notion familière en apparence mais qui, se révèle, après analyse, plurielle et difficile d'approche. L'idée de responsabilité se rencontre, en effet, dans de

¹ Voir entre autres : Laure Coret, François-Xavier Verchave, *L'horreur qui nous prend au visage : L'Etat français et le génocide au Rwanda*, Karthala, février 2005. Pierre Péan, *Noires fureurs, blancs menteurs : Rwanda 1990-1994*, Mille et une nuits, 2005.

² Le comportement des écrivains africains face à cet impératif de la mission relève d'une certaine forme de schizophrénie. Bernard Mouralis note que ce sont les écrivains qui se l'imposent eux-mêmes lorsqu'ils tiennent un discours chargé de dire ce que doit être la littérature africaine. Cependant, ils développent, dans le même temps, des stratégies de contournement de sorte que, l'aspect littéraire de leur travail a toujours été privilégié. Voir Bernard Mouralis, *Littératures et développement : Essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-Africaine d'expression française*, Paris, Silex, 1984 et *L'illusion de l'altérité: Etudes de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007.

³ Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

⁴ Alexandre Biyidi (Mongo Beti), « L'enfant noir », *Présence africaine*, n° 16, 1954 ; cité par Boniface Mongo-Mboussa, « L'inutile utilité de la littérature ». [En ligne]. 1 juin 2004. [Référence du 27 mai 2009]. Disponible sur < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3373>>.

nombreux domaines dont certains relèvent du droit et d'autres davantage de la philosophie.

Du point de vue du droit, selon les usages, on parle de responsabilité civile, de responsabilité pénale, de responsabilité administrative¹. La responsabilité civile privilégie l'idée de la réparation. La responsabilité pénale, en revanche, met l'accent sur la peine, le châtement. Elle s'applique lorsqu'une personne responsable enfreint la loi. La responsabilité administrative, qui intervient surtout à partir de la fin du XIXe siècle, désigne la responsabilité de l'Etat dans les dommages causés à autrui par ses représentants, par le personnel des services publics. Sans entrer ici dans le détail des définitions, il convient de s'arrêter sur ce que ces catégories impliquent en termes d'engagements de la personne, sur les usages qui peuvent en être fait.

A première vue, le fait même que ces catégories existent, laisse l'impression d'une délimitation assez nette des domaines d'intervention de la responsabilité : la responsabilité civile répare les torts causés à autrui, la responsabilité pénale punit les contrevenants, tandis que la responsabilité administrative engage l'Etat. Dans la pratique cependant, les choses se compliquent comme le suggère déjà la définition tautologique qui a été donnée de la responsabilité pénale. Qu'est ce en effet qu'une « personne responsable » ? A quel moment et selon quels critères, une personne peut-elle être reconnue comme étant responsable ? D'un autre côté, qui est, en termes de responsabilité civile, tenu de réparer les dommages causés à autrui ? La réponse peut paraître évidente lorsque le dommage est causé par une personne responsable et identifiable. Qu'en est-il, en revanche, des dommages causés par des enfants ou par des animaux domestiques ? Certes, chacun sait aujourd'hui que ces dommages relèvent de la responsabilité du tuteur légal, selon le principe qui, en droit civil, reconnaît à côté de la responsabilité du fait personnel, la responsabilité du fait d'autrui et la responsabilité du fait des choses. Mais, il n'en a pas toujours été ainsi, et jusqu'aux années 1930 – du moins pour ce qui est de la législation française –, seule la responsabilité du fait personnel était reconnue². Le recours aux responsabilités du fait d'autrui et du fait des choses s'explique par un changement des mentalités. Comme le note André Tunc, « on ne se résigne plus aux coups du sort. Celui qui subit un dommage du fait d'autrui trouve

¹ Pour une définition de ces catégories, consulter par exemple Philippe Pierre, André Tunc, Luc Vilar, Michel Lévy, « Responsabilité (droit) », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20, Paris, 2008, p. 610-618.

² « Responsabilité », dans *Grand Larousse Universel*, tome 13, Paris, Librairie Larousse, 1985, p. 8923.

naturel d'en réclamer réparation¹ ». A partir de là, celui ou ce qui cause le dommage n'étant pas toujours solvable, il s'agit de désigner une personne responsable qui se charge de réparer à leur place. A un autre niveau, la question se pose de savoir si, du point de vue des acteurs pris dans le processus judiciaire, il n'y a pas un risque de confusion, si, par exemple, l'obligation de réparation ne peut pas être interprétée comme une punition ; autrement dit, si les engagements liés à un type de responsabilité ne risquent pas d'être confondus avec ceux liés à un autre, ce qui n'est pas forcément sans conséquence².

Ces questions et remarques sur les usages juridiques de la responsabilité ne visent pas ici à dénoncer les limites du droit. Elles ont pour objectifs d'alerter sur les conséquences que ces usages peuvent avoir sur l'évolution des mentalités. On constate, d'ores et déjà, une tendance vers une extension du domaine de la responsabilité. Il faut, à chaque dommage subi, y compris à ceux liés « aux coups du sort », trouver des responsables. Parallèlement, avec la mobilisation de la responsabilité pour fait d'autrui, il devient possible d'être tenu responsable de faits qui nous sont étrangers, qu'on n'a pas commis. On devine aisément qu'il s'agit là d'une responsabilité qu'on n'endosse pas volontiers. On devine également, qu'à l'inverse, les tentatives qui consistent à se décharger sur autrui des faits qui relèvent d'une responsabilité personnelle vont se multiplier. D'aucuns chercheront, par exemple, à mettre sur le compte de la responsabilité administrative des faits qui leurs sont personnellement imputables. Tous ces usages entraînent donc, dans l'idée qu'ils donnent du principe de la responsabilité, un certain trouble que la confusion qui existe entre la responsabilité et la culpabilité exprime bien. Cette confusion semble, en grande partie, résulter du recours que la responsabilité, dans son emploi juridique, fait de l'idée de faute. Or, si dans le langage du droit, la faute renvoie aussi au préjudice, au dommage causé sans mauvaise intention, dans l'entendement du grand public, elle risque d'être surtout comprise dans le sens du méfait. Dans ces conditions, la confusion entre l'obligation de réparer chère au droit civil et la peine qui ressortit essentiellement du droit pénal, n'est pas prête d'être levée.

¹ Philippe Pierre, André Tunc, Luc Vilar, Michel Lévy, *art. cit.*, p. 611.

² La gravité des conséquences liées aux risques de confusion entre les différentes compréhensions de la responsabilité devient flagrante lorsqu'on quitte le domaine du droit commun pour s'intéresser, comme cela va être le cas tout au long de cette thèse, aux événements qui façonnent l'histoire. Voir à titre d'exemple, Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, 1946 ; *La culpabilité allemande*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Editions de Minuit, 1990.

Le trouble que laissent les usages juridiques de la responsabilité s'épaissit lorsqu'aux responsabilités civile, pénale et administrative, viennent s'adjoindre les catégories de la responsabilité gouvernementale, de la responsabilité internationale, de la responsabilité collective¹... Il ne s'agit pas, pour le moment, de définir toutes ces catégories, mais de prendre note du caractère pluriel de cette notion de responsabilité et des conséquences qu'il peut avoir dans la pratique. Il est en effet certain, que les acteurs qui s'essayeront à l'écriture de la responsabilité en tiendront compte.

A coté du domaine du droit, la notion de responsabilité admet des acceptions qui relèvent davantage de la philosophie. La responsabilité désigne alors le fait que l'homme est un être agissant et capable de répondre de ses actes. L'approche philosophique entend en outre que c'est la responsabilité qui définit l'homme :

« Non seulement la responsabilité introduit du sérieux dans l'existence, mais elle fonde la possibilité même d'une vie morale. Il n'y a pas plus de moralité sans sérieux que de moralité sans sujet. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma réponse². »

« Cette conviction est née de la musique de Beethoven et bien qu'il soit possible (sinon probable) que la responsabilité en incombe plutôt aux exégètes de Beethoven qu'au compositeur lui-même, nous la partageons tous plus ou moins aujourd'hui : pour nous, ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il *porte* son destin comme Atlas portait sur ses épaules la voûte du ciel. Le héros beethovénien est un haltérophile soulevant des poids métaphysiques³. »

Cette acception de la responsabilité est attestée, entre autres, par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*⁴. Dans cet ouvrage, l'auteur accorde une attention particulière aux activités humaines, à la *vita activa*. Elle justifie sa décision de privilégier la *vita activa* sur la *vita contemplativa* (davantage liée à la pensée) en expliquant que ce sont les activités qui sont fondamentales dans l'être au monde de l'homme. Du moins, ce sont les activités qui permettent de le définir, de le comprendre. En ce sens la « condition humaine » ne doit pas être confondue avec la « nature humaine » :

« Le problème de la nature humaine, problème augustinien (*quaestio mihi factus sum*, "je suis devenu question pour moi-même") paraît insoluble aussi bien au sens psychologique

¹ « Responsabilité », dans *Grand Larousse Universel*, art. cit.

² Jacques Henriot, « Responsabilité », p. 609, dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20, Paris, 2008, p. 608-609.

³ Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, [traduit du tchèque par François Kérel, 1984], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005, p. 55.

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958 ; *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961.

individuel qu'au sens philosophique général. Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous ne soyons jamais capables d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets¹. »

L'auteur compte trois activités fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Pour résumer très succinctement, c'est par le travail que l'homme vit, c'est par l'œuvre qu'il appartient au monde et lui donne sens. C'est par l'action que l'homme s'inscrit dans la pluralité humaine, qu'il est l'égal des autres comme il s'en distingue, que chaque homme est singulier.

Hannah Arendt attribue à l'action – à laquelle elle adjoint la parole – un rôle majeur. C'est, démontre-t-elle, à travers l'action et la parole que l'homme se révèle dans sa capacité d'initiative, capacité qui introduit à la liberté. Toutefois l'action et la parole ne prennent sens qu'à travers la présence d'autrui : « L'action, en tant que distincte de la fabrication, n'est jamais possible dans l'isolement ; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir. L'action et la parole veulent être entourées de la présence d'autrui²... ». La présence d'autrui sans laquelle l'action ne peut se réaliser, figure chez cet auteur le lien politique. Il en résulte que, si l'action est, des activités de la *vita activa*, la plus primordiale, c'est parce qu'elle met les hommes en relation et tisse, davantage que les autres, le lien politique. C'est donc à travers l'action et la parole que nous nous « insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance³ ». Autrement dit, l'homme n'existe qu'à travers sa responsabilité politique, sa capacité à entretenir des relations avec d'autres hommes auprès desquels il a à répondre de ses actes.

Contrairement à celles qui ont cours dans le domaine du droit, cette acception de la responsabilité, mobilise moins ouvertement l'idée de la faute. Elle pose, sans jugement de valeur, les conditions d'insertion dans le monde humain. Il est alors remarquable de noter que, la même notion, selon l'usage qui en est fait, tantôt introduit dans l'humain, tantôt donne l'impression d'en faire sortir. Lorsque la faute et le poids de la culpabilité qui lui est associé, prennent trop d'importance, la tentation est, en effet, grande d'enfermer le fautif dans la figure du monstre et donc de le sortir de la sphère de l'humain⁴. Dans les cas de crimes de masse par exemple, les bourreaux ne sont, le plus

¹ *Ibidem*, p. 19.

² *Ibidem*, p. 210.

³ *Ibidem*, p. 219.

⁴ La thèse reviendra, dans sa deuxième partie notamment, sur cette figure du monstre.

souvent, plus regardés comme des hommes mais comme des monstres. Les représentations d'une personnalité comme Hitler en atteste¹.

Les usages de la notion de responsabilité offrent donc une large palette dont les écritures qui les questionnent vont pouvoir se saisir. Cette palette est d'autant plus large que, les notions que celle de responsabilité convoque pour se définir ne sont pas moins complexes. Il en est ainsi des notions de culpabilité, de réparation, de pardon, d'identité...

La culpabilité indique l'état de la personne qui a contrevenu à la loi et a été reconnue comme telle. Mais, d'un point de vue psychanalytique, elle renvoie à un sentiment d'angoisse et de honte liée à une faute qui peut être imaginaire. Il arrive ainsi que ce soit, contre toute attente, la victime qui se sente coupable. A l'inverse rien n'oblige le fautif, même lorsqu'il a été condamné par la loi, à se sentir coupable. L'idée de culpabilité est donc loin de renvoyer à une réalité fixe. En comparaison, le procès de réparation peut sembler d'une exécution plus aisée. Ne suffit-il pas de réparer le tort causé ? Les choses se compliquent cependant, dès lors qu'on considère, comme le fait Kwame Anthony Appiah, que réparer signifie « ramener la vie là où elle serait si l'auteur n'avait pas commis ce tort² ». A travers cette définition, l'auteur attire l'attention sur le fait que, la véritable réparation relève de l'impossible pour la simple raison qu'elle nécessite, au sens propre, la maîtrise du temps. Il pousse plus loin en émettant l'hypothèse qu'il n'est pas certain que la réparation soit toujours souhaitable. Prenant l'exemple d'un individu qui se plaint de ce que le vol dont son grand-père a été victime est la cause de sa pauvreté actuelle, Kwame Anthony Appiah avance que si le grand-père en question n'avait pas été volé, il aurait peut-être été trop occupé à gérer sa fortune pour prendre le temps de fonder une famille. Le plaignant aurait pu ne jamais naître³. Tout indique donc que la véritable réparation échappe au domaine de la maîtrise humaine, ce qui pose la question de la pertinence des politiques de réparation. Le pardon échappe tout autant à l'action politique. C'est du moins ce que suggère Jacques Derrida dans « Le siècle et le pardon⁴ ». L'auteur soutient, à l'encontre de Jankélévitch⁵,

¹ Pour exemple, *Le Point* du 4 octobre 2007 titrait en page de couverture : « Hitler, l'enfance d'un monstre ».

² Kwame Anthony Appiah, « Comprendre les réparations. Une réflexion préliminaire », p. 26, *Cahiers d'études africaines*, 173-174, 2004, p. 25-40.

³ *Ibidem*, p. 32.

⁴ Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », entretien avec Michel Wieviorka, *Le Monde des débats*, décembre 1999.

⁵ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible : Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, [1948], Paris, Seuil, 1986.

qu'une demande de pardon de la part du criminel ne devrait pas être un préalable indispensable pour donner son pardon. De même, le pardon n'est pas seulement possible, comme semble le penser Hannah Arendt, pour les seuls crimes punissables¹. Le véritable pardon est, selon Jacques Derrida, inconditionnel et n'intervient que là où il y a de l'impardonnable. Il peut donc difficilement être l'objet d'un programme politique dans la mesure où seul l'individu dans sa conscience la plus intime peut en décider².

Les notions qui apparaissent dans les domaines d'intervention de la responsabilité se révèlent donc fort complexes, ce qui ajoute à la difficulté qu'il y a à appréhender cette dernière. Toutefois, une définition minimale ressort : la responsabilité désigne la capacité de l'homme à agir et à répondre de ses actes. Les différents usages de la notion révèlent en outre une tension qui résulte de ce que la responsabilité fait l'homme en même temps qu'elle entache de la faute qui donne l'impression de sortir de l'humain. Avant de se demander comment les écritures de la responsabilité se comportent face à cette tension, il convient d'abord de poser la question de leur nature.

Etant donné que la notion de la responsabilité est une notion tentaculaire aux multiples usages, il y a de grandes chances que les écritures qui s'en emparent soient elles aussi disparates. Elles peuvent se focaliser sur un aspect pénal particulier comme elles peuvent s'interroger sur les approches philosophiques de la notion. La gamme des textes concernés est donc *a priori* aussi large que la palette des domaines d'intervention de la notion de responsabilité. Dans la mesure où cette étude s'essaie à une saisie globale des modalités et enjeux de ce type d'écritures, il semble important de tenter d'embrasser l'éventail de textes le plus large possible. De ce fait, elle peut difficilement se satisfaire d'un corpus restreint. La pratique qui consiste à définir un corpus limité à quelques œuvres phares présente certes des avantages. Elle favorise l'émergence d'une ligne directrice. Elle diminue les risques d'éparpillement en offrant au chercheur des points d'ancrage. La démarche intellectuelle trouve, dans le corpus, un espace dans lequel elle peut se déployer librement tout en étant assurée de disposer de repères sur lesquels se reposer en cas de besoin. Cependant, la pratique n'est pas sans présenter des inconvénients. La démarche intellectuelle risque justement de se satisfaire du confort des repères ainsi offerts, voire de considérer un peu trop rapidement que toute la solution se trouve dans les textes qui constituent le corpus. Les limites d'une telle

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 271.

² C'est une conception similaire du pardon que Léonora Miano illustre dans *Contours du jour qui vient*, [2006], Paris, Plon, coll. « Pocket », 2008. Son personnage, Musango, après avoir mené un dialogue intérieur, offre un pardon inconditionnel à sa mère, coupable de l'avoir jetée à la rue.

approche sont sérieuses, surtout lorsqu'on se rappelle que bien souvent, le corpus est arrêté alors même que ni le sujet ni la problématique ne sont clairement définis. Pour ces raisons, cette étude refuse de s'appuyer sur un corpus défini par avance.

Les écritures de la responsabilité seront convoquées en fonction de la progression de l'étude. Pour donner quelques exemples, lorsqu'il s'agira de s'interroger sur le génocide des Tutsi, il sera fait appel à des auteurs tels que Jean Hatzfeld¹ ou encore Esther Mujawayo² pour les témoignages qu'ils en ont livré. En revanche, il est évident que ces auteurs pourront difficilement aider à poser la question de la responsabilité des acteurs pris dans les arcanes du politique en Afrique, ce qui n'est pas le cas de Sony Labou Tansi³, Tierno Monémbo⁴ ou encore Ahmadou Kourouma⁵. Dans le même ordre d'idée, les travaux de Pierre Hazan⁶, d'Antoine Garapon⁷, pour ne citer qu'eux, seront mieux à même de renseigner sur les nouvelles instances de la justice internationale.

Les textes seront donc convoqués selon les besoins de l'étude. Dans cette perspective, le choix se fera en fonction de leur capacité à éclairer les points soulevés, sans que le genre auquel ils appartiennent ne soit déterminant. En conséquence, « écriture » et « texte » doivent ici être compris dans leur acception la plus ouverte. Il en résulte que, d'une part, ces termes désignent toute production discursive, que le discours apparaisse ou non sous forme écrite, et que, d'autre part, l'appartenance de ces textes à la littérature – encore faut-il pouvoir définir ce qu'est la littérature, ce qui fait la littérarité d'un texte – ne constitue pas le principal critère de sélection.

Il reste néanmoins nécessaire de dresser un aperçu non exhaustif des types de textes que le lecteur pourra rencontrer tout au long de cette thèse, ne serait-ce que par souci de clarté et dans l'objectif d'en justifier la présence. Un certain nombre de textes peuvent être rangés dans le genre du récit. Parmi eux, se trouve le roman. Le recours à ce type de récits dans l'optique du questionnement des responsabilités est particulièrement productif. Le roman, s'il met en scène des mondes fictifs, n'offre pas

¹ Jean Hatzfeld, *Dans le nu de la vie*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2000 ; *saison de machettes*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2003 ; *La stratégie des antilopes*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2007.

² Esther Mujawayo, Souâd Belhaddad, *Survivantes : Rwanda, dix ans après*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004 ; *La fleur de Stéphanie : Rwanda, entre réconciliation et déni*, Paris, Flammarion, 2006.

³ Sony Labou Tansi, *L'Etat honteux*, Paris, seuil, 1981.

⁴ Tierno Monémbo, *Les Ecailles du ciel*, Paris, Seuil, 1986.

⁵ Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.

⁶ Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l'histoire*, Paris, PUF, 2007.

⁷ Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner : Pour une justice internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002.

moins des représentations du réel. En ce sens, c'est l'histoire et le réel qu'il interroge. Le discours qu'il tient porte au final sur le comportement des hommes qu'il met, de ce fait, face à leurs responsabilités. Comme il a été vu, le roman, plus particulièrement celui de la satire politique, sera utile lorsqu'il s'agira de revenir sur le politique en Afrique. En outre des romanciers comme Léonora Miano¹, Boualem Sansal² ou encore Zakes Mda³, lorsqu'ils représentent le quotidien en temps de conflit, livrent une réflexion éclairante sur le pardon, sur la culpabilité... A côté du roman, les livres de témoignages, dont ceux précités de Jean Hatzfeld et de Esther Mujawayo, donnent une idée des événements ainsi que du ressenti des acteurs concernés. La bande dessinée⁴ et les œuvres cinématographiques⁵ entrent également dans cette catégorie du récit.

Les textes qui relèvent des sciences humaines et sociales seront également d'un grand secours. Ils reviennent par exemple sur les usages de la mémoire, sur le rapport à la culpabilité. Ces travaux, parce qu'ils sont théoriques, aident à dissiper le flou qui entoure ces notions et permettent de mieux appréhender leurs usages tels qu'ils apparaissent dans les récits. C'est le cas notamment de *La culpabilité allemande* de Karl Jaspers⁶ ou encore de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur⁷. D'autres textes proposent un regard plus scientifique sur le politique en Afrique⁸ qu'il peut être intéressant de mettre en rapport avec la vision des romanciers. Il ne faut pas, parmi les auteurs dont les textes relèvent des sciences humaines, omettre de citer Georges Balandier. Ses travaux⁹ ont, en effet, contribué à resituer les dynamiques mises en jeu pendant la période coloniale et à mieux comprendre les rôles joués par les acteurs que « la situation coloniale » a mis en relation. Ils ont également contribué, sur le plan de la méthode, à renouveler les approches scientifiques du réel. Ces quelques exemples suffisent à montrer combien les textes « scientifiques » sont tout aussi indispensables

¹ Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, Paris, Plon, 2005 ; *Contours du jour qui vient*, op. cit.

² Boualem Sansal, *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller*, Paris, Gallimard, 2008.

³ Zakes Mda, *Ways of Dying*, 1995 ; *Le pleureur*, trad. Catherine Glenn-Lauga, Paris, Editions Dapper, 1999.

⁴ Voir entre autres exemples : Art Spiegelman, *In the Shadows of no Towers*, New York, Editions Pantheon, 2004 ; *A l'ombre des tours mortes*, trad. Philippe Mikriammos, Paris, Casterman, 2004. Jean-Philippe Stassen, *Déogratias*, Dupuis, 2000.

⁵ Voir par exemple : Mahamat Saleh Haroun, *Daratt*, 2006.

Fanta Regina Nacro, *La nuit de la vérité*, 2005.

⁶ Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, op. cit.

⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

⁸ Achille Mbembe, *De la postcolonie : Essai sur l'imaginaire politique de l'Afrique contemporaine*, Karthala, 2000.

⁹ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, [1955], Paris, PUF, 1982 ; *Anthropologie politique*, [1967], Paris, PUF, 1984.

que les textes plus « littéraires » dès lors qu'on s'intéresse à la question de la responsabilité, qu'on s'interroge sur les trajectoires historiques.

D'autres textes interviennent qui peuvent être rangés dans la série des essais. Un certain nombre d'entre eux se révèlent d'un fort potentiel polémique. Ils sont intéressants en cela qu'ils installent parfois plus efficacement la question de la responsabilité dans le débat public. A cet égard, on se rappelle de la polémique suscitée par Stephen Smith lorsqu'il a publié *Négrologie*¹. Ils sont également intéressants en cela que, justement parce qu'ils font débat, ils permettent de mieux saisir les positions de divers acteurs sur les points qu'ils soulèvent. Les réactions provoquées par *Négrologie* laissent ainsi entrevoir la persistance d'un certain nombre de crispations².

L'étude convoque également des discours politiques et institutionnels sans lesquels, elle n'aurait pas pu saisir les stratégies des gouvernants. Les discours de Georges Bush permettent par exemple de mieux comprendre les usages que Washington a pu avoir des attentas du 11 septembre 2001.

Avant de clore l'aperçu des types de textes qui apparaissent dans cette thèse, il convient de citer les travaux de Edouard Glissant. Qu'il soit permis ici de respecter le souci qui a toujours été le sien de refuser la classification et l'étiquetage. Les travaux de cet auteur portent sur la problématique identitaire et les relations entre les peuples. Or, la question de la responsabilité est, pour ainsi dire, indissociable de celle de l'identité. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement : dans la mesure où il est dit que c'est la responsabilité qui fait l'homme, le pas est vite franchi qui consiste à considérer qu'elle fait aussi l'identité. Ne dit-on pas qu'il faut savoir d'où l'ont vient, sous entendu qu'il faut retenir les actes qu'on reconnaît comme étant siens ? La question de l'identité est de fait récurrente dans cette étude. A ce titre, Edouard Glissant fait partie des auteurs dont les ouvrages ont fini par ressortir de la masse des textes convoqués au hasard des besoins de la thèse.

Un certain nombre d'écrits vont en effet, au fil de l'étude, se révéler plus paradigmatiques que les autres. Il s'agit de textes qui, comme ceux de Edouard Glissant, vont revenir de manière récurrente dans la thèse, ou qui, à l'instar des romans de Sony Labou Tansi vont apporter des éclairages qui, pour être ponctuels, n'en seront pas moins essentiels. Ces textes vont, de ce fait, finir par peser, bien davantage que ne le font les

¹ Stephen Smith, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calman-Levy, 2003.

² Voir entre autres, Boubacar Boris Diop, Odile Tobner, François-Xavier Verschave, *Nérophobie*, Les Arènes, 2005.

autres, sur l'économie générale de l'étude et sur ses orientations. A ce titre, ils constituent, par la force des choses, ce qui s'apparente à un corpus assez large. Il va de soi que parmi les références qui se sont, pour ainsi dire, imposées d'elles-mêmes, se trouvent aussi bien des œuvres de fiction que des travaux plus scientifiques. Cependant, les titres apparaîtront dans la bibliographie par ordre alphabétique des noms des auteurs et non selon un classement par genre. Cette manière d'opérer voudrait insister sur le fait que, le genre d'appartenance des textes n'est pas, ici, un critère de première importance. L'attention est davantage portée sur ce qu'ils ont à dire concernant la question de la responsabilité. D'autre part, ces références ne sauraient prétendre constituer un échantillon représentatif de ce que seraient les écritures de la responsabilité. Il s'agit, tout au plus, de titres qui se sont révélés d'un intérêt particulier pour cette étude qui cherche à saisir les enjeux qui motivent ce type d'écritures.

Au terme de ce tour d'horizon des types de textes qui seront étudiés et de la définition de la notion de responsabilité qui l'a précédé, il ressort que « écritures de la responsabilité » désigne un ensemble hétéroclite de textes mais dont le point commun est de s'interroger sur la capacité des hommes à agir sur l'histoire et à répondre de leurs actes. De manière concrète, cette étude porte sur le fait que, d'une part, les hommes dessinent eux-mêmes leurs trajectoires historiques et que, d'autre part, ils tiennent là-dessus un discours non seulement critique mais encore destiné à être performatif. Cependant, une attention particulière sera accordée aux textes qui s'interrogent sur les trajectoires africaines. L'histoire de ce continent, parce qu'elle est difficile à bien des égards, permet d'explorer de nombreuses facettes de l'idée de faute contenue dans la notion de responsabilité. De plus, comme chacun sait, ce continent a longtemps passé pour être hors de l'histoire à tel point qu'à la fin des années 1960, les conclusions de l'*Anthropologie politique* de Georges Balandier¹ pouvaient encore paraître inédites. A cet égard, l'Afrique permet également d'approcher la responsabilité dans sa fonction qui consiste à inscrire l'homme et les peuples dans le politique et l'histoire, à les faire exister. Par ailleurs, avec la Commission vérité et réconciliation de l'Afrique du Sud, le génocide des Tutsi, la manière dont l'esclavage et la colonisation informent les relations entre L'Afrique et l'Occident, pour ne prendre que ces exemples, c'est toute la palette

¹ Georges Balandier, *Anthropologie politique*, [1967] Paris, PUF, 1984.
L'ouvrage atteste de l'inscription de l'Afrique dans l'histoire et le politique.

d'intervention de la responsabilité que ce continent permet de parcourir en soulevant les questions du pardon, de la réparation, de la culpabilité, de la mémoire...

Toutefois, l'étude ne se limite pas aux seules écritures qui se penchent sur les trajectoires historiques de l'Afrique. Elle multiplie les détours, s'arrêtant tantôt dans l'Allemagne nazie, tantôt dans la France des émeutes de banlieues, tantôt dans l'Amérique des attentats du 11 septembre. Ces détours ne sont cependant pas autant d'occasions de s'éparpiller. Ils permettent, la plupart du temps, de mieux revenir à l'Afrique à propos de laquelle ils aident à éclaircir ou préciser des points, quand ce n'est pas l'inverse qui se produit. En filigrane, ces détours posent la question de l'altérité de l'Afrique : les écritures de la responsabilité s'organisent-elles différemment selon qu'elles se penchent sur l'Afrique ou sur d'autres parties du globe ? Dans la mesure où l'approche de cette étude se veut globale, elle ne peut que gagner à se demander si la question de la responsabilité prend partout des déclinaisons similaires ou si, au contraire, certaines parties du monde disent sur le sujet des choses qui se démarquent. Dans tous les cas, elle cherchera à savoir comment les écritures de la responsabilité en rendent compte. Se pose ici la question de leur comportement, des stratégies auxquelles elles obéissent. Comment vont-elles démêler le réseau des usages multiples et complexes qui se réclament de la notion de responsabilité ? Quelles en seront les conséquences quant à la direction que peuvent prendre les trajectoires historiques ?

L'étude organise les éléments de réponse en trois parties. La première dont le titre est « La connaissance de l'Autre : états des lieux » s'arrête sur le lien indissociable qui existe entre la question de la responsabilité et celle de l'identité. Elle tente de mesurer à quel point la problématique identitaire est susceptible d'informer les enjeux et les modalités de la question de la responsabilité. Dans cette optique, elle revient sur les usages qui peuvent être fait de la catégorie de l'Autre et sur ce qu'ils impliquent en termes de visions du monde et d'approches du réel. Elle tente donc, en quelque sorte, de saisir les conditions d'énonciation des écritures de la responsabilité et les conséquences qu'elles peuvent avoir sur la qualité des réponses apportées.

La partie qui suit, peut alors entrer plus concrètement dans le vif du sujet et s'interroger sur les modalités et les enjeux de la question de la responsabilité. Pour ce faire, elle s'intéresse d'abord aux écritures qui portent sur des sujets sensibles comme les crimes de masse et plus particulièrement sur les génocides dont furent victimes les Juifs et les Tutsi. Ces écritures autorisent-elles une bonne compréhension de ce type de crimes, arrivent-elles à des conclusions à même de les prévenir ? C'est ensuite la

question de la mémoire qui l'a préoccupe. La manière dont cette dernière est mobilisée, notamment à travers le principe d'un devoir de mémoire, dit beaucoup du comportement des hommes dès lors qu'ils doivent faire face à leurs responsabilités. Cette deuxième partie se clôt sur le comportement paradoxal des écritures qui choisissent d'interroger la responsabilité africaine.

La dernière partie porte sur la gestion de conflit. Elle se demande si les enjeux qui animent la question de la responsabilité, tels qu'ils sont apparus dans la deuxième partie, informent les politiques de reconstruction ou si, ces dernières obéissent à d'autres logiques. Dans cette perspective, elle s'arrête dans un premier temps sur ce que disent le Rwanda post-génocide et l'Amérique de l'après 11 septembre et sur les modalités selon lesquelles de nouvelles formes de justice apparaissent. Après avoir ainsi pris note du contexte politique et judiciaire dans lequel prennent place les politiques de gestion de conflit, cette troisième partie propose le point de vue des œuvres de fiction dans leurs représentations du quotidien en temps de conflit.

PREMIERE PARTIE :
La connaissance de l'Autre : état des lieux

Introduction

Les expériences de contact de cultures dont l'entreprise coloniale est un exemple, ont systématiquement été accompagnées de discours sur l'Autre. Le besoin était ressenti de définir l'Autre dans ses particularités, de dire la spécificité de la réalité dans laquelle il évolue. Une imagerie de l'Afrique s'est ainsi développée parallèlement aux relations entre l'Occident et le continent, une imagerie de l'Occident aussi. Leurs fonctionnalités sont aujourd'hui connues. Elles sont révélatrices du fait que l'image donnée de l'Autre dépend des relations qu'on entend entretenir avec lui. C'est ainsi que l'image d'une Afrique hors de l'histoire était destinée à appuyer l'argument de la mission civilisatrice qui justifiait l'entreprise coloniale. Plus généralement, une logique de domination nécessite une image péjorative du dominé.

Des changements historiques – les décolonisations pour ce qui concerne l'Afrique –, des rapports autres à l'espace et au temps, ont depuis, occasionné des variations dans l'imagerie de l'Autre. Les stéréotypes sont dénoncés et leurs fonctionnalités mises à jour. Des concepts comme celui de la race, ont fait place à d'autres, dont celui du métissage. Il semble qu'il y ait disqualification du discours de type colonialiste. Cela ne signifie pas pour autant une renonciation à dire l'Autre. L'actualité liée à la problématique identitaire suffit à prouver le contraire. Il en est de même de l'intérêt grandissant que suscite la question de la responsabilité. Elle nécessite en effet que soient, au préalable, clairement définis les acteurs et les événements qui les mettent en présence. La question se pose alors de savoir comment s'organise dans le contexte actuel, le discours sur l'Autre, comment sont saisies les réalités qu'il traverse ?

Cette question est d'importance dans la mesure où, les réponses données à l'interrogation des responsabilités seront en partie fonction du type de discours pris en considération. Il est donc primordial que les différents discours qui entendent décrire l'Autre, dire les réalités qui sont les siennes, soient examinés dans leurs modalités et motivations. La lecture de Samuel Huntington et Edouard Glissant révèle ainsi qu'il est possible d'aboutir à des visions du monde très différentes selon le traitement réservé à la catégorie de l'Autre. Elle est l'occasion de revenir sur diverses tentatives à dire l'Autre et leurs résultats. La lecture de Samuel Huntington et Edouard Glissant met en lumière la manière dont le discours actuel hésite sur la position à adopter concernant l'Autre, preuve s'il en était besoin, des enjeux liés à la marche du monde dont cette catégorie est le lieu.

Les mêmes enjeux touchent le discours qui tente de dire le réel. Il suffit pour s'en convaincre, de considérer l'histoire telle qu'elle est pratiquée par le négationnisme ou encore l'afrocentrisme. Des tentatives existent pourtant en faveur d'une approche objective du réel. Le souci de l'utilité scientifique qui a conduit Georges Balandier à théoriser la notion de « situation coloniale » en est un exemple. La notion conserve-t-elle toute son efficacité dans l'appréhension des réalités actuelles ?

PREMIER CHAPITRE :

Edouard Glissant, Samuel Huntington : deux visions du monde

L'Autre est une catégorie perpétuellement travaillée par divers courants. Ces courants sont eux-mêmes informés par les différents moments de l'histoire, les rapports, les relations qui lient un « Je » à un Autre. L'Autre contemporain différera ainsi de l'Autre colonial qui se sera lui-même différencié de l'Autre exotique. En effet, le concept de l'Ailleurs sans lequel il n'y a pas de catégorie de l'Autre, est loin d'être un concept fixe dans sa signification. La notion de distance qu'il contient, varie selon les contextes. Dans le contexte exotique par exemple, la distance entre le « Je » et l'Autre est imposante, aussi bien dans sa dimension spatiale, temporelle que sociétale. Les contacts entre les peuples sont alors limités. Ces contacts vont avoir tendance à se multiplier notamment à l'occasion de l'expansion coloniale. Ce faisant, ils vont travailler en profondeur les représentations de l'Autre et les remettre en cause. Le contexte actuel est par contre marqué par une tendance à une abolition des distances, tendance qui va en s'accroissant. De ce fait, la catégorie de l'Autre demande à être redéfinie. C'est à cette redéfinition que vont s'employer notamment Edouard Glissant et Samuel Huntington.

Edouard Glissant affirme avec sa poétique de la Relation la nécessité et la possibilité d'un dépassement de la catégorie de l'Autre. Il va jusqu'à nier la pertinence de la catégorie même de l'Etre qui contient celle de l'Autre. Il lui préfère la catégorie d'un *étant* ouvert à la diversité du monde. Samuel Huntington quant à lui renforce la catégorie de l'Autre en redéfinissant le concept de l'Ailleurs. S'il accepte le fait que la notion de distance se vide dans sa dimension spatiale et temporelle, ce n'est que pour mieux la remplir dans une dimension qui dépasse le sociétal pour atteindre au civilisationnel.

Les deux auteurs ne cachent pas leur volonté de travailler les mentalités, d'influer sur les représentations contemporaines de l'altérité, partant sur les rapports de coexistence. Les retombées de la poétique de la Relation et de la théorie de la différence civilisationnelle dépendront sans doute du pouvoir persuasif de chacun des auteurs mais aussi des dispositions des publics auxquels elles sont destinées. Se pose d'ores et déjà la question de la responsabilité des producteurs de discours mais aussi celle du public consommateur.

A) Retour sur la catégorie de l'Autre

1) Dire l'Autre : un échec

Regards

« Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie¹... »

Voir sans être vu, un privilège de Blanc donc, mais un privilège qui ne serait plus ; à supposer qu'il n'ait jamais été, dans la mesure où, du moment où l'on regarde, le risque est toujours grand de croiser un regard. Pourtant, lorsqu'il est question du couple « Je / Autre », bien souvent encore, « Je » se définit comme étant occidental.

Les modalités de la production du discours peuvent sans doute aider à comprendre ce paradoxe. L'initiative de la production du discours, du discours à large diffusion, revient au Blanc. L'occident s'est ainsi assuré le monopole de la représentation de l'Autre de fait défini par opposition à un « Je » occidental. Les canaux de diffusion occidentaux sont institutionnalisés, qu'il s'agisse de littérature, d'art pictural... Ils sont les seuls autorisés à faire référence, les seuls légitimes. Il s'ensuit une disqualification *a priori* de tout discours et de toute définition de l'Autre qui n'entrent pas dans la norme occidentale, à plus forte raison, du discours que pourrait produire l'Autre. Néanmoins, il est à noter que cette disqualification ne s'explique pas par le seul rapport de force qui s'instaure entre un discours occidental institutionnalisé et qui cherche à défendre sa légitimité et tout autre discours qui la lui disputerait. Le fait est que l'Autre a longtemps été considéré comme un être inférieur dont la parole ne peut qu'être objet de discours et non discours pertinent. A ce propos, Bernard Mouralis note un parallèle entre l'attitude de la psychiatrie vis-à-vis du fou et celle de l'anthropologie vis-à-vis du primitif :

« ...elle [la psychiatrie] n'est guère disposée pour autant à admettre que la parole du fou puisse avoir une quelconque pertinence pour définir la psychiatrie de celui qui le soigne. Mais l'anthropologie ne fait pas autre chose lorsqu'elle relève par exemple, l'image que tel ou tel peuple primitif se fait des Européens et qu'elle exclut d'emblée, parce qu'il ne s'agirait là que d'une " représentation collective ", l'idée que cette image puisse éclairer certains aspects de l' " âme occidentale " ². »

¹ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir » dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF 1948, p. IX.

² Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique, la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, p. 42.

L'Autre dont on entend disqualifier la parole ne reste pourtant pas sans réagir. Au discours occidental posé comme référence, il oppose un contre-discours¹ avec pour objectif, la déstabilisation du premier. Il n'en reste pas moins que le discours occidental va continuer à bénéficier d'un statut privilégié en terme d'audience. Il va de soi que la littérature africaine, un des lieux du contre-discours, ne peut prétendre toucher le même lectorat que la littérature française. Les différences d'audience persistent alors même que les littératures africaines dépassent le statut de contre-littératures et se créent des champs littéraires qui leurs sont propres. Cette disparité d'audience qui contribue à inscrire littérature occidentale et littérature africaine dans une opposition « centre / périphérie » intervient sans doute dans la tendance du « Je » à se définir comme étant occidental.

Une autre raison réside dans le caractère problématique du regard que l'Occident pose sur l'Autre. Parce qu'il ne remet pas en cause son droit à regarder, l'Occident se laisse facilement surprendre dans le rôle de sujet regardant. Il s'ensuit que les modalités du regard qu'il porte sur l'Autre sont volontiers étudiées.² Il s'avère donc que si c'est le « Je » occidental qui ressort le plus, ce n'est pas seulement du fait que l'Occident s'acharne à vouloir rester le seul sujet légitime, c'est également parce que les projecteurs sont plus volontiers dirigés sur le « Je » occidental regardant l'Autre que par exemple sur le « Je » africain. Néanmoins le regard sur l'Occident, s'il semble moins étudié³, n'est pas pour autant moins important. Il est la preuve que le couple « Je / Autre » n'est pas figé, n'est pas synonyme du couple « Occident / Ailleurs ». Le regard n'est unique ni en sa source ni par son objet, bien au contraire. Aussi dans « Orphée noir », Sartre⁴ insiste-t-il non seulement sur le regard que le Noir porte sur le Blanc mais également sur celui qu'il porte sur lui-même. Le regard est multiple. Il reste cependant même dans l'une de ses caractéristiques : il est déformant.

¹ Sur la notion de "contre-discours", voir Bernard Mouralis, *Les contre-littératures*, Paris, PUF, 1975. Bernard Mouralis divise le champ littéraire en deux espaces. L'espace littéraire bénéficie, par consensus social, d'un statut particulier qui est celui du discours dominant. L'espace des contre-littératures est le lieu de rencontres de tous les textes capables de subvertir l'espace littéraire, de contester son statut. Ce n'est donc pas le critère de la qualité littéraire qui prime : contre-littérature n'est pas synonyme de paralittérature.

² A titre d'exemple, voir Ada Martinkus-Zemp, *Le Blanc et le Noir, essai de description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre deux guerres*, Paris, A-G Nizet, 1975 ; Jean Marc Moura, *L'image du tiers-monde dans le roman français contemporain*, Paris, PUF, 1992.

³ Des textes existent cependant dont, Jacques Chevrier, *Les Blancs vus par les Africains*, Lausanne, Editions Favre, 1998 ; Couao-Zotti, Florent, Raharimanana, Jean-Luc, Diop, Boubacar Boris et al., *L'Europe, vues d'Afrique*, Bamako, le Figuier, Paris, Le Cavalier Bleu Editions., 2004.

⁴ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *op. cit.*

Echecs

Les diverses représentations de l'Autre sont surtout remarquables dans leurs incapacités à en donner une image fidèle. Il leur est le plus souvent reproché de produire des images qui contribuent à déshumaniser l'Autre. Les études sur les motifs de cette déshumanisation sont suffisamment nombreuses pour qu'il soit nécessaire d'y revenir¹. Il faut néanmoins noter que la déshumanisation intervient également dans les représentations « positives », celles qui célèbrent l'Autre. Bien qu'elles se veulent être une protestation contre l'imagerie négative, elles n'en sont pas moins problématiques. Elles participent au même titre du processus qui conduit vers une essentialisation de l'Autre. Elles sont également un refus de voir l'Autre en situation, tel qu'il se construit ; un refus plus sournois dans la mesure où il semble d'emblée imperméable à toute contestation. Car comme Betty Rouanet le fait remarquer,

« Il est désormais bien plus dur de lutter contre les admirateurs de la félicité rustique, de l'équilibre et de la sagesse simple des peuples noirs, expliquant du haut de leur civilisation industrielle que ni le progrès, ni l'argent ne font le bonheur, que de remettre à sa place un individu tenant des propos ouvertement racistes². »

Représentations négatives et « positives » se rejoignent donc dans le processus d'essentialisation. Il en résulte dans les deux cas une image figée, l'Autre étant condamné à rester éternellement le même, quelles que soient ses expériences historiques, sociales... Ainsi l'Africain, qu'il soit citadin, rural, politicien, artisan sera décrit comme pétri de cette félicité rustique, de cette sagesse simple. Est-ce à dire que les représentations de l'Autre échouent à se renouveler ? Certes non, une preuve en est que la littérature coloniale conteste la représentation de l'Autre telle que définie par la littérature exotique. Les mouvements migratoires par exemple apportent aujourd'hui des motifs nouveaux à la représentation de l'Autre dont l'un des plus significatifs est celui de la peur. Néanmoins, si renouvellement il y a, il se fait dans la perdurance de grandes lignes directrices. L'image du Noir oscille ainsi entre deux pôles. Il est le maudit frappé de la malédiction de Cham comme il peut être l'être édénique qui a su rester proche de la nature. Quant au Blanc, il est décrit tantôt comme étant à l'origine de tous les maux africains, tantôt comme la promesse d'un eldorado. Georges, un personnage de Mongo

¹ Voir entre autres Ada Martinkus-Zemp, *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*

² Betty Rouanet, *L'Image de l'Afrique dans la littérature française entre 1980 et 1990*, thèse de doctorat sous la direction de Bernard Mouralis, université de Cergy Pontoise, 1996.

Beti¹ illustre tout à fait les pôles opposés de la représentation du Blanc. Certains des personnages africains qu'il est amené à rencontrer ne cachent pas leur hostilité à son égard, ils n'ont de cesse de lui rappeler que le système colonial n'est plus. En même temps, ils n'ont que révérence pour son portefeuille qu'ils ne peuvent imaginer autrement que bien garni.

Les lignes directrices perdurent d'autant mieux qu'elles sont le lieu d'une résistance tenace à toute tentative de démenti. Tout individu qui refuse de correspondre à l'imagerie dans laquelle il est rangé est systématiquement rejeté. Il est ignoré sinon méprisé :

« Mais aux carrefours où à présent, elles osent virevolter, s'attarder en vue des garçons, les filles, les femmes, ont renié ce qui les rendaient invulnérables : leur façon de se vêtir en accord plénier avec la beauté de la mer et du soleil, parure de fiançailles avec l'éternité. [...] Les voilà fagotées et promises du même coup à la dignité de petites ouvrières, de simples serveuses, de banales passantes, dont la démarche même s'est aveulée². »

Ainsi parce qu'elles ont adopté un vêtement de type européen, ces femmes auraient trahi leur racine, renié leur être profond. La narratrice n'accepte pas qu'elles ne jouent plus le rôle qu'elle attend d'elle, qu'elles n'entretiennent plus ses fantasmes d'invulnérabilité. Dans *Bleu-Blanc-Rouge*³, c'est sur un autre rôle qu'insiste le narrateur, celui de jouer le nanti auquel est confronté tout Africain de retour d'Europe sous peine d'être pris pour un menteur. Il n'est pas permis de mettre à mal l'image de l'eldorado occidental. C'est également contre l'obligation à tenir un rôle que s'insurge Perceval Everett à travers *Effacement*. Il met en scène un auteur que le succès fuit pour la simple raison que ses romans ne s'inscrivent pas dans le paradigme des écrits noirs américains :

« C'est toujours le même truc, tu n'es pas assez noir, me répétait mon agent. [...] — Et alors, pour leur faire plaisir, il faut que mes personnages peignent leurs afros et qu'on les traite de négros ?
— Ça ne leur ferait pas de mal⁴. »

Si le personnage de Perceval Everett entend ne pas rentrer dans le moule, force est de constater que bien souvent les représentations stéréotypées sont intériorisées par « leurs victimes ». Il s'agit alors pour elles de correspondre le mieux possible aux images qui prétendent les décrire. Elles participent ainsi à la résistance des stéréotypes

¹ Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, Julliard, 1999.

² Simone Jacquemard, *Lalla Zahra*, Paris, Seuil, 1983 ; citée par Betty Rouanet, *op. cit.*, p. 44.

³ Alain Mabanckou, *Bleu-Blanc-Rouge*, Paris, Présence africaine, 1998.

⁴ Perceval Everett, *Effacement*, Paris, Actes Sud, 2004, p. 74.

et clichés, résistance dont les conséquences ne sont pourtant pas négligeables. Elle est responsable du fait que l'Autre, quel qu'il soit, continue d'être défini à travers un regard qui l'essentialise. Elle favorise les communautarismes. Elle constitue un échec à toute tentative de dépassement des différences.

Raisons des échecs

Les raisons des échecs à dire l'Autre, sont sans doute multiples. Il y a d'abord ce regard qui glisse, qui ne prend pas le temps de s'attarder, de bien voir l'Autre quand il ne l'ignore pas simplement. Dans ces conditions toute connaissance objective de l'Autre est exclue dans la mesure où l'Autre est d'emblée diminué :

« Et quand l'homme blanc vient, embrassant la foule d'un regard de dieu,
A la tourbe des esclaves soumis pose l'éternelle question :
— Il n'y a personne ?
— C'est-à-dire ?
— Un Blanc¹ ! »

Pourtant un regard davantage objectif, ne suffirait pas non plus à dire l'Autre dans sa vérité :

« Toutefois la lucidité dont font preuve les observateurs africains, même si elle est parfois très pénétrante, n'échappe pas non plus aux lois de la formation des images littéraires qui peuvent se résumer en trois grandes tendances : tendance à la schématisation, à la globalisation et au fixisme². »

La remarque de Jacques Chevrier laisse entendre que les raisons des échecs à dire l'Autre sont intrinsèques au processus même de la formation des images qui prétendent le décrire. L'image est de ce fait condamnée à être lacunaire. Cette donnée qui mérite qu'on s'y attarde, ne doit pourtant pas laisser perdre de vue une fonction importante de l'image qui est donnée de l'Autre. Elle présente en effet l'avantage de donner de certaines situations une vision accommodante. Ainsi en est-il du contexte colonial. Chacun sait le rôle qui a été celui de la déshumanisation de l'Autre dans la

¹ Bernard Dadié, *La Ronde des jours*, cité par Jacques Chevrier, *op. cit.*, p. 10.

² *Ibidem*, p. 202.

justification de l'entreprise coloniale. Elle a, entre autres, permis de développer le thème de la mission civilisatrice. Elle a aidé à atténuer les problèmes de conscience que l'entreprise coloniale ne pouvait manquer de soulever. Le mythe de Cham a ainsi été prétexte à invalider l'incompatibilité qu'il pouvait y avoir entre raison chrétienne et besoins coloniaux, comme il avait dans un premier temps permis de justifier la mise en esclavage des Noirs.

L'image que les Africains se sont formée des Occidentaux n'a pas non plus manqué d'être fonctionnelle. Elle a pu rendre « acceptable » la domination des Blancs. C'est du moins ce qui apparaît lorsque sont étudiés les mythes d'origine. D'après Jacques Chevrier qui s'appuie sur les travaux de Veronika Gorög-Karady¹, ces mythes peuvent être classés en deux catégories, selon qu'ils expliquent la domination des Blancs par un accident, un arbitraire divin ou alors par une faute commise par les ancêtres. Dans les deux cas l'origine de la domination revêt une forte connotation essentialiste. Les mythes posent la domination comme allant de soi, imposée dès les origines. Ils excluent donc toute analyse de situation, partant l'idée d'une responsabilité directe des dominés.

La fuite des responsabilités se retrouve donc aussi bien chez les Africains que chez les Occidentaux. Il s'agit pour chacun de se convaincre et de convaincre de la véracité de représentations qu'il sait même inconsciemment fausses et cela dans le but de mieux supporter une situation qui dérange. Aujourd'hui que ces représentations sont dénoncées, un moyen de fuite persiste dans le rire, un rire qui empêche une totale dissection des représentations de l'Autre qui, de ce fait, conservent dans une certaine mesure, leurs fonctionnalités. C'est cette fonction du rire que Frantz Fanon dénonçait déjà dans *Peau noire, masques Blancs*, notamment à travers l'épisode bien connu des ancêtres gaulois :

« Comme dans beaucoup de circonstances, c'est le sourire que l'on provoque quand on rapporte ce trait de l'enseignement en Martinique. On veut bien constater le caractère comique de la chose, mais on ne parle pas de ses circonstances lointaines. Or ce sont elles qui importent, puisque c'est à partir de trois ou quatre de ces phrases que s'élabore la vision du monde chez le jeune Antillais². »

¹ Veronika Gorög-Karady, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine*, Paris, Salif, 1976.

² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1968, p. 140.

Pour revenir aux raisons intrinsèques au processus de formation de l'image de l'Autre, le cas de l'anthropologie est intéressant, qui a été décriée dans sa capacité à décrire l'Autre. La critique portait notamment sur la distance qui séparait le chercheur de son objet. Mais il s'avère bien vite que lutter contre cette distance ne suffit, qu'il n'est par exemple pas garanti qu'un anthropologue africain réussirait mieux que son collègue occidental dans l'étude d'une société africaine :

« Mais tout ne serait pas résolu pour autant car cette science enfin autochtone risquerait alors d'apparaître crûment pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une rhétorique de la nomination et du classement, qui par là même n'est guère susceptible de conduire à une élucidation du réel¹. »

L'anthropologie est ainsi discréditée indépendamment de l'origine du chercheur. Ce discrédit est la preuve des difficultés qu'il y a non seulement à connaître l'Autre mais également à se connaître soi-même. Ainsi, l'échec à connaître l'Autre n'est pas seulement le résultat d'une mauvaise volonté des producteurs de discours. Il s'explique aussi par les limites intrinsèques aux moyens de connaissance de l'homme. Ce qui conduit à l'hypothèse selon laquelle l'homme est indicible ou tout simplement qu'il n'a pas besoin d'être dit. C'est en ce sens que Edouard Glissant parle de droit à l'opacité.

2) L'Autre, une catégorie contestée

L'Autre et le métissage

Le couple « Je / Autre » laisse entendre que la distance qui sépare les deux entités est incommensurable. Il est lieu d'exclusion. « Je » voit l'Autre dans une relation hiérarchisante qui conduit au mépris, ajoute à l'incommensurabilité et introduit aux notions de pureté, d'unicité. La contestation de la catégorie de l'Autre vise à briser cette idée d'incommensurabilité, ce fantasme de pureté, notamment en introduisant l'idée de métissage. La contestation se décline néanmoins en plusieurs phases qui varient selon le contexte, selon les relations qui lient un Je à un Autre. Dans un premier temps, elle vise surtout à lutter contre le mépris que « Je » estime légitime d'avoir pour l'Autre. Viennent ensuite la négation de tout rapport hiérarchique, puis l'affirmation que « Je » et

¹ Bernard Muralis, *L'Europe, l'Afrique, la folie*, Présence africaine, 1993, p. 209.

« Autre » sont liés par des rapports de métissage. La lutte contre le mépris et les rapports de hiérarchie sont surtout visibles dans un contexte de domination marquée tel que ceux de l'esclavage ou encore de la colonisation. Les théories du métissage cherchent davantage à assurer les conditions d'une coexistence pacifique et équitable dans un contexte souvent extérieur aux luttes d'émancipation. Les différentes phases ne semblent pas pour autant obéir à un ordre chronologique strict. Ainsi le cosmopolitisme qui par certains points se rapproche des théories du métissage trouve son origine à l'époque d'Alexandre le Grand qui prônait le mariage entre les différents peuples de son empire et rêvait de former des citoyens du monde. Néanmoins il est à noter qu'il est tout à fait possible de s'insurger contre le mépris contenu dans la définition de l'Autre tout en acceptant, voire en défendant l'idée d'une hiérarchie entre les peuples. La contestation se limite alors à réclamer un sort plus doux, à défendre la cause des opprimés sans chercher à remettre en cause le système répressif. Une prise de position en faveur de l'Autre peut donc s'avérer être sujette à caution. L'exemple de Las Casas est significatif à cet égard qui, en 1530 propose d'asservir les Noirs pour épargner les Indiens décimés par la pénétration européenne et ses exigences. Il faut cependant noter que Las Casas fera sa propre critique vers 1560¹.

Le fait est que l'idée d'une hiérarchie des peuples était encore si tenace qu'elle trouvera même crédit chez des personnalités telles que Victor Hugo, fervent adepte du thème de la mission civilisatrice². L'idée de la hiérarchie repose sur une définition raciale des peuples selon laquelle le niveau de civilisation se mesurerait à l'échelle de la race. L'Autre est inférieur du seul fait qu'il appartient à une race autre que blanche. Parmi les auteurs qui vont contester cette définition raciale, se trouve Michel Leiris qui en 1951, donne *Race et civilisation*³. Dans cette étude commandée par l'UNESCO dans le cadre de la lutte contre le racisme, Michel Leiris démonte le concept de race et nie tout rapport entre race et valeur intellectuelle. Pour lui, la culture d'une société est davantage déterminée par son histoire. Afin de mieux contester la dimension hiérarchique contenue dans la définition de l'Autre, il introduit l'idée de métissage culturel : toute culture s'étant constituée à partir d'emprunts à d'autres cultures, selon

¹ Voir Carmen Bernand, « Impérialismes ibériques », p. 147, dans Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme : XVIe – XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 137-179.

² Voir Marcel Merle, « L'anticolonialisme », p. 633, dans Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme*, op. cit., p. 612-645.

³ Michel Leiris, « Race et civilisation » dans *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1988.

des priorités qui diffèrent d'une culture à l'autre, il devient vain de chercher à établir une hiérarchie des cultures.

La Négritude participe également de cette contestation de la supériorité de la culture occidentale. Elle est l'affirmation que la culture noire n'a pas à rougir. Pour les tenants de la Négritude, les deux cultures se valent, malgré des rapports différents au monde. Selon le mot de Senghor, si la raison est hellène, l'émotion est nègre¹ ; cette émotion qui comme mode de connaissance, n'a rien à envier à la raison cartésienne :

« "Je pense donc je suis" écrivait Descartes. La remarque en a déjà été faite, on pense toujours quelque chose. Le Nègro-africain pourrait dire " Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis " Or danser, c'est créer, surtout lorsque la danse est d'amour. C'est en tout cas le meilleur mode de connaissance². »

Le passage pourrait laisser penser que Senghor se livre lui aussi à une hiérarchisation des cultures, affirme la suprématie de la culture négro-africaine. Cette lecture n'est sans doute pas la plus pertinente. En effet, il ne s'agit pas tant de dire la suprématie de la culture négro-africaine que de nier son infériorité. La Négritude s'inscrit là dans le cadre d'un relativisme culturel, comme contestation d'un ethnocentrisme d'origine occidentale. En ce sens, il faut rappeler que la Négritude est l'affirmation que la culture négro-africaine, de même que toute autre culture, peut légitimement prétendre participer à la civilisation de l'universel au même titre que la culture occidentale :

« Il fallait d'abord, combattre avec vigueur, mordre d'une dent dure, pour se faire une place au soleil. Devant les préjugés des uns, les lâchetés des autres, les railleries, il fallait frapper fort, pour faire admettre notre culture au banquet de l'universel, [...] Désormais, on pouvait considérer le combat comme gagné. [...] Cette victoire, parce que telle, nous rendait, de ce fait, encore plus ouverts à tous les apports, à tous les dialogues³. »

Ainsi, une fois la culture négro-africaine reconnue, légitimée, la Négritude dépasse le cadre du relativisme culturel, pour atteindre à une invitation à l'échange. Senghor en appelle alors à une civilisation du donner et du recevoir. De fait, le contexte a changé. Les indépendances sont acquises. Le monde ne se lit plus à travers un impérialisme de

¹ Pour une synthèse détaillée de la relation entre émotion et connaissance du monde telle que définie par Senghor, voir Bernard Mouralis, « L'image de la culture négro-africaine chez Senghor » dans *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984, p. 180-188. Voir également Romuald Fonkoua, « L'Afrique en khâgne », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, p. 130-175. L'article de Fonkoua met en évidence les stratégies d'écriture de Senghor et la genèse de sa pensée.

² Léopold Sédar Senghor « Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine » ; cité par Bernard Mouralis, *op. cit.*, 1984, p. 183.

³ Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 91 et 96.

type colonial. Des nations égales en droit cherchent le moyen de coexister en paix, des concepts tels que celui de l'identité prennent de l'importance, avec eux, les théories du métissage.

Un retour sur l'anecdote à propos des ancêtres gaulois aide à mieux percevoir la réalité du changement de contexte. Une époque qui a vu l'Autre contester que ses ancêtres furent gaulois avec notamment la réactualisation des épopées de Chaka Zulu et autres Soundiata, a succédé à une époque pendant laquelle l'Autre s'est vu imposer les Gaulois pour ancêtres. Vient ensuite une époque pendant laquelle, reconnaissant les mérites du métissage culturel, l'Autre (mais le terme fait-il encore sens ?) en vient à revendiquer de lui-même les Gaulois pour ancêtres. Il suffit de lire Henri Lopes pour s'en convaincre :

« Au temps de la lutte coloniale et au cours des premières années de la construction nationale, je me faisais un point d'honneur de brûler les livres d'histoires qui prétendaient que mes ancêtres étaient les Gaulois.
Aujourd'hui, je proclame que tout bien considéré, à côté de mes ancêtres bantous, je possède aussi des ancêtres gaulois. Mieux, je les revendique. Il ne s'agit évidemment pas de Vercingétorix, mais d'Homère, de Platon, d'Ovide, de Montaigne, de Montesquieu, de Voltaire, de Jean-Jacques Rousseau, de Flaubert, de Goethe, de Heine, de Shakespeare, de Rainer Maria Rilke, de Proust, de Camus, mais je m'essouffle et j'en oublie¹. »

L'héritage revendiqué ici est avant tout culturel et plus précisément littéraire. Henri Lopes nie ainsi que l'héritage culturel d'un artiste soit exclusivement national, partant, il dénonce tout fantasme d'une littérature enfermée dans des limites géographiques et donnée comme spécifique. C'est donc l'idée même de pureté, d'incommensurabilité qui est combattue dans une invitation à reconnaître toute création comme étant redevable à un héritage pluriculturel. Il ne saurait en être autrement dans la mesure où tout individu est pluriel dans son identité même :

« De fait, je me réclame non d'une, mais de trois appartenances. Trois pour faciliter ma présentation, car mille serait plus juste. Disons pour ne pas nous perdre dans un débat oiseux, que je regroupe mes milles et une identités en trois catégories². »

Amin Maalouf dans *Les Identités meurtrières*, se prononce également pour la multiappartenance. Sa réflexion porte plus précisément, sur la menace que le concept d'identité représente pour la coexistence des peuples lorsqu'il est défini en terme de

¹ Henri Lopes, *Ma Grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2003, p. 16.

² *Ibidem*, p. 11.

pureté, d'incommensurabilité. L'identité ne manque pas alors d'être le lieu d'antagonisme, de tensions pouvant aboutir à des situations extrêmes comme ce fut le cas dans les Balkans ou encore au Rwanda, chacun cherchant à défendre contre l'Autre l'intégrité de ce qu'il définit comme étant son appartenance identitaire. Le risque est d'autant plus grand que dans le contexte de la mondialisation, l'intégrité identitaire se sent menacée par la pénétration d'identités autres. Il s'ensuit bien souvent un repli identitaire qui se traduit par l'affirmation et la défense farouche des différences. Pour Amin Maalouf, la solution contre le repli identitaire passe d'abord par la reconnaissance que toute identité est multiple. Mais cette reconnaissance ne suffit pas, encore faut-il accepter chacune de ses appartenances identitaires et les assumer pleinement :

« Un homme de mère serbe et de père croate, s'il parvient à assumer sa double appartenance, ne prendra jamais part à aucun massacre ethnique, à aucune " purification " ¹. »

L'identité étant multiappartenance assumée, il n'est plus possible de définir l'Autre en termes méprisables, ni hiérarchisants, dans la mesure où l'Autre contient un peu du « Je » et réciproquement. Les catégories de l'Autre et du « Je » sont fragilisées, les frontières sont brouillées. Edouard Glissant va plus loin, qui à travers le concept de *l'étant* disqualifie complètement le couple « Je / Autre ».

De l'être à l'étant

Les différentes théories qui ont conduit de la négation des hiérarchies à l'affirmation du métissage, ne sont pas sans présenter des limites. C'est ainsi que Edouard Glissant leur reproche notamment d'avoir été réfléchies à travers le prisme du concept de l'être. De ce fait, elles participent de la prétention à donner de l'homme une vérité universelle. Elles sont donc sources de généralisation et de fixisme qui sont une

¹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelles, 1998, p. 45.

L'argument d'Amin Maalouf semble contenir son contre argument : s'il est concevable qu'un tel homme ne se retournera ni contre un Serbe, ni contre un Croate, qu'en sera-t-il lorsqu'il se trouvera face à un Bosniaque? Le fait est que la multiappartenance lorsqu'elle est assumée, annule sans doute toute idée de hiérarchie entre les appartenances dont l'on se réclame. Mais il n'est pas certain que le danger ne persiste pas, que les appartenances qui n'interpellent pas directement ne peuvent être regardées à travers un barème. Surtout la multiappartenance implique encore la taxinomie, même si celle-ci est rendue plus complexe.

tentation du même. Elles supposent en effet l'assimilation ou l'annihilation de tout élément qui entrerait en contradiction avec cette vérité présentée comme universelle.

Le concept de l'être est pourvoyeur de fondamentalismes et autres sectarismes. Pour cette raison, Edouard Glissant lui préfère *l'étant* qui échappe à la prétention de définir l'homme. Et pour cause, *l'étant* tel qu'il apparaît dans la pensée glissantienne en est perpétuelle construction. Il relève de la poétique de la Relation.

Il faut pour approcher la Relation, revenir dans un premier temps sur l'expérience historique des Caraïbes, sur la créolisation. Le peuplement des Caraïbes est complexe. Il faut compter les colons européens, ceux des autochtones qui ont survécu à la pénétration européenne, les Africains déplacés dans le cadre de la traite... Mais si les colons ont voyagé avec leurs cultures, leurs langues et ont pu les conserver, cela n'a pas été le cas en ce qui concerne les Africains. Le bateau négrier, les plantations sont des lieux de séparation des communautés, des lieux où langues et cultures africaines disparaissent. Il n'est pas laissé aux Africains, l'occasion de conserver intact un héritage culturel. Ceux-ci n'ont alors pas d'autres alternatives que de se reconstituer avec des bribes de souvenirs, des traces, avec des emprunts aux autres cultures aussi. Les résultants sont inattendus, imprévisibles. C'est ainsi que les Caraïbes se créolisent non seulement dans la langue mais aussi dans la culture. Edouard Glissant insiste sur l'importance de la trace et de l'imprédictibilité dans les modalités de la rencontre des cultures, sur l'équivalence des valeurs aussi. Sans équivalence des valeurs, la créolisation s'accomplit dans l'amer : il importe que les cultures mises en contact ne soient pas hiérarchisées. Or dans l'expérience des Caraïbes, les traces de la culture africaine ont été infériorisées. La fonctionnalité de mouvements tels que celui de la Négritude ou encore de la Renaissance de Harlem apparaît là. Ils ont contribué à réhabiliter les traces issues de la culture africaine.

Edouard Glissant oppose la pensée de la trace à la pensée atavique¹. La pensée atavique est celle des cultures enracinées dans une expérience de mythe fondateur qui les rattache à un territoire. Pour la communauté qui se réclame du mythe fondateur, le territoire est acquis de façon légitime au moment de « l'épisode historique » relaté dans le mythe. Il est ensuite transmis par filiation. La communauté considère que son identité est enracinée profondément dans ce territoire. Edouard Glissant parle d'identité racine.

¹ La pensée de la trace est également dite composite ou archipélique; de même, la pensée atavique se décline également en pensée du système ou pensée continentale.

Le mythe fondateur ne contient pas seulement l'idée d'un territoire légitime, il est le lieu d'une vérité universelle. La communauté a le devoir de défendre cette vérité, de la transmettre, d'élargir son champ de réception, de l'imposer à d'autres. C'est la raison pour laquelle il n'est pas surprenant qu'expansion territoriale et mission civilisatrice aillent souvent de pair.

La pensée de la trace est la récusation de la pensée atavique. Au territoire, elle oppose le lieu, à l'identité racine, l'identité rhizome. Le rhizome, contrairement à la racine n'est pas exclusif, ne ramène pas tout à lui. Le rhizome est rencontre, il forme réseau, il s'enrichit des autres qu'il contribue lui aussi à enrichir. Le lieu n'est pas immobile comme le territoire qui n'admet que le seul mouvement de l'expansion. Le lieu « s'agrandit de son centre irréductible, tout autant que de ses bordures incalculables¹ ». La pensée de la trace ne prétend pas détenir une vérité universelle, elle est pensée de l'ouverture, du changement dans l'échange. Elle est pensée sans laquelle il n'y a pas de créolisation possible.

Une autre condition de la créolisation est l'imprédictibilité. Le résultat de la rencontre des cultures n'est pas connaissable, c'est ce qui distingue la créolisation des différentes expériences de métissage. Le métissage reste redevable au concept de l'être et ce, même dans sa forme qui semble la plus proche de l'expérience de la créolisation, à savoir la créolité. Les deux notions ne se confondent pas exactement, même si les tenants de la créolité² reconnaissent une dette envers Edouard Glissant qui ne mésestime pas non plus leurs apports. Cependant, la créolité semble tendre vers la pensée atavique. Elle se cherche une légitimité, comme si son but non avoué était de se débarrasser du poids de la bâtardise. La créolité tend vers l'affirmation d'une vérité ontologique, elle échoue à reconnaître pleinement le principe de l'imprédictibilité :

« Si ce concept [celui de la créolité] recouvre ni plus ni moins, cela qui motive les créolisations, il propose par ailleurs deux extensions. Le premier ouvrirait sur un champ ethnoculturel élargi, des Antilles à l'océan Indien. Mais ces sortes de variations ne paraissent pas déterminantes, tant est grande la vitesse de leurs changements dans la Relation. La seconde serait une visée à l'être. Mais c'est là un recul par rapport à la fonctionnalité des créolisations. Nous ne proposons pas de l'être, ni des modèles d'humanité. Ce qui nous porte n'est pas la définition de nos identités, mais aussi leur relation à tout le possible³. »

¹ Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p.60.

² Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël, *In Praise of Creoleness ; Eloge de la créolité*, trad. Taleb-Khyar, Bouya, Mohamed, [Edition bilingue], Paris, Gallimard, 1993.

³ Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 103.

L'échec à reconnaître pleinement l'imprévisibilité des contacts de culture disqualifie la créolité et autres métissages. Il empêche que soit entrevue la complexité de la réalité du chaos-monde. Selon Edouard Glissant, le chaos-monde, dont les contacts de culture dans les Caraïbes ont donné un aperçu, est :

« Le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde contemporaine.[...]Il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting pot*, par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée¹. »

Ce qui caractérise le chaos-monde, c'est d'abord l'abolition du temps et de l'espace, ensuite, le fait que l'on en ait conscience. Les contacts entre les cultures avaient pour habitude de se produire dans une plage temporelle importante qui les rendait imperceptibles. Aujourd'hui, ils sont immédiats, chaque lieu est, de façon consciente, directement et instantanément relié à la totalité-monde. La créolisation ne se limite plus aux Caraïbes. Elle se réalise partout. De fait, il en a toujours été ainsi. Seulement, l'immensité des plages temporelles empêchait que cela soit perceptible. Mais le chaos-monde ne peut plus être méconnu.

Il faut revenir sur l'expression même de « chaos-monde » et insister sur le fait que le chaos-monde tel que défini par Edouard Glissant ne saurait en aucun cas être chaotique, ni même catastrophique. Cela n'implique pas pour autant que le chaos-monde soit idéal. Il est simplement la réalité des contacts, des échanges sans qu'il ne contienne de jugement de valeur. Il est le lieu de la Relation comme les Caraïbes ont été celui de la créolisation.

La Relation qui est introduite par la créolisation ne se laisse pas facilement définir, elle demande à être pressentie. Elle sollicite l'imaginaire. Elle permet le contact avec le tout, sans qu'il y ait hiérarchisation. Elle propose que les avantages et les inconvénients de l'échange soient sublimés. Elle met en présence avec la totalité-monde. Le concept de multilinguisme qui est une résultante de la Relation permet d'en mieux saisir le processus :

« Je répète que le multilinguisme ne suppose pas la coexistence des langues ni la connaissance de plusieurs langues mais la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne². »

¹ Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p.82.

² Edouard Glissant, *op. cit.*, 1996, p. 41.

La Relation réalise le Tout-Monde, un monde qui change et échange, sans se perdre dans l'uniformisation, dans la généralisation, un monde non de l'être mais de l'étant :

« La créolisation est le non-Etre enfin en acte : enfin le sentiment que la résolution des identités n'est pas pour le bout du petit matin. Que la Relation, cette résultante en contact et en procès, change et échange, sans vous perdre ni vous dénaturer.¹ »

Avec la Relation, la catégorie de l'Autre n'a plus lieu d'être, puisque le concept de l'être qui le contient est lui-même disqualifié. Taxinomie et autres énonciations de vérité universelle s'évanouissent. L'étant, c'est le droit à l'opacité. La Relation introduit ainsi aux conditions d'une coexistence non problématique des peuples, sans les limites propres aux solutions liées aux théories du métissage :

« Je puis concevoir l'opacité de l'autre pour moi, sans que je lui reproche mon opacité pour lui. Il ne m'est pas nécessaire que je le " comprenne ", pour me sentir solidaire de lui, pour bâtir avec lui, pour aimer ce qu'il fait. Il ne m'est pas nécessaire de tenter de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le " faire " à mon image². »

3) La réaffirmation de la catégorie de l'Autre

La peur de l'Autre

Parallèlement aux théories qui conduisent à la disqualification de la catégorie de l'Autre et appellent à une coexistence non conflictuelle des peuples, persiste une imagerie qui tend au contraire à réaffirmer les différences. Paradoxalement, elle se nourrit en partie du même constat de la réduction de la plage temporelle dans laquelle se déroulent les contacts culturels. Seulement, la réduction de la plage temporelle n'apparaît pas ici propice à la Relation, elle inquiète : elle est la preuve flagrante que l'Autre ne peut plus être réduit au rôle de simple objet. Dans ces conditions, l'illusion d'avoir la prérogative de l'action n'est plus entretenue. L'Autre n'est plus immobile, il refuse de correspondre à l'imagerie fixe qui en est donnée. Il devient impossible d'ignorer qu'il est en perpétuel mouvement et c'est ce mouvement qui inquiète. Il inquiète parce qu'il est surtout perçu dans ses formes les plus visibles que sont le

¹ Edouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 238.

² Edouard Glissant, *op. cit.*, 1990, p. 207.

terrorisme et l'immigration. Il en résulte une peur de l'Autre qui confine à une forme de paranoïa. L'Autre est perçu comme une menace pour l'intégrité identitaire mais aussi pour la sécurité.

La paranoïa est d'autant plus grande que des événements nourrissent la peur du terrorisme. Il suffit de penser au 11 septembre. La suspicion amène à jeter un regard différent sur l'immigration. L'imagerie qui lie immigration, économie et chômage est bien connue¹. Elle informe en partie les politiques migratoires. S'affirme parallèlement une imagerie qui voit l'immigration en termes d'envahissement et de risque de submersion. Avec elle, ressurgissent les fantasmes de pureté, les peurs de la contamination. Sur un plan plus politique, cette imagerie pose la question de la loyauté qui n'est pas sans nourrir la peur de l'Autre : vers lequel du pays d'accueil ou du pays d'origine, ira l'allégeance des immigrés?

La méfiance envers l'Autre est loin d'être l'apanage de l'Occident. L'imagerie qui dépeint l'Occident comme la source de tous les maux s'accentue. Certains n'hésitent pas ainsi à voir dans le VIH, une arme biologique utilisée par l'Occident pour lutter contre la menace que représenterait l'essor démographique des non Occidentaux, particulièrement des Africains.²

Quoi qu'il en soit, la peur du voisin, quel qu'il soit, est le prétexte d'une réaffirmation de la catégorie de l'Autre, réaffirmation qui chez Huntington, passe par sa redéfinition en termes civilisationnels.

¹ Voir notamment Emmanuelle Bribosia, Andrea Rea (dir), *Les Nouvelles migrations, un enjeu européen*, Editions Complexe, 2002.

² Voir notamment Atsutsé Kokouvi Agbobli, *Le Monde et le destin des Africains : Les enjeux mondiaux de puissance*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 200.

Du reste, l'incertitude persiste sur les origines du VIH. Edward Hooper a développé la thèse de la transmission à partir du vaccin contre la poliomyélite administré au Zaïre dans les années 1950, vaccin à base de cellules de chimpanzés infectés par le VIS (virus de l'immunodéficience simienne). (Edward Hooper, *The River : A journey back to the source of the VIH and AIDS*, London, Penguin, 2000). La thèse de Hooper est elle-même contredite par des chercheurs qui datent l'apparition du virus au Zaïre dans les années 1930.

L'Autre civilisationnel

La théorie de la différence civilisationnelle défendue par Huntington, trouve son point de départ principalement dans deux constats. Le premier est d'ordre sociétal. L'évolution des sociétés est telle que l'Occident ne peut plus prétendre être le seul sujet et réduire les autres sociétés en simples objets passifs. Huntington attire l'attention sur le fait que les sociétés non occidentales se modernisent alors que l'Occident entame une phase de déclin. Les rapports de force s'en trouvent modifiés au désavantage de l'Occident :

« En 1953, moins de 15% des Iraniens savaient lire et moins de 17% vivaient en ville. Kermit Roosevelt et la CIA étouffèrent alors facilement un soulèvement et restaurèrent le Shah sur son trône. En 1979, quand 50% des Iraniens savaient lire et écrire, et que 47% vivaient dans les villes, la puissance militaire américaine n'a pas pu empêcher que le Shah soit détrôné¹. »

Le second constat concerne la fin de la guerre froide. En ce sens, il est significatif que l'article de Huntington qui est à la base du livre, ait été publié au début des années 1990.² La fin de la guerre froide occasionne un vide : le monde ne peut plus être lu selon la traditionnelle dichotomie Est / Ouest. *Le Choc des civilisations* dont le titre originel est *The Clash of civilization and the remaking of world order* se veut être la nouvelle grille de lecture du monde. L'ouvrage prétend révéler les enjeux post guerre froide et renseigner sur les parties concernées. Huntington affirme que les enjeux ne sont plus idéologiques mais culturels. Avec la fin de la guerre froide, la politique ne se préoccupe plus de défendre les intérêts idéologiques ni économiques. Son but premier devient la valorisation de la culture. Dans ce contexte, l'Autre est celui dont la culture diffère. Il est défini en terme de civilisation.

La définition huntingtonienne de l'Autre obéit à un paradigme à la fois inclusif et exclusif avec regroupements par paliers culturels, le plus haut étant celui de la civilisation. A chaque nouveau palier, des parties qui s'excluaient au palier inférieur, se reconnaissent un fond culturel commun. Elles se regroupent et rejettent les parties qui ne partagent pas ce fond commun. Au-delà du palier civilisationnel, aucune

¹ Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order; Le choc des civilisations*, trad. Fidel, Jean-Luc, Joublain, Geneviève, Jorland, Patrice et al., Paris, Odile Jacob, 1997, p. 90.

² Samuel Huntington, "The clash of civilization ?" *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, été 1993, p. 22-49.

reconnaissance de fond commun n'est plus possible, seul le critère exclusif du paradigme reste opérationnel :

« La culture d'un village de l'Italie du Sud peut être différente de celle d'un village du Nord, mais tous deux ont en commun la culture italienne, laquelle les différencie des villages allemands. Des communautés européennes différentes à leur tour, partagent des traits culturels qui les distinguent des communautés chinoises ou hindoues. Toutefois, les Chinois, les Hindous, et les Occidentaux ne font pas partie d'une entité culturelle plus large. Ils forment des civilisations différentes. Une civilisation est ainsi le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle¹. »

Samuel Huntington énumère ainsi huit civilisations que tout semble distinguer : la civilisation chinoise, la civilisation japonaise, la civilisation hindoue, la civilisation musulmane, la civilisation occidentale, la civilisation de l'Amérique latine, la civilisation orthodoxe. La huitième serait la civilisation africaine, mais l'auteur émet une réserve sur sa réalité effective.

La classification huntingtonienne se caractérise toutefois par un flou définitionnel. Le concept même de civilisation n'est pas précis dans sa définition malgré les références faites à des auteurs tels que Durkheim :

« Civilisation et culture se réfèrent à la manière de vivre en général. Une civilisation est une culture au sens large. Pour Durkheim et Mauss, c'est " une sorte de milieu moral englobant un certain nombre de notions, chaque culture nationale n'étant qu'une forme particulière du tout "². »

Surtout les critères qui distingueraient les différentes civilisations entre elles n'apparaissent pas clairement. Il semble que Huntington s'appuie principalement sur le seul critère confessionnel. Le fait qu'une population se revendique de l'islam est pour lui une preuve suffisante de son appartenance à la civilisation musulmane. La civilisation chinoise quant à elle se caractériserait surtout par le confucianisme. Il en résulte que l'image de l'Autre telle que proposée par Huntington reste partielle et n'échappe pas au fixisme. Cela n'est guère surprenant si l'on considère que l'objectif de l'auteur n'est pas tant de faire connaître l'Autre que d'affirmer l'existence d'une communauté d'identité en Occident. En ce sens, l'Autre est réduit à un rôle de miroir à travers lequel l'Occident est appelé à prendre conscience de son identité. De fait, considérant le paradigme inclusif et exclusif qui informe la définition de l'Autre civilisationnel, il s'avère que le caractère exclusif reste le plus opératoire. L'exclusion

¹ Samuel Huntington, *op. cit.*, 1997, p. 40.

² *Ibidem*, p.38-39.

est maximale au niveau civilisationnel. D'après Huntington, il n'existe aucun lien entre les différentes civilisations. Il n'est pas non plus possible de passer d'une civilisation à une autre. Une nation qui se risquerait à vouloir changer de civilisation, deviendra tout au plus une « nation déchirée ». Ainsi en est-il de la Turquie qui tente vainement d'intégrer la civilisation occidentale :

« Les dirigeants qui ont l'orgueil de penser qu'ils peuvent refaçonner en profondeur la culture de leur société ne peuvent qu'échouer. Ils peuvent introduire chez eux des éléments de la culture occidentale, mais ils ne peuvent supprimer une fois pour toute ou éliminer le fond de leur culture indigène. [...] Ils produisent des pays déchirés, ils ne créent pas des sociétés occidentales¹. »

Si le processus exclusif est maximal entre civilisations, il est loin d'être négligeable à l'intérieur d'une civilisation. L'appartenance à une même civilisation ne garantit ni paix, ni coexistence égalitaire, ni absence de catégorisation. Des conflits nationaux, communautaires, ethniques, restent possibles. Par ailleurs comme l'indique la notion d'Etat phare, l'organisation civilisationnelle obéit à un ordre hiérarchique. D'après Huntington, l'Etat phare est celui autour duquel s'organise une civilisation ; ce qui suppose qu'il soit supérieur politiquement, militairement et culturellement. La notion d'Etat phare n'est pas exempte d'une idée de pureté culturelle, l'Etat phare étant considéré comme le haut lieu culturel de la civilisation considérée :

« Les civilisations ont en général un lieu au moins qui est considéré par leurs membres comme la source principale de la culture. Celle-ci est souvent située au sein de l'*Etat phare* ou des Etats phares de ladite civilisation, c'est-à-dire de l'Etat ou des Etats les plus puissants et les plus centraux d'un point de vue culturel². »

Le processus exclusif persiste donc au niveau civilisationnel. Il entraîne une fabrique de hiérarchie qui implique une coexistence inégalitaire avec risque de conflits. La définition de l'Autre civilisationnel est une tentative de juguler ce processus par fixation du besoin différentialiste sur l'Autre :

« Pendant une grande partie de leur histoire, les Américains ont défini leur société en opposition à l'Europe. [...] Cette supposée opposition entre l'Amérique et l'Europe résultait, dans une large mesure, au moins jusqu'à la fin du XIXe siècle, du fait que l'Amérique entretenait peu de contacts avec les civilisations non occidentales. Toutefois, dès que les Etats-Unis sont apparus sur la scène mondiale, le sentiment d'unité avec l'Europe s'est accru³. »

¹ *Ibidem*, p.168.

² *Ibidem*, p. 146.

³ *Ibidem*, p. 45-46.

L'unité si elle est atteinte, précise Huntington, reste fragile, d'où la nécessité de travailler à la cimenter. Il est significatif à cet égard, qu'alors même la définition des autres civilisations reste floue, l'auteur prenne en revanche le temps de s'attarder sur les critères qui d'après lui, distinguent la civilisation occidentale¹. Cette dernière bénéficie d'une attention particulière en tant que lieu du « Je », placé au centre de la grille qui donne le monde à lire en termes civilisationnels.

Outre la civilisation occidentale l'auteur revient souvent sur les civilisations chinoise et musulmane. La définition qu'il en donne reste floue et centrée sur le critère confessionnel. En revanche, le rôle qu'il leur attribue est précis. Elles sont destinées à être les principaux miroirs qui cimentent la conscience civilisationnelle de l'Occident. Elles sont les menaces contre lesquelles s'unir. La civilisation chinoise incarne plus particulièrement la menace économique. La croissance économique chinoise est telle que la Chine pourrait devenir la première puissance économique du XXI^e siècle, supplantant les pays occidentaux et le Japon. Selon Huntington, forte de son essor économique, la Chine ne manquera pas de prendre de l'assurance jusqu'à avoir la prétention d'affirmer l'universalité de la culture chinoise au détriment de la culture occidentale. Quant à la civilisation musulmane, elle incarnerait la menace démographique :

«Au maximum de son expansion territoriale dans les années vingt l'Occident dominait environ 40 millions de km² soit près de la moitié de la planète. En 1993, ce territoire n'était plus que de 20 millions de km². [...] Par contraste, le territoire occupé par les sociétés musulmanes est passé de 2,5 millions de km² en 1920 à plus de 15 en 1993. Des changements similaires ont lieu dans le contrôle des populations². »

L'expansionnisme musulman serait à considérer avec d'autant plus d'inquiétude que la population occidentale est vieillissante alors que la civilisation musulmane compte une majorité de jeunes qui gonfleraient les circuits terroristes, appelant au militantisme anti-occidental et au militarisme.

Par les menaces qu'elles représenteraient les civilisations chinoise et musulmane sont donc les ennemis désignés. Il devient primordial, de leur résister en renforçant la

¹ *Ibidem*, p. 70-74. Les critères retenus par l'auteur sont en l'occurrence : l'héritage classique, le catholicisme et le protestantisme, les langues européennes, la séparation des pouvoirs, l'Etat de droit, le pluralisme social, les corps intermédiaires, l'individualisme.

² *Ibidem*, p.88.

conscience du soi civilisationnel. Il s'agit pour Huntington de persuader l'Occident et plus particulièrement les Etats-Unis qu'il en est ainsi.

B) Imaginaires et mentalités

1) Changer les mentalités

La manière de se représenter l'Autre compte beaucoup. Elle informe en effet la marche du monde, les rapports de coexistence, les stratégies politiques notamment en matière d'immigration. Tout oppose les comportements de Samuel Huntington et de Edouard Glissant face à la catégorie de l'Autre. Avec sa théorie des civilisations, Huntington donne à voir l'Autre avec méfiance, comme un ennemi potentiel. Edouard Glissant prône en revanche une coexistence non conflictuelle qui invalide la catégorie de l'Autre et reconnaisse l'étant. Tous deux insistent sur l'urgence qu'il y a pour l'un à dépasser les limites des théories du métissage et entrer en Relation, pour l'autre, à ne plus être dupe de la solution multiculturaliste et prendre conscience du soi civilisationnel. En ce sens, chacun appelle à un changement des mentalités et travaille à le rendre effectif.

Le travail de Samuel Huntington

Huntington présente *Le Choc des civilisations* comme étant un ouvrage de géopolitique qu'il espère être « utile aux chercheurs et aux hommes politiques¹ ». L'ouvrage se veut destiné en priorité à une élite politique et intellectuelle. Il est un appel à l'union de l'Occident en tant que civilisation autour des Etats-Unis et de l'axe franco-allemand définis comme Etats phares. Cependant le lecteur se rend rapidement compte qu'il est davantage question des Etats-Unis. Si les civilisations chinoise et musulmane sont présentées comme étant des menaces potentielles pour l'Occident, elles le sont le plus souvent vis-à-vis des Etats-Unis. Dans le scénario de guerre civilisationnelle que

¹ *Ibidem*, p. 10.

l'auteur imagine à la fin de l'ouvrage, l'Amérique est le principal protagoniste occidental. Elle est en outre décrite comme étant la principale victime. De fait, si Huntington reconnaît l'axe franco-allemand comme représentant un Etat phare, le véritable leader reste pour lui les Etats-Unis :

« Même si l'Occident s'unit politiquement et économiquement, tout dépend de la réaffirmation par les Etats-Unis de leur identité en tant que nation occidentale et de la définition de leur rôle en tant que leader de la civilisation occidentale¹. »

Le Choc des civilisations appelle donc surtout à un ralliement de l'Occident derrière l'Amérique et à l'entière acceptation par cette dernière de son rôle de leader. L'élite à laquelle l'auteur s'adresse est avant tout américaine. C'est d'ailleurs ce qui apparaîtra de manière beaucoup plus explicite dans *Qui sommes nous ?*² L'auteur part alors du principe que le peuple américain partage ses idées. Il considère que le peuple a su rester nationaliste et qu'il n'y a pas à douter de son patriotisme, ce qui n'est pas le cas en ce qui concerne les élites. Par ailleurs, Samuel Huntington reprochait déjà, dans *Le Choc des civilisations*, à l'élite américaine de n'avoir pas saisi, contrairement à l'élite européenne, la nouvelle marche du monde :

« Les responsables européens ont attiré l'attention sur les choix culturels qui unissaient les peuples et ceux qui les divisaient. A l'opposé, l'élite américaine a été lente à accepter et à intégrer ces nouvelles données³. »

Il semble donc que l'objectif avoué de Samuel Huntington soit de convaincre l'élite occidentale, particulièrement américaine, de la nécessité à réorienter les stratégies politiques, et ce, à deux niveaux. Un premier niveau concerne la reconnaissance et le renforcement de l'Occident en tant que civilisation. Pour l'auteur, il devient urgent de travailler dans ce sens en intégrant notamment les « Etats occidentaux » que sont les républiques baltes (Estonie, Lettonie, Lituanie), la Slovénie et la Croatie. Il va de soi que la défense et la préservation des valeurs occidentales passent également par la prise de conscience de la menace que représentent l'expansionnisme musulman et l'affirmation chinoise⁴.

¹ *Ibidem*, p. 341.

² Samuel Huntington, *Who are we ? : The Challenges to America's National Identity; Qui sommes nous ? : Identité nationale et choc des cultures*, trad. Barbara Hochstet, Paris, Odile Jacob, 2004.

³ Samuel Huntington, *op. cit.*, 1997, p. 341.

⁴ Pour davantage de détails sur les mesures préconisées par Samuel Huntington en vue d'une préservation de l'Occident et d'un ralentissement de son déclin, voir Samuel Huntington, *op. cit.*, 1997, p. 345.

Le second niveau concerne l'importance de l'affirmation de l'identité nationale. L'auteur le souligne déjà dans les derniers chapitres de *Le Choc des civilisations*. Il développe dans *Qui sommes nous ?*, ouvrage entièrement consacré à la question de l'identité nationale américaine. Pour Huntington, l'identité américaine s'enracine dans l'héritage des colons anglo-protestants. De ce fait, les théories qui font de l'Amérique une terre d'immigration sont pour lui fausses. L'auteur affirme, qu'au contraire, le véritable héritage est celui des colons qui ont apporté avec eux les valeurs européennes, occidentales. Les immigrés qui sont arrivés par la suite ont trouvé une nation déjà modelée et se sont américanisés en adoptant les valeurs protestantes :

« Par conséquent, la thèse qui voudrait que les Américains soient contraints de choisir entre d'une part une identité ethnique blanche et WASP, et d'autre part, une identité civique abstraite et superficielle, déterminée par un engagement vis-à-vis de certains principes politiques, n'a aucune validité. Le noyau dur de leur identité est la culture créée par les colons et intégrée par des générations entières d'immigrants. C'est elle qui a donné naissance au Credo américain. Au cœur de cette culture, se trouve le protestantisme¹. »

Pour Huntington, c'est la fidélité patriotique envers cet héritage qui divise élite et peuple américains. D'une manière générale, les nations occidentales doivent cultiver davantage le sentiment national et défendre leur culture. L'auteur se montre ainsi favorable à une révision des politiques migratoires dans le sens du durcissement. Il appelle l'Europe à prendre des mesures à l'encontre de sa population musulmane qui d'après lui représente la principale menace culturelle. En ce qui concerne l'Amérique, la menace viendrait de la population hispanique qui refuse de s'intégrer et cherche à imposer une culture hispanique et une langue espagnole.

Selon Huntington, les identités nationales et civilisationnelle sont menacées en Occident et ne pas défendre les unes reviendrait à mettre l'autre en danger et réciproquement. Plus particulièrement, la civilisation occidentale est menacée si l'intégrité culturelle des Etats-Unis est ébranlée. Il y a donc urgence pour l'élite à réorienter ses choix identitaires, à cesser d'être dupe du multiculturalisme et du cosmopolitisme pour reconnaître l'héritage anglo-protestant et lui rester fidèle.

Huntington use principalement de trois stratégies pour convaincre de la vérité de ses thèses et pousser à une réorientation des choix identitaires. Il insiste sur le caractère

¹ Samuel Huntington, *op. cit.*, 2004, p. 70.

scientifique de son travail. Il fait preuve de rigueur rhétorique. Il sait utiliser à son profit la peur de l'Autre.

La caution scientifique dont il se réclame, Huntington la trouve tout d'abord dans son propre parcours. Les quatrièmes de couverture sont éloquentes à cet égard : professeur à Harvard, directeur de la revue *Foreign policy*, expert auprès du Conseil national américain sous Carter, témoignages de soutien de la part de personnalité telle que Henri Kissinger.

Samuel Huntington ne se contente pas d'avancer sa propre carrière comme preuve du sérieux de son travail. Son texte est parsemé de références à différents auteurs, ce qui lui donne de l'autorité et semble conférer une aura de véracité aux thèses qu'il défend. L'auteur n'oublie pas non plus de recourir à une série de données statistiques souvent accompagnées de graphiques et tableaux. Il montre ainsi qu'il n'invente rien et se contente d'analyser et d'interpréter des données qui sont par ailleurs minutieusement vérifiées par son équipe de recherche. Il insiste particulièrement sur cet aspect de son travail dans la section de *Qui sommes nous ?* consacrée aux remerciements¹. L'auteur prend donc garde à s'assurer que son travail ne puisse être accusé de manquer de rigueur scientifique.

La rigueur rhétorique dont il fait preuve est également remarquable. Son écriture ne manque ni de clarté, ni de simplicité. Il suffit de considérer les titres pour en être convaincu. Ils résument en effet parfaitement la pensée de l'auteur. Cela est particulièrement vrai des titres d'origine : *The Clash of civilization and the remaking of world order* et *Who are we? The challenges to America's national identity*.

Samuel Huntington s'emploie, pour plus de clarté, à faire avancer son argumentation étape par étape. Il n'hésite pas à revenir sur les mêmes arguments, à se répéter, de telle sorte que le lecteur bien souvent peut se passer de l'auteur pour tirer de lui-même les conclusions qui semblent s'imposer².

Samuel Huntington est en outre précautionneux. S'il assume le caractère patriotique de ses thèses, il prend garde de se distinguer des extrémistes. Sa définition

¹ Samuel Huntington, *op. cit.*, 2004, p. 395-397.

² D'aucuns pourront objecter que bien des auteurs usent du procédé de la répétition, dont Edouard Glissant. Et en effet, d'un ouvrage à l'autre, Glissant revient inlassablement sur les différents aspects de la poétique de la Relation. Mais si répétition il y a, les modalités ne sont pas les mêmes. Chez Huntington, la répétition s'apparente à une mise en condition. En revanche, la pensée de Edouard Glissant est une pensée qui se construit en même temps qu'elle se dit. Par conséquent, elle revient constamment sur elle-même pour se préciser, se compléter.

de l'identité invite à voir l'Autre en termes exclusifs, en ennemi potentiel mais le processus exclusif ne s'appuie pas sur des critères raciaux et Huntington prend garde à ne pas décrire les cultures autres qu'occidentales comme étant inférieures. La prise de précaution prend toute son ampleur dans le chapitre intitulé « Nativisme blanc¹ ». Le nativisme blanc aux Etats-Unis écrit-il, apparaît comme une réaction aux problèmes liés à l'immigration, mais aussi comme leur « réponse possible ». L'auteur dans la définition qu'il donne du mouvement s'ingénie à évacuer toute connotation péjorative et de nature à atteindre à la dignité de l'Autre. Ainsi, la présence du terme « blanc » ne signifierait pas exclusion des populations non blanches mais surtout affirmation de l'héritage anglo-protestant et réaction contre le refus de le reconnaître. Le nativisme blanc réagirait donc principalement contre les Hispaniques. L'auteur insiste en outre sur le fait que le nativisme blanc n'est pas à rapprocher de mouvements extrémistes tels que le Ku Klux Klan, « éternel groupe de haine raciale purement et exclusivement anti-Juifs et anti-Noirs² ». Cependant l'auteur se contredit lorsqu'il reconnaît que sont également visés, les Noirs qui « peuvent ne pas être perçus comme faisant véritablement partie de la société américaine³ ». Mis à part cette faute d'attention de l'auteur, le nativisme blanc est présenté comme un groupe acceptable, essentiellement sur la défensive face à des immigrés qui refusent l'intégration et menacent l'identité américaine. Les nativistes sont d'ailleurs pour la plupart, « cultivés et intelligents ». Il peut être intéressant de noter que l'auteur désigne toujours le groupe à la troisième personne. Rien ne permet donc de conclure qu'il se compte parmi eux.

Pour finir, Samuel Huntington excelle à tirer profit du sentiment de la peur, la peur qu'il sait présente au sein des populations et celle dont il construit lui-même les motifs. Il fait ainsi du 11 septembre et de la menace terroriste, le meilleur moteur de la réaffirmation de la conscience nationale. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire de revenir sur la manière dont il décrit l'Autre comme un ennemi potentiel. Il peut cependant être intéressant de noter qu'il considère la distinction entre Islam et intégrisme comme étant sans pertinence. Le voisin de palier, s'il est musulman, serait donc potentiellement dangereux.

¹ Samuel Huntington, *op. cit.*, 2004, p. 303-310.

² *Ibidem*, p. 305.

³ *Idem*.

Le travail d'Edouard Glissant

« Je voulais vous dresser ce petit tableau incompréhensible pour faire du rêve »
Edouard Glissant¹

L'imaginaire joue un rôle primordial dans la poétique de la Relation. C'est l'imaginaire qui facilite le passage d'une mentalité enfermée dans le schéma de l'identité racine à une mentalité ouverte à l'identité rhizome. C'est l'imaginaire qui permet de comprendre ou plutôt de ressentir la Relation puis de la « mettre en pratique ». En vérité, les deux opérations sont concomitantes : pressentir la Relation, c'est en même temps la vivre. De la même manière, si l'imaginaire aide à pressentir la Relation, c'est la Relation qui informe l'imaginaire. Le rôle que Edouard Glissant attribue à l'imaginaire est donc complexe, tout comme la définition qu'il en donne :

« Et j'appelle *Poétique de la Relation* ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité d'un tel Chaos-monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelques détails, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible. L'imaginaire n'est pas le songe, ni l'évidé de l'illusion². »

C'est l'imaginaire qui ouvre aux lieux communs³ de la Relation, lieu où une pensée informée par la Relation, rencontre une autre pensée elle-même informée par la Relation. Autrement dit, c'est par l'imaginaire que quels que soient les lieux, les mentalités s'ouvrent à la poétique de la Relation. Le travail d'Edouard Glissant consiste à favoriser la multiplication des lieux communs de la Relation, à appeler tout un chacun à pressentir l'imaginaire de la Relation.

Pour ce faire, l'auteur prend soin de distinguer la Relation de ce qu'elle n'est pas et de prévenir les apories. Aussi, insiste-t-il sur le fait que Relation n'est pas métissage ni même créolité. Métissage et créolité relèvent de la pensée du système, ils sont prédictibles. Il a été dit combien l'imprédictibilité est un principe majeur de la Relation. C'est aussi un principe qui peut paraître problématique et l'auteur ne manque pas de le relever :

¹ Claude Couffon, *Visite à Edouard Glissant*, Editions Caractères, 2001, p. 41.

² Edouard Glissant, *op. cit.*, 1997, p. 22.

³ Edouard Glissant n'entend pas « lieu commun » dans le sens de banalité. « Il m'est arrivé quelques fois de me dire : Ce que tu as trouvé, est génial! Personne n'a jamais pensé à ça. [...] Et quelques jours plus tard, dans un journal italien ou brésilien ou des Etats-Unis ou du Mexique, je trouve exactement la même idée sous une forme différente. C'est ce que j'appelle des lieux communs ». (Claude Couffon, *Visite à Edouard Glissant*, Editions Caractères, 2001, p. 33).

« ... si l'imprédictibilité est la loi en matière de relations de cultures humaines entre elles, est-ce que nous n'allons pas tomber dans un pessimisme ou un nihilisme totalement ravageur? [...] si c'est imprédictible, pourquoi agir et pourquoi faire¹ ? »

Edouard Glissant laisse par la suite entrevoir que l'imprédictibilité n'est en rien un renoncement. C'est plutôt un lieu qui permet d'être en accord avec la réalité de la totalité-monde, là où la prédictibilité n'est que la prétention à conduire la marche du monde avec les résultats que l'on sait.

Edouard Glissant résume dans une interrogation un autre aspect de la Relation qui peut paraître problématique : « comment être soi sans se fermer à l'autre, et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même² » ? Il pose ainsi la question de la peur de la dilution, de l'homogénéisation, peur qui pousse à l'enfermement communautaire. La réponse qu'il donne est d'abord la confirmation que les cultures ne sont pas hiérarchisables. En cela, il reconnaît le travail de mouvements tels que celui de la Négritude qui ont aidé à la réhabilitation de cultures naguère pensées inférieures. Il n'existe donc pas de cultures par nature condamnées à subir l'hégémonie des autres, condamnées à disparaître sous le poids des autres. La réponse est ensuite l'affirmation du Divers et du lieu. Le lieu comme garant de la non dilution, le Divers contre l'homogénéisation :

« La créolisation n'est pas fusion, elle requiert que chaque composante persiste, même alors qu'elle change déjà. [...] La diversité joue dans le lieu, court sur le temps, rompt et unit les voix (les langues). Un pays qui se créolise n'est pas un pays qui s'uniformise. La cadence bariolée des populations convient à la diversité-monde³. »

La relation si elle implique l'ouverture au flux du monde, n'est donc pas aliénation. Au contraire, il y a aliénation lorsque les flux du monde sont subis de manière passive, c'est-à-dire hors Relation. D'où l'importance de raviver sans cesse l'imaginaire de la Relation.

L'écriture de Edouard Glissant est marquée par la répétition. D'un ouvrage à l'autre, l'auteur revient inlassablement sur les différents aspects de la Relation. Le fait est que la Relation refuse la définition close :

¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1996, p. 85.

² *Ibidem*, p. 81.

³ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1997, p. 210.

« Je dois avouer qu'on ne peut pas penser ces poétiques du chaos en finitudes réelles, c'est-à-dire comme un tout qui ne supporterait pas d'ajouts, de retraits ou même de remords ou de reniements¹. »

Edouard Glissant n'a donc d'autre choix que de revenir sans cesse sur les mêmes notions qu'il précise, qu'il complète. Qu'il multiplie aussi : errance, lieu, chaos-monde, tout-monde, pensée archipélique, imprédictibilité, imaginaire, Divers, vision prophétique, lieux communs, opacité, identité rhizome, multilinguisme... Autant de termes qui bien souvent revêtent des sens autres que ceux que la pensée du système leur connaissait ; des termes qui, pour être appréhendés, sollicitent la métaphore, le poétique, l'imaginaire ; qui refusent d'être enfermés dans un système.

L'écriture de Edouard Glissant va dans le même sens en cela qu'elle fait le choix du mélange des genres. Pour dire la Relation, Edouard Glissant use tantôt du roman, tantôt de l'essai, tantôt du poème. Qui plus est, l'essai, le roman, le poème, repoussent la forme canonique. Il suffit de considérer les effets de miroir entre *Traité du Tout-Monde* et *Tout-Monde*², pour s'en convaincre.

L'écriture et les « thèses » de Edouard Glissant rejettent donc le système. Elles figurent par-là, l'ouverture des mentalités à la totalité-monde.

2) Visions du monde

Utopie et imposture

Samuel Huntington envisage un monde dans lequel le sentiment culturel prédominerait, déterminerait les stratégies politiques. Edouard Glissant croit en la possibilité d'un monde sans conflits identitaires, un monde enfin en accord avec son temps, celui de la Relation. L'un entend que l'Occident enraye son déclin, que l'Amérique réaffirme son statut de superpuissance. L'autre annule le territoire dans le lieu. Les théories de l'un sont travaillées par la nostalgie du passé, d'où l'importance du mythe anglo-protestant. La poétique de l'autre est confiance dans l'avenir de la Relation. La théorie de la différence civilisationnelle, rehaussée de la célébration nationale,

¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1996, p. 81.

² Edouard Glissant, *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1993.

apparaît finalement comme une régression dans le tracé de la catégorie de l'Autre. La Relation se révèle visionnaire.

Les deux auteurs ne décrivent pas tant le monde tel qu'il est que tel qu'ils voudraient qu'il devienne. Il semble néanmoins que Samuel Huntington considère que le monde se vit d'ores et déjà en termes civilisationnels. Ne voit-il pas dans la guerre d'Afghanistan (1979-1989), la première guerre civilisationnelle? Edouard Glissant de son côté, considère que la créolisation ne concerne plus seulement les Caraïbes : le monde dans son entier se créolise. Néanmoins, le travail de l'imaginaire reste encore balbutiant, la pensée atavique résiste à la pensée composite. Une preuve réside dans le succès des théories du métissage qui, si elles constituent une avancée non négligeable dans la représentation de l'Autre, présentent encore justement la limite de penser l'être et non l'étant.

Quoi qu'il en soit des positions respectives des deux auteurs, ce qui est important, c'est que le monde ne semble encore avoir complètement adopté ni la théorie de la différence civilisationnelle rehaussée de célébration nationaliste, ni la poétique de la Relation. En ce sens, affirmer que c'est le critère culturel qui avant tout autre détermine les stratégies politiques relève déjà de l'imposture. De la même manière, rêver d'une prochaine célébration du Divers et ce, malgré l'imprédictibilité qui le caractérise peut sembler relever de l'utopie.

Le monde est sans doute en quête de réponses identitaires. Les raisons en sont multiples. Il y a cette réduction de la plage temporelle dans laquelle se déroulent les contacts de cultures et qui aboutit à ce que Edouard Glissant appelle le chaos-monde. Si le chaos-monde n'est pas chaotique, du moins il peut paraître déstabilisant. Ces rencontres de cultures qui défient tout contrôle, qui imposent leur propre économie, ne peuvent laisser indifférent. Il en va de même de la fin de la guerre froide qui a rendu caduque la grille de lecture qui à l'Ouest opposait l'Est. Que dire encore de la fin de l'apartheid pour certains plus déterminants que celle de la guerre froide, et qui donne à lire autrement les rapports entre Noirs et Blancs. Les réponses aux questions identitaires peuvent donc varier en fonctions des critères privilégiés et des interprétations adoptées. Edouard Glissant privilégie le constat du chaos-monde et y voit le lieu de la poétique de la Relation. Samuel Huntington privilégie la fin de la guerre froide qu'il interprète comme marquant la fin des idéologies et l'avènement du critère culturel. Cependant, malgré la rigueur rhétorique dont il sait faire preuve, son texte n'est pas sans contenir des failles qui discréditent la théorie civilisationnelle et la dénoncent comme étant une

imposture. Quant à Edouard Glissant, il reconnaît lui-même le caractère utopique de la poétique de la Relation, voire il le revendique :

« [Gaston Mirron] — *J'ai l'impression que vous fondez beaucoup d'espoirs sur la littérature pour créer un nouvel imaginaire et éventuellement par la suite un ordre mondial nouveau qui serait celui de la créolisation. Est-ce que ce n'est pas un peu utopique?*
[Edouard Glissant] — Tout à fait, c'est utopique. Mais je pense que rien ne se fait sur la terre de valable sans utopie. Je ne connais pas de grande œuvre des humanités qui se soit faite sans utopie¹. »

La question que Gaston Mirron pose à Edouard Glissant dénonce l'impression de chimère que peut laisser la poétique de la Relation, chimère qui transparaît non seulement dans la fin qu'elle se propose mais surtout dans le décalage entre cette fin et les moyens dont elle dispose. En effet, la poétique de la Relation peut sembler promettre un monde idéal et cela par le seul travail de l'imaginaire. C'est pourtant se tromper que d'entendre la Relation comme étant la promesse d'un monde idéal. Edouard Glissant le précise lui-même, la Relation n'est pas une panacée aux misères du monde :

« Nul imaginaire n'aide réellement à prévenir la misère, à s'opposer aux oppressions, à soutenir ceux qui "supportent" dans leur corps ou dans leur esprit². »

Du moins la Relation autorise-t-elle un monde autre, un monde dans lequel si misère il y a, elle ne sera pas la conséquence de conflits identitaires. Pour ce qui est des moyens, il est vrai que Edouard Glissant ne semble proposer rien de vraiment concret. La Relation n'est pas un programme. Tout repose sur un changement des mentalités induit par l'imaginaire, par une poétique de la Relation dont le mécanisme reste difficile à saisir. La Relation se laisse difficilement appréhender. Elle n'est pas « intellectualisable », tout juste est-il possible de la pressentir, de l'imaginer. Elle reste peut être trop abstraite pour ne pas paraître chimérique, d'autant plus que la multitude de notions qui devraient aider à son appréhension restent elles mêmes difficiles à saisir. Qu'est-ce finalement que ce lieu auquel opposer le territoire? Qu'est ce que le droit à l'opacité? Comment vivre concrètement l'expérience du multilinguisme, sentir la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne et ce sans avoir à toutes les

¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1996, p. 100.

² Edouard Glissant, *op. cit.*, 1990, p. 197.

connaître? Le problème avec les notions glissantienne, c'est qu'elles se définissent surtout par ce qu'elles ne sont pas. Ainsi en est-il de l'imaginaire, pourtant primordial à la Relation : « l'imaginaire n'est pas le songe, ni l'évidé de l'illusion¹ ».

Avec Edouard Glissant tout demande à être imaginé, même « l'imaginaire ». La poétique de la Relation n'est rattachable à rien de concret, elle semble dépasser l'entendement, elle relève du paradoxe :

« J'appelle *Chaos-monde* le choc actuel de tant de cultures qui s'embrassent, se repoussent, **disparaissent, subsistent pourtant**²... »

« La créolisation n'est pas fusion, elle requiert que chaque composante **persiste, alors même qu'elle change**³... »

A cela, il faut ajouter le lien complexe qui existe entre l'imaginaire et la Relation. Si l'imaginaire ouvre à la Relation, il est lui-même informé par la Relation.

Tout cela peut paraître chimérique à force d'être abscons du fait d'une abstraction et d'une propension au paradoxe trop prononcées. Pourtant la Relation conduit à une approche du réel qui, elle, est concrète, qui est résistance parce que vaccination :

« Si l'imaginaire de la totalité n'aide personne à structurer de résistance, du moins peut-on croire qu'il permettra à tous de se garantir contre tant d'errements qui sont provenus des anciennes pensées de l'idéologie⁴. »

Les mentalités travaillées par la Relation deviennent rebelles à un certain ordre du réel. Elles sont notamment contre :

« ... les donneurs de leçon généralisante. Contre l'idéologie qui se suffit à elle-même. Contre les petits maîtres locaux. Contre l'enfermement nationaliste intolérant. Les obsédés de la puissance militaire. Les dépositaires de la conscience collective. Les porteurs de paroles⁵. »

Si utopie il y a, elle semble donc au final suffisamment ancrée dans le réel pour s'attaquer à le changer par le travail de l'imaginaire. En ce sens, Edouard Glissant a raison quand il revendique ce caractère utopique : la poétique de la Relation est d'une utopie qui peut s'avérer somme toute constructive, performative.

¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1997, p. 22 .

² *Idem.*

³ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1997, p. 210. Le texte d'origine n'est pas souligné.

⁴ Edouard Glissant, *op. cit.*, 1990, p. 217.

⁵ *Idem.*

Qu'en est-il des failles qui dénoncent comme une imposture la théorie de la différence civilisationnelle?

La caution scientifique dont se réclame Samuel Huntington, se révèle après analyse, bien fragile. En ce sens, une étude approfondie des références que cite l'auteur pourrait s'avérer intéressante. D'une part, elle pourrait statuer sur la crédibilité de certains des auteurs cités, d'autre part, elle pourrait vérifier si les auteurs pris comme caution, entendent bien « la civilisation » dans le sens que lui donne Huntington, s'ils ne sont pas trahis.

Sans aller jusque là, la fragilité scientifique de l'écriture huntingtonienne apparaît de manière beaucoup plus évidente dans la méthodologie adoptée. Une méthodologie scientifique voudrait que les analyses précèdent les conclusions. Or le travail de Samuel Huntington consiste à faire en sorte que l'analyse s'inscrive bien dans le schéma préétabli de la différence civilisationnelle, même si cela suppose parfois des tours de force. L'interprétation qu'il donne des guerres de l'ex-Yougoslavie en est un bon exemple. Huntington démontre combien les catholiques ont choisi de soutenir les Croates, les orthodoxes les Serbes, tandis que les musulmans se mobilisaient pour les Bosniaques. Cependant, il se heurte à ce qu'il nomme dans un premier « l'anomalie américaine ». En effet le comportement américain face aux Bosniaques s'adapte difficilement à une lecture civilisationnelle. Huntington forge alors le concept de « *Realpolitik* civilisationnelle » pour tenter de sortir de l'impasse. Le comportement américain en faveur des Bosniaques n'aurait de ce point de vue, finalement rien d'anormal. Il obéirait plutôt à une stratégie qui vise à diminuer « l'influence des pays fondamentalistes musulmans, comme l'Iran et l'Arabie Saoudite, auprès des Bosniaques précédemment laïques et tournés vers l'Europe¹ ». A l'argument de la « *Realpolitik* civilisationnelle », Huntington ajoute celui d'un calcul stratégique des Bosniaques qui ont su se donner à voir comme victimes d'un génocide, réveillant ainsi la sympathie des Occidentaux, particulièrement des Américains sensibilisés qu'ils sont à l'idéologie multiculturaliste que les Bosniaques ont tôt fait de mettre en avant.

Le fait est que les arguments avancés par Huntington, d'une certaine manière, brisent d'eux-mêmes l'idée selon laquelle il n'y a pas d'échange, d'entraide possibles entre communautés appartenant à des civilisations différentes, dans la mesure où ils

¹ Samuel Huntington, *op. cit.*, 1997, p. 322.

reconnaissent que des Américains aient pu se sentir proches, voire s'identifier à des Bosniaques :

« Selon la phrase de Rebecca West, les Bosniaques devinrent pour les Américains "le petit peuple familier des Balkans, niché dans leurs cœurs comme un groupe souffrant et innocent, éternellement massacré et massacreur jamais"¹. »

Du reste, le concept de « *Realpolitik* civilisationnelle » échoue à faire oublier comme le voudrait Huntington, que les décisions prises sont déterminées par des calculs qui, avant d'être culturels, sont politiques. C'est ce que rappelle Marc Crépon dans cet extrait de *L'Imposture du choc des civilisations* :

« Huntington oublie complètement et délibérément la question de l'origine sociale et politiques des chefs de guerres serbes, la fabrication cynique d'une culture de l'ennemi (sans laquelle la guerre n'aurait pas été possible) à des fins purement politiques, c'est-à-dire en vue de la conservation du pouvoir². »

Au final, « l'anomalie américaine » loin de conforter la théorie de la différence civilisationnelle, comme l'aurait espérer Samuel Huntington, aide à la mettre à mal, la dénonce comme étant une imposture.

Les rôles réservés à l'islam, et à la « civilisation chinoise » relèvent également de l'imposture. Huntington, dans *Qui sommes nous ?* dénonce les vérités partielles :

« Une vérité partielle ou une demi-vérité est souvent plus trompeuse qu'un pur et simple mensonge. Il est facile de révéler la véritable nature d'un mensonge en citant des exceptions qui le contredisent. [...] Une vérité partielle en revanche, est plausible car elle repose sur un certain nombre de fait réels³. »

Or, il ne fait rien d'autre qu'user de vérités partielles lorsque, par exemple, il assimile islam et militarisme notamment dans « Du sang aux frontières de l'islam⁴ ». Après avoir affirmé que l'islam est impliqué dans bon nombre des conflits, il conclut que l'islam est guerrier par essence.

Les failles qui dénoncent l'écriture huntingtonienne comme étant une imposture sont autrement plus nombreuses. Il n'est cependant pas nécessaire de dresser une liste exhaustive pour faire état de la dangerosité de la théorie de la différence

¹ *Idem.*

² Marc Crépon, *L'Imposture du choc des civilisation*, Nantes, Editions pleins feux, 2002, p. 52.

³ Samuel Huntington, *op. cit.*, 2004, P. 47.

⁴ Samuel Huntington, *op. cit.*, 1997, 282.

civilisationnelle. Il suffit de rappeler que Huntington oublie par moments de se montrer prudent :

« Ce danger [celui de l'africanisation de l'Occident] serait cependant atténué par une importante réduction de la population africaine due au sida et aux autres épidémies¹. »

« Les colons du XVII^e et du XVIII^e siècle se sont déplacés en Amérique parce que l'Amérique était une terre vierge, une *tabula rasa*. Hormis les tribus indiennes, que l'on pouvait exterminer ou refouler vers l'ouest, il n'existait aucune société humaine² ? »

Par ailleurs la véritable question n'est peut-être pas de déterminer combien la théorie civilisationnelle relève de l'imposture, ni combien la poétique de la Relation peut être une utopie. La véritable question est de déterminer dans quelle mesure les mentalités peuvent être influencées par l'une ou l'autre.

Retombées

Il n'est pas facile, à supposer que cela soit possible, de déterminer l'influence que chacun des auteurs peut exercer sur le public. Quels que soient les indices pris en compte, ils resteront incomplets. Il serait ainsi vain de penser deviner dans le nombre d'exemplaires vendus, l'influence d'un auteur : lire un ouvrage ne signifie pas adhérer aux idées qu'il défend. Si Huntington est beaucoup lu, il est également beaucoup critiqué. Le critère de la classe sociale du public ne semble pas plus pertinent. Malgré sa prétention scientifique, Huntington peut sembler de lecture beaucoup plus accessible que Edouard Glissant. Les concepts glissantiens sont souvent difficiles à saisir, alors que les œuvres de Samuel Huntington, par leur simplicité s'apparentent à des ouvrages de vulgarisation. Il ne serait pourtant pas justifié d'en conclure que Edouard Glissant touche moins de personnes, ni qu'il touche en priorité une élite intellectuelle. La manière de concevoir son identité n'est pas seulement fonction du niveau d'instruction.

¹ *Ibidem*, p. 223.

Le propos de Samuel Huntington est d'autant plus inquiétant qu'il pourrait être lu comme la confirmation de la thèse selon laquelle le VIH est utilisé comme arme biologique pour lutter contre le danger de la démographie africaine (voir note 2 page 41). Sans aller jusque là, il peut être compris comme une invitation implicite à ne rien faire pour enrayer l'épidémie en Afrique. Il est évident que de telles lectures ne pourront qu'être sources de conflits.

² Samuel Huntington, *op. cit.*, 2004, p. 49.

Qui plus est, Edouard Glissant parle d'avantage à l'imaginaire qu'à l'intellect. Par ailleurs, Huntington est l'exemple patent qu'avoir de l'instruction n'est pas une garantie d'ouverture d'esprit sur la question identitaire. Dans le même ordre d'idée, il suffit de rappeler la contribution qui a été celle des intellectuels dans des drames tels que celui du Rwanda.

Un sondage risque de n'être pas plus satisfaisant : comment réunir un échantillon suffisamment représentatif? Surtout quelle sincérité attendre? Il faut considérer avec beaucoup de précautions les représentations que les personnes interrogées peuvent avouer avoir de l'Autre. Les réponses peuvent varier considérablement selon le contexte. Ainsi, après que Le Pen a passé le premier tour des élections présidentielles françaises de 2002, de nombreuses personnes qui, en d'autres circonstances, auraient hésité à avouer leur sympathie pour le FN, ont trouvé là, occasion de la revendiquer. A l'inverse, la conscience politique d'autres personnes s'en est trouvée aiguisée, d'où une importante mobilisation anti-FN lors du second tour. De la même manière, le 11 septembre a énormément modifié la manière de penser et de dire l'islam. Il reste néanmoins difficile de déterminer à quel point.

Les événements, le vécu de chacun influencent sans doute sa manière de se représenter l'Autre. Ils créent une prédisposition selon les interprétations qui leur sont données. De là, l'importance du travail des producteurs de discours mais aussi du public consommateur. En ce qui concerne les producteurs de discours, la théorie civilisationnelle doit une partie de son influence au traitement médiatique du 11 septembre. Marc Crépon dénonce ainsi les journalistes qui, pressés par l'urgence du commentaire, ont vu dans la théorie civilisationnelle, une prédiction des attentats :

« Ainsi, dès le 11 septembre, on peut lire dans *Le Monde*, sous la plume de Dominique Dhombres, un article intitulé "La prédiction de Samuel Huntington : le début d'une grande guerre", qui s'empressait de faire le rapprochement entre les analyses catastrophistes du professeur de l'université de Harvard et les attentats du 11 septembre¹. »

Par manque de rigueur analytique, les médias peuvent permettre à des théories aussi dangereuses que celle de Huntington de paraître crédibles. Cela ne doit pas pour autant déresponsabiliser le public. En dernier recours, la représentation de l'Autre qu'il finit par adopter, dépend également de sa capacité à développer un esprit critique dans sa propre

¹ Marc Crépon, *op. cit.*, p. 10.

analyse des évènements, dans la critique des interprétations qui en sont données, dans sa lecture d'auteurs tels que Samuel Huntington d'une part, et Edouard Glissant de l'autre.

L'écriture huntingtonienne est la preuve que la catégorie de l'Autre résiste encore dans sa dimension qui donne à lire le couple « Je / Autre » en termes exclusifs. Pourtant cette dimension a été malmenée notamment par les appels répétés au métissage, à la reconnaissance de l'identité multiple. S'il est difficile de déterminer avec exactitude l'influence que la théorie de la différence civilisationnelle peut avoir sur le public, néanmoins, il peut être permis de penser qu'elle peut rendre inquiet. Bien que l'écriture huntingtonienne sache paraître mesurée, elle constitue un réel recul sur le tracé de la catégorie de l'Autre. Il n'est certes plus question d'inégalité des races, ni même du moins de manière explicite, d'inégalité culturelle. Mais, et le chapitre sur le nativisme blanc aura du mal à le démentir, il persiste un lien même ténu entre différence culturelle et différence raciale ; un lien que certains lecteurs ne manqueront pas de relever. C'est là qu'apparaît la dangerosité de l'écriture huntingtonienne dans ce qu'elle peut avoir de dissimulée. La théorie civilisationnelle résiste d'autant mieux à la contestation qu'elle soigne son apparence. Elle parvient ainsi à tromper certains médias qui voient là une grille de lecture pertinente. Les conséquences ne seront pas moindres si une telle grille devait parvenir à s'imposer.

A l'opposé de la théorie de la différence civilisationnelle, la poétique de la Relation appelle à un dépassement des différences. En cela, elle va plus loin que les diverses théories du métissage, de la multiappartenance identitaire qui sont appels à l'acceptation des différences. La poétique de la Relation rêve la caducité du concept de l'Etre, partant de la catégorie de l'Autre. Elle espère un avenir qui saura régler une fois pour toute la question identitaire. Elle peut néanmoins paraître utopique, trop éloignée des réalités du monde. C'est oublier que la poétique de la Relation est également le moyen d'une approche différente du monde.

DEUXIEME CHAPITRE :

Approches du réel

L'état des lieux de la connaissance de l'Autre ne saurait être complet, si la question identitaire devait être la seule à être posée. L'Autre ne se définit pas uniquement par les caractéristiques identitaires qu'on lui associe. Il est également appréhendé à travers les trajectoires historiques qu'on lui reconnaît, le réel dans lequel il évolue. Il importe donc de s'arrêter également sur les écritures qui questionnent l'histoire et le réel, de manière à tenter de saisir dans quelle mesure elles informent les représentations de l'Autre et inversement. Dès lors, se pose la question de la qualité des approches du réel qu'elles proposent. Autrement dit, ces écritures parviennent-elles à rester fidèles aux réalités qui les occupent ? Quelles sont les raisons qui peuvent expliquer leur échec ou leur succès ?

La première série d'écritures dont il sera question ici porte sur les rapports entre l'Afrique et la France. Qui plus est, ces écritures ont cela de particulier qu'elles contestent la validité de ce qu'elles désignent comme étant l'histoire officielle. Elles proposent des approches qui leur sont propres mais dont la validité demande également à être vérifiée. Il s'agira de chercher à comprendre ce qui les motive et de se demander si certaines d'entre elles peuvent être qualifiées de négationnistes.

Par la suite, la question se posera de savoir si des approches objectives du réel restent possibles, si ce dernier n'est pas insaisissable par nature. Dans cette perspective, la notion « de situation coloniale » conceptualisée par Georges Balandier dans les années 1950 sera remobilisée. Il s'agira de se demander pourquoi cette notion a pu, plus qu'une autre, permettre de saisir les dynamiques en jeu à l'époque coloniale et si elle reste efficace dans la saisie de l'actuel.

A) L'histoire falsifiée

1) L'Afrique et le négationnisme

Le négationnisme : compréhension et extension

D'après Valérie Igounet, Henry Rousso aurait été, en 1987, le premier à utiliser le terme de « négationnisme¹ ». L'habitude était alors d'employer le terme « révisionnisme » pris entre guillemets. Il faut cependant noter l'emploi du terme « négation » par Alain Finkielkraut à l'occasion de la publication de *L'Avenir d'une négation* en 1982². Yves Ternon cite également Jean-Pierre Rioux pour son article publié dans *Le Monde* du 22 septembre 1987³. Mais il se trompe quand il affirme que Jean-Pierre Rioux emploie dans cet article le terme « négationnisme ». Jean-Pierre Rioux parle en effet de « négateurs » et non de « négationnistes »⁴. Par ailleurs cela importe peu, l'article étant paru peu de temps avant la sortie du livre d'Henry Rousso, dont la thèse du syndrome de Vichy était déjà connue. L'article y fait d'ailleurs allusion.

Au-delà de la question de la première apparition du terme, il semble plus important de savoir ce qu'il recouvre. Le contexte de son emploi n'est pas anodin. Henry Rousso y recourt dans un chapitre qui critique les thèses de Faurisson. Ce dernier nie entre autres l'existence des chambres à gaz :

« À la fin de la guerre, toutes les autorités religieuses, en particulier le Vatican, avait cru devoir déclarer qu'elles n'avaient rien su des chambres à gaz, et d'une politique d'extermination (ou génocide). C'est tout simplement que ces chambres à gaz, cette extermination, ce génocide n'avaient jamais existés que dans les imaginations enfiévrées par la propagande de guerre et la haine⁵. »

L'article de Jean-Pierre Rioux et le livre de Finkielkraut participent également de cette dénonciation de la négation du génocide des Juifs par les nazis. Il semblerait donc que le procès que Henry Rousso choisi de désigner par le terme « négationnisme », soit

¹ Valérie Igounet, *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Seuil, 2000, p. 14.

Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy (1944-198...)*, Paris, Seuil, 1987, p. 166 ; *Le syndrome de Vichy : de 1984 à nos jours*, Seuil, 1990 (deuxième édition revue et mise à jour), p. 176.

² Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation*, Paris, Seuil, 1982.

³ Yves Ternon, *Du négationnisme : mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 41.

⁴ Jean-Pierre Rioux, « Les négateurs des chambres à gaz », *Le Monde*, 22 septembre 1987, p. 1 -9.

⁵ Valéry Igounet, *op. cit.*, p. 205. Propos de Faurisson cité par Bernard Schalsches, « L'enseignement de l'antisémitisme », dans *Libération*, 18 novembre 1978. Faurisson intervenait à l'occasion d'un colloque organisé du 27 au 30 janvier 1978 par le Centre régional d'histoire religieuse de Lyon sur le thème « Eglises et Chrétiens de France dans la Seconde Guerre mondiale ».

celui de la négation d'une réalité historique précise : le génocide des Juifs. Cela signifie-t-il pour autant que cette acception du terme soit définitive et fermée ?

Henry Rousso introduit le couple « négationnisme / négationniste » en réaction à l'emploi inapproprié du couple « révisionnisme / révisionniste ». Il entend par-là mettre un terme à la confusion des mots sur laquelle s'appuient Faurisson et ses consorts pour entourer indûment leur thèse d'une aura de scientificité. Il s'agit donc de dénoncer une imposture, d'arracher l'étiquette d'historien que s'attribuent les négationnistes en prétendant être des révisionnistes. Le révisionnisme, est en effet un procès qui, mené honnêtement, est nécessaire et même indispensable, un procès scientifique sans lequel la recherche historique ne peut avancer.

Il faut cependant attendre la deuxième édition de *Le Syndrome de Vichy* pour que Henry Rousso apporte plus de précision quant à la nécessité qu'il y a à distinguer « négationnisme » et « révisionnisme » :

« Le grand public découvre à cette occasion le milieu interlope des " révisionnistes ", un qualificatif qu'ils s'attribuent impunément (le révisionnisme de l'histoire étant une démarche classique chez les scientifiques, on préférera ici le barbarisme, moins élégant mais plus approprié, de " négationnisme ", traduction du *No holocaust* américain). »

« Le grand public découvre à cette occasion le milieu interlope des " révisionnistes ", un qualificatif qu'ils s'attribuent impunément : le révisionnisme de l'histoire étant une démarche classique chez les scientifiques, on préférera ici le barbarisme, moins élégant mais plus approprié, de " négationnisme ", **car il s'agit bien d'un système de pensée, d'une idéologie et non d'une démarche scientifique ou même simplement critique**¹. »

Les modifications apportées à l'occasion de la seconde édition montrent plus clairement que Henry Rousso quitte momentanément le cadre des « faurissonades » pour inscrire sa réflexion dans le champ général de la recherche historique. Au-delà de la négation du génocide des Juifs qui est au cœur de la critique entreprise par l'auteur, est pointé un procès plus général, un procès qui obéissant à une idéologie précise, vise à nier le réel. La distinction ainsi opérée entre « négationnisme » et « révisionnisme » insiste sur le caractère non scientifique de l'entreprise négationnisme. Elle autorise à penser que la négation du génocide des Juifs est une forme de négationnisme parmi d'autres.

¹ Henry Rousso, *op. cit.*, 1987, p. 166 et *op. cit.*, 1990, p. 176.

Le texte d'origine n'est pas souligné.

A noter également que dans la première édition le chapitre concerné est intitulé « Faurissonades ». Le titre devient « Le négationnisme » dans la seconde édition.

Bien que forgé dans le cadre de la dénonciation de la négation du génocide des Juifs, le « négationnisme » est donc propre à désigner d'autres formes de négation. La question se pose cependant de savoir jusqu'à quel point il peut être permis d'élargir l'extension du terme. Convient-il d'en réserver l'emploi à la négation des génocides ?

Il semble qu'un tel critère, loin d'apporter de la clarté, ne ferait qu'ajouter à la confusion, le concept de génocide étant lui-même suffisamment problématique dans sa définition¹. La reconnaissance d'un génocide ne va pas toujours de soi. Il ne serait pas davantage satisfaisant de réserver l'emploi du terme à la négation des crimes contre l'humanité pour des raisons similaires de définition et de reconnaissance. S'il apparaît évident que la gravité du crime nié importe dans la définition du négationnisme, force est de constater qu'elle ne constitue pas un critère suffisant. Les modalités de la négation doivent également être prises en compte. Qu'est ce qui permet d'affirmer avec certitude que le réel est nié ? Qu'est-ce qui permet de faire la part des choses entre un procès de révision de l'histoire et un procès de négation, entre un discours qui se veut critique et un discours dont l'objectif est de semer le doute qui mène à la négation ? Il y a là deux risques qu'il faut chercher à circonscrire. Le premier consiste à voir le négationnisme là où il n'existe pas avec le danger de compromettre la réalisation de travaux comme ceux de Peter Novick², travaux qui pourtant s'imposent. L'histoire est condamnée à rester figée lorsque révisionnisme et négationnisme sont confondus. Le second consiste à l'inverse, en un déficit de diagnostic. Il est d'autant plus inquiétant que les négationnistes ont compris l'avantage qu'ils ont à soigner leur image, à limer les aspérités de leur discours.

Les négationnistes eux-mêmes sont au courant de ces risques et savent en tirer avantage. Ils sont habiles à évoquer la liberté d'expression, la nécessité de « réviser » l'histoire officielle, pour tenter de multiplier les tribunes auxquelles ils ont accès, de diffuser leurs doctrines au public le plus large. Ils sont habiles à brouiller les pistes de manière à ce que la critique hésite avant de disqualifier leurs propos, avant de les reconnaître pour ce qu'ils sont.

¹ Comme le fait remarquer Yves Ternon (*op. cit.* p. 10), chaque théoricien donne sa propre définition du génocide. Par ailleurs, la définition adoptée par la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948 est loin d'être claire et précise, et ce, malgré le fait qu'elle dresse une liste des faits qui relèvent du génocide. Cette recherche d'exhaustivité qui est d'emblée vouée à l'échec accentue au contraire le caractère problématique de la définition.

² Peter Novick, *L'holocauste dans la vie américaine*, Paris, Gallimard, 2001.

Il est de ce fait indispensable d'apprendre à identifier avec exactitude les motivations des négationnistes ainsi que leurs méthodes. Le négationnisme est la tentative non seulement de réhabiliter mais aussi de réactiver un passé criminel. Comme le fait remarquer Yves Ternon, il « s'inscrit dans un programme politique qui tend à préserver les bénéfices du crime ou à reproduire les conditions dans lesquelles il a été perpétré¹ ».

La méthode négationniste si elle varie et s'adapte en fonction des événements à nier et des interprétations courantes qui en sont données, n'est pas sans présenter des constances. Elle consiste en falsifications et sélection des preuves, en dérobades. Elle excelle à exploiter les failles de l'histoire dite officielle dont elle sait grossir les moindres faiblesses interprétatives, faiblesses ensuite présentées comme preuves du mensonge officiel. Elle transforme la victime en bourreau et réciproquement. Là où les faits ne peuvent être niés, elle sait les relativiser, les banaliser, les fondre dans la masse d'autres tragédies, les normaliser, les vider de leur exceptionnel.

Le négationnisme ne se résume donc pas en la négation brutale, maladroite, et rapidement identifiable du réel. De là vient la nécessité d'être vigilant. Il apparaît alors que l'intention et la méthode négationnistes ne concernent pas l'interprétation des seuls génocides. Elle contamine également l'interprétation d'événements historiques très divers dont le colonialisme.

Colonialisme et négationnisme

Ceux qui à l'instar de Faurisson nient que les chambres à gaz aient existé, n'emploient jamais le terme de génocide. La raison en est que la négation de la réalité des chambres à gaz n'est qu'un moyen, la véritable fin étant la négation du génocide en lui-même. Dans ces conditions, il n'est pas question d'employer le terme puisque cela reviendrait à reconnaître la réalité qu'il désigne. En revanche, les négationnistes du fait colonial ne sont guère indisposés à employer le terme de colonialisme. Cela s'explique peut être par le fait que la réalité du colonialisme s'impose trop pour pouvoir être niée

¹ Yves Ternon, *op. cit.*, p. 15.

sans risque de ridicule. Ceci dit, la réalité du génocide ne s'impose pas moins¹. Une autre raison serait qu'il est unanimement reconnu que le terme de génocide contient intrinsèquement l'idée du crime. En employant et en revendiquant le terme de colonialisme, le négationniste entend sans doute éviter que pareille association ne se produise. Le système colonial devient ainsi un système semblable à tout autre. Mieux, il est un lieu de fierté nationale. Il y a donc déjà dans l'emploi du terme un premier niveau de négation. Employé par un Bernard Lugan², il revêt un sens entièrement autre, dans lequel les idées d'efforts français, d'abnégation française écrasent complètement celles de domination, de spoliation... Et c'est ce sens que le négationnisme colonial va s'efforcer de défendre, va chercher à imposer. C'est par là sans doute qu'il diffère par exemple du négationnisme du génocide des Juifs : il ne s'agit pas ici de nier que le colonialisme ait existé mais de nier qu'il ait pu être criminel. L'intention négationniste n'en est pas pour autant moins présente. Affleure la même tentative de réhabiliter le passé, la même volonté de « préserver les bénéfiques³ » du système colonial, voire de renouveler l'expérience. En ce qui concerne la méthode, l'examen de l'écriture de Bernard Lugan peut aider à la comprendre.

Cet auteur ne se contente pas de nier le caractère criminel du système colonial. Il va plus loin en le dépeignant comme une œuvre exclusivement positive et bénéfique pour l'Afrique. Pour ce faire il oppose systématiquement l'Afrique coloniale aux Afriques post et pré coloniales. Cette stratégie lui permet de mettre en relief les apports de la France et de l'Occident en général à l'Afrique.

D'après lui, l'Afrique aurait connu trois phases. Avant la colonisation, elle aurait été remarquable dans son incapacité à maîtriser les techniques qui font le génie humain. Cette incapacité ne s'expliquerait pas par l'absence en Afrique d'outils nécessaires, mais par le simple fait que l'Africain soit « autre ». L'exception égyptienne serait due au fait que l'Egypte « faisait partie du monde "blanc" et tournait le dos au monde des Noirs⁴ ». Bernard Lugan n'hésite donc pas à réactiver la catégorie de l'Autre pour expliquer le « retard civilisationnel » de l'Afrique, retard « unique dans l'histoire de

¹ On n'oubliera cependant pas que les génocidaires mettent en général tout en œuvre pour effacer les traces du génocide à travers par exemple le recours à une rhétorique du camouflage. En ce sens la réalité du génocide est censée ne s'imposer véritablement qu'*a posteriori*. En revanche personne ne cherche à camoufler qu'une entreprise coloniale est en cours, mais seulement à rendre ses abus le moins visibles possible tout en faisant l'éloge de ses vertus.

² Bernard Lugan, *Afrique : de la colonisation philanthropique à la recolonisation humanitaire*, Paris, Christian de Bartillet, 1995.

³ Yves Ternon, *op. cit.*, p. 15.

⁴ *Ibidem*. p. 22.

l'humanité¹ ». Il use de la même catégorie pour expliquer pourquoi, après la parenthèse coloniale marquée par la prospérité, l'essor des systèmes éducatif et de santé, l'Afrique décline à nouveau :

« La catastrophe s'est véritablement produite dans la décennie 1970, plus de dix ans après les indépendances, une fois les héritages coloniaux gaspillés, dilapidés ; quand le fantastique mouvement de mise en valeur entamé dans les années 1950 cessa de faire sentir ses effets ; quand, dans tous les domaines l'africanisation des cadres fut achevée². »

La faute en incombe donc au seul Africain qui, après s'être montré incapable d'entrer en civilisation, échoue à y rester dès lors que l'Occident n'est plus là pour le guider. L'on retrouve là les arguments du discours colonial.

Les apports de l'entreprise coloniale une fois affirmés, Bernard Lugan s'attaque à la déconstruction du discours anticolonialiste. Il s'insurge contre la thèse voulant que la France ait pillé l'Afrique, et inverse les perspectives : loin d'être coupable, la France serait victime. N'a-t-elle pas, avant 1960, versé des subventions aux producteurs africains à hauteur de 60 milliards de francs par an tout en achetant leurs produits plus chers que sur le marché mondial ?

« Et pourtant, mal conseillée par les tiers-mondistes, l'Afrique s'est placée, depuis la décolonisation, dans une position d'accusatrice [...], partant du postulat qu'elle avait été pillée par la colonisation. [...] Or depuis les travaux de Jacques Marseille, nous savons que c'est le contraire qui est vrai³. »

L'écriture de Bernard Lugan vise ainsi à pousser le lecteur à faire sienne cette conclusion :

« Aujourd'hui, avec le recul du temps, une réalité s'impose à ceux qui ne refusent pas de voir : ce n'est pas la colonisation mais la décolonisation qui a ruiné les Afriques⁴. »

¹ *Idem.*

² *Ibidem*, p. 42.

³ *Ibidem*, p. 44.

Bernard Lugan force ici quelque peu le propos de Jacques Marseille. Ce dernier soutient en effet dans une thèse qui date de 1984 et dont une version augmentée vient d'être publiée (*Empire colonial et capitalisme français : Histoire d'un divorce*, Albin Michel, 2005), que les colonies ont été loin d'avoir participé à l'essor économique de la France. Elles ont au contraire été un gouffre financier. En conséquence, les décolonisations ont profité à l'économie française, ce qui n'est pas forcément le cas en ce qui concerne celle des anciennes colonies. Il s'agit là d'une thèse que chacun est libre de partager ou non. En revanche, elle n'absout à aucun moment, comme le suggère ici Bernard Lugan, l'entreprise coloniale et surtout elle ne fait pas son éloge.

⁴ *Ibidem*, p. 137.

La situation de Bernard Lugan est toutefois suffisamment marginale pour qu'il soit indispensable de s'attarder longtemps sur son œuvre. La falsification qui caractérise son écriture est d'un décodage relativement facile. Il suffit de considérer ses ouvrages traitant de l'Afrique du Sud pour se rendre compte que son seul objectif est l'éloge de la France¹, même si cela suppose de faire l'impasse sur toute objectivité et de recourir aux formes du discours colonial. Par ailleurs, Bernard Lugan ne cache pas ses affinités politiques. Il écrit ainsi à propos de Villebois-Mareuil, militaire français ayant combattu aux cotés des Boers :

« Tout naturellement, il fut séduit par les idées de la Restauration nationale défendue par la brillante et dynamique équipe qui commençait à se constituer autour de Charles Maurras². »

Cependant, si l'œuvre en elle-même peut paraître marginale, le contexte dans lequel elle évolue, demande plus d'attention. Il apparaît ainsi que Bernard Lugan bénéficie d'une large diffusion. Une interrogation de l'Internet indique que nombre de bibliothèques universitaires comme municipales disposent de ses ouvrages. Le risque est que Bernard Lugan devienne une référence pour des lecteurs curieux d'Afrique et qui la découvrent à travers ses écrits. Ce risque doit d'autant plus être pris au sérieux que l'auteur sait se présenter comme étant un amoureux de l'Afrique qui, à travers ses ouvrages, cherche à la réveiller de la torpeur dans laquelle le discours traditionnel la plonge. Or il existe une réelle demande de médias alternatifs accentuée par le fait que les médias traditionnels ont perdu la confiance d'un public de plus en plus méfiant. Le public, lorsqu'il est peu attentionné, peut donc voir dans le discours négationniste, l'alternative tant désirée. C'est ce que démontre cette réaction d'un internaute :

« Pas d'accord... du tout ! Je suis Sénégalais (Saint-Louisien) et j'ai lu "l'Afrique : Histoire à l'endroit" de Bernard Lugan et je souscri(s) parfaitement à son exposé très documenté, et qui casse le discours pleurnichard et mendiant de nos pays, tout en rappelant que nous avons toutes les ressources humaines et naturelles pour assurer notre propre développement sans avoir à singer les modes d'organisation occidentaux.
Un "toubab" plein de bon sens, normal pour quelqu'un qui a vécu la moitié de sa vie en Afrique. Et on sent qu'il l'aime³... »

¹ Voir entre autres : Bernard Lugan, *Ces Français qui ont fait l'Afrique du Sud*, Paris, Editions Bartillat, 1996.

² *Ibidem*, p. 251.

³ *Bernard Lugan / debatista : UN CAS D'ECOLE* [forum de discussion en ligne]. Forum Amadoo, 22-04-2004. [Référence de juillet 2005].

Disponible sur <http://www.amadoo.com/forum/topic.php?forum=11&numMax=20&tid=1277&lg=>. L'internaute réagit contre un article de Didier Daenick : « L'affaire Bernard Lugan, le professeur fouettard de Lyon III », dans *Quand le négationnisme s'invite à l'université*. [En ligne]. Février 2000, chapitre 4. [Référence de juillet 2005].

La question se pose donc de savoir quelle est la responsabilité des bibliothèques et autres réseaux de distribution qui proposent ces ouvrages. La réponse doit prendre en considération le fait que le devoir des réseaux de distribution est de satisfaire à la demande du lecteur ; lecteur qui est en droit de pouvoir lire tout ce dont il éprouve le besoin. En l'occurrence, si le public a un droit, il a aussi, un devoir, celui de savoir lire. Aussi, plus que la responsabilité des distributeurs, celle du lecteur est engagée.

Que penser en revanche, lorsque des ouvrages de Bernard Lugan sont explicitement proposés comme faisant référence sur le sujet de l'Afrique ? C'est pourtant ce que l'on constate sur le site de « Wikipédia, l'encyclopédie libre ». Cet outil qui se veut pédagogique, gratuit et appelle à la participation de tout un chacun, termine son article sur l'Afrique par une rubrique « à lire ». En plus de la lecture d'auteurs tels que Catherine Coquery-Vidrovitch, Ki-Zerbo, François Xavier Verschave, est conseillée celle de Bernard Lugan. L'internaute est un moment rassuré à la lecture du message suivant :

« Des auteurs soupçonnent cet article de ne pas respecter la neutralité de point de vue voulue par Wikipédia (désaccord de neutralité). Considérez son contenu avec précaution : voir la page des articles non neutres et la page de discussion du présent article¹. »

Se rendant à la page de discussion, il constate pourtant que la polémique ne porte que sur la décision d'indiquer ou non les liens Internet vers le site de « la Françafrique ». Bernard Lugan est ainsi laissé libre de devenir insidieusement une référence sur la question africaine pour bon nombre d'internautes.

Les thèses négationnistes peuvent également profiter du traitement problématique qui est réservé à la question de la colonisation dans l'espace public. Il suffit pour s'en convaincre, de considérer le combat qu'il a fallu mener pour contraindre la France à appeler la guerre d'Algérie par son nom. A cela, vient s'ajouter la polémique

Disponible sur < <http://www.amnistia.net/news/enquetes/negauniv/lugan/lugan.htm>>.

Les références du livre cité par l'internaute sont : Bernard Lugan, *Afrique : histoire à l'endroit*, Perrin, 1989.

¹ *Afrique*. Wikipédia [encyclopédie en ligne]. [Référence de juillet 2005].

Disponible sur <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Afrique>>.

Les ouvrages de Bernard Lugan auxquels référence a été faite sont : *Bilan de la décolonisation*, Paris, Perrin, 1991 ; *Afrique de la colonisation philanthropique à la recolonisation humanitaire*, Paris, Christian de Bartillet, 1995.

Ils ont été depuis septembre 2005, remplacés par les références suivantes : Marc Ferro, *Histoire des colonisations, des conquêtes aux indépendances (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Le Seuil, 1994. Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, [1955], Paris, P.U.F., 1984.

suscitée par la loi du 23 février 2005 « portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés¹ ». Si la loi vise à améliorer les conditions de vie des Français rapatriés en les protégeant contre la diffamation ou en leur versant une allocation (voir respectivement les articles 5 et 6), l'article 4 ne manque pas d'être problématique. Il entend imposer l'enseignement d'une histoire qui ferait la part belle au rôle positif de la colonisation :

« Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issue de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit². »

Il n'est donc pas étonnant que les historiens s'y opposent à travers une pétition : « Colonisation : non à l'enseignement d'une histoire officielle³ ».

La loi du 23 février est la preuve que la responsabilité française sur la question coloniale est loin d'être entièrement assumée. Une telle position ne peut qu'être de nature à rendre le public plus réceptif aux thèses qui visent justement à déresponsabiliser la France, surtout lorsqu'elles sont portées par des personnalités beaucoup moins marginales que Bernard Lugan. C'est le cas par exemple de Bernard Debré et Jacques Vergès lorsqu'ils publient *De la mauvaise conscience en général et de l'Afrique en particulier*⁴. La position des deux auteurs quant à la responsabilité française concernant l'épisode coloniale, n'est pas moins suspecte que celle de Bernard Lugan⁵. L'objectif reste le même : déresponsabiliser la France, même si la faute n'est pas ici rejetée sur le seul Africain. Il lui est préféré l'Anglo-Saxon. Vergès et Debré développent ainsi l'argument selon lequel, la France est si peu fautive que l'Afrique n'a envers elle aucun ressentiment :

« Si la France avait laissé un souvenir aussi terrible que le prétendent nos gauchistes parisiens, je ne pense pas que les élites africaines se tourneraient vers nous avec tant d'insistance... Je n'ai pas connaissance qu'après 1918 les Camerounais aient réclamé le retour des colons allemands. »

¹ Pour le détail de l'article de loi, voir le *Journal officiel de la République Française* paru le 24 février 2005, (texte 2 sur 113).

² Idem.

³ Voir *Le Monde* du 25 mars 2005.

⁴ Bernard Debré, Jacques Vergès, *De la mauvaise conscience en général et de l'Afrique en particulier*, Paris, Editions Jean Claude Lattès, 2003.

⁵ Il faut, à cette occasion, noter que Bernard Debré a dédié un précédent ouvrage à Bernard Lugan : *Le retour du Mwami : La véritable histoire des génocides rwandais*, Paris, Ramsay, 1998.

« La mauvaise conscience, je le répète, est la pire des conseillères, surtout face à des peuples et des dirigeants qui, dans leur majorité, et quels que soient leurs défauts, ignorent le ressentiment¹. »

Ces propos ne peuvent que surprendre : Bernard Debré n'ignore sans doute rien de la répression dont les sympathisants de l'UPC (Unions des populations du Cameroun) ont été victimes pour avoir, à partir des années 1950, réclamer l'indépendance. Pour ce qui est de l'absence de ressentiment de l'Afrique envers la France, il est pour des raisons évidentes, préférable à une attitude agressive. En revanche, voir là, la preuve de la bonne conduite de la France coloniale, reviendrait cependant à voir dans la cordialité des relations franco-allemandes, la preuve de la conduite exemplaire de l'Allemagne sous l'Occupation.

Ce type de propos, tout comme la tentative de manipulation contenue dans l'article 4 de la loi du 23 février 2005 suffisent à indiquer combien le dossier de la colonisation reste encore problématique. Il existe toujours un discours de justification, une recherche de déresponsabilisation qui ne peut que contribuer à miner la recherche historique. Surtout, le climat ainsi instauré est propice à la diffusion de thèses négationnistes. Le lecteur baigné dans ce discours de justification peut voir son sens critique s'éteindre. La même logique se répète lorsque l'éventualité d'une responsabilité française par rapport au génocide des Tutsi est considérée.

La France et le dossier rwandais

David Ambrosetti a analysé les discours officiels relatifs aux interventions françaises au Rwanda dans la période qui s'étend de 1990 à 1994². Il ressort de l'étude que ces discours sont construits de manière à ménager aux décideurs un espace de liberté loin du débat public. Ils ne sont donc en aucun cas, contrairement à ce qu'ils prétendent, une explication objective, un rapport fait au public des motivations françaises au Rwanda. Le discours officiel se révèle être le lieu d'une construction, d'une recherche de légitimation. Il s'agit pour le locuteur de convaincre de la validité

¹ Bernard Debré, Jacques Vergès, *op. cit.*, p. 121 et 84. Les propos sont respectivement de Debré et Vergès.

² David Ambrosetti, *La France au Rwanda. Un discours de légitimation morale*, Editions Karthala, 2001.

morale et de la légalité des décisions qui sont prises. En ce sens, les véritables calculs politiques sont masqués. Les raisons invoquées pour justifier les interventions françaises sont en priorité celles qui ont trait à des objectifs humanitaires et sécuritaires. D'autre part, les énoncés varient en fonction du type d'actions menées et de la période pendant laquelle le discours est prononcé. Les aides directes apportées au Rwanda s'expliqueront ainsi par des raisons humanitaires obéissant à l'altruisme le plus désintéressé. Quant aux actions militaires, l'évacuation des ressortissants les aura rendues nécessaires. Les raisons humanitaires seront ensuite invoquées pour justifier le maintien des troupes après que les ressortissants ont été évacués.

L'étude de David Ambrosetti montre ainsi que le discours officiel ne participe en aucun cas à l'éclaircissement de la situation rwandaise. Le véritable objectif reste de garantir aux décideurs une certaine marge de manœuvre sans pour autant que leur intégrité puisse être mise en cause. En ce sens, le discours officiel est déjà dans sa justification des décisions prises, un premier rempart contre toute accusation ultérieure. Il n'est donc pas étonnant que les négationnistes lui empruntent certains éléments en vue d'alimenter leurs discours. C'est ce que ne manque pas de faire Bernard Lugan lorsqu'il s'agira pour lui de tenter de blanchir la France dans son intervention au Rwanda¹. Il insiste sur le rôle de maintien de la paix qui a été celui de l'opération Turquoise et sur les vies humaines que la ZHS (Zone Humanitaire de Sécurité) a permis de sauver. Les ayant ainsi cantonnées à ce rôle humanitaire, il a tout loisir de nier que des éléments des FAR (Forces Armées Rwandaises) aient pu profiter de la ZHS ou de l'opération Turquoise pour mieux encadrer les Hutu en fuite et se réorganiser.

La stratégie de Bernard Lugan est toutefois beaucoup plus complexe. Elle vise d'abord à expliquer les causes du génocide par les origines même du Rwanda. Bernard Debré souscrit à la même thèse qui permet de contester l'argument selon lequel la colonisation belge est responsable des rivalités qui opposent Hutu et Tutsi. Selon Debré et Lugan, loin d'être une invention belge visant à répondre à une stratégie de manipulation, l'opposition ethnique est une réalité pré-coloniale. Hutu et Tutsi seraient ainsi des ethnies différentes (Bernard Lugan préfère parler de races), les premiers étant bantouphones, les seconds hamites ou nilohamites². La colonisation belge est donc dégagée de toute responsabilité dans la division ethnique à l'origine du génocide. Il

¹ Bernard Lugan, *Rwanda, le génocide, l'Eglise et la démocratie*, Monaco, Editions du Rocher, 2004.

Bernard Lugan, *François Mitterand, l'armée française et le Rwanda*, Monaco, Editions du Rocher, 2005.

² Voir Bernard Debré, *Le Retour du Mwami : La vraie histoire des génocides rwandais*, Paris, Editions Ramsay, 1998, p. 22-23.

reste à montrer qu'elle n'est pas davantage responsable de l'exacerbation des tensions. Pour ce faire, Lugan et Debré entendent montrer que les positions pro-Tutsi puis pro-Hutu auraient été influencées par les calculs des Tutsi et des Hutu eux-mêmes :

« L'animosité latente entre les Tutsi et les missionnaires fit réfléchir certains Hutu. L'idée commença à germer que ces pères blancs là pouvaient bien leur fournir le levier politique qui les débarrasserait de la tutelle tutsi. Aussitôt, une vague de foi catholique sincère et pure se répandit dans une partie de la population¹. »

Il apparaît ainsi à la lecture de Debré et Lugan que Hutu et Tutsi auraient été davantage manipulateurs que manipulés, dans tous les cas les premiers sujets et par là même les premiers responsables de leur histoire ; histoire dont les enchaînements ont logiquement conduit aux événements de 1994.

Ni Debré, ni Lugan ne nient explicitement qu'il y ait eu génocide. Seulement, pour eux, le génocide a commencé dès 1959 pour atteindre son apogée en 1994. A ce moment de l'argumentation, les positions de Debré et Lugan commencent à diverger. La finalité des argumentaires restent cependant la même : disqualifier toute accusation selon laquelle la France aurait soutenu un gouvernement génocidaire. Debré choisit de diluer la responsabilité française dans le flot des responsabilités tutsi et anglo-saxonne. Il adhère à la thèse du double génocide selon laquelle les Hutu sont à leur tour victimes des Tutsi. De fait, la France loin d'avoir voulu soutenir un gouvernement génocidaire, s'est trouvée prise dans un engrenage incontrôlable, sans qu'aucune alternative ne lui soit offerte. Bernard Debré conclut en reconnaissant que la France s'est laissée aveugler par son entêtement démocratique. Elle n'a par conséquent pas été capable de faire les bons choix. Cet aveu en demi-teinte – qui par la même occasion affirme que les considérations démocratiques ne peuvent avoir cours au Rwanda – permet à Debré de classer la France en position privilégiée sur l'échelle des responsabilités :

« Cependant, il faut accepter d'en être jugés, nous avons été responsables et coupables. [...] La France parce qu'elle s'est entêtée dans l'illusion démocratique en couvrant en son nom les crimes de la majorité hutu. Les Etats-Unis en aidant la minorité à prendre le pouvoir et à répondre à la violence par la violence. L'ONU en faisant croire à son rôle d'arbitre pacificateur mais en quittant les lieux dès que les premières gouttes de sang se sont répandues². »

¹ *Ibidem*, p. 46.

² *Ibidem*, p. 219.

L'argumentaire de Bernard Lugan prend un autre chemin. Sa position sur la réalité du génocide est volontairement ambiguë :

« Nous sommes bien en présence d'une tentative de "solution finale" visant à l'éradication des Tutsi, mais nul n'a pu jusqu'à ce jour, démontrer qu'elle fut décidée et planifiée, notamment au sommet de l'Etat¹. »

La même phrase reconnaît et nie le génocide². Le fait que ce soit la planification qui est niée est loin d'être anodin. En effet, dans la mesure où l'armée française – même s'il est d'après Bernard Lugan démontré qu'elle n'apporte aucun soutien aux FAR face à l'APR (armée patriotique rwandaise) – est liée au Rwanda par des accords de coopération, il importe que Kigali ne puisse être accusée d'avoir planifié le génocide. Dans le cas contraire, la France serait complice d'un gouvernement génocidaire. Bernard Lugan va donc s'atteler à démontrer que les événements de 1994 sont les conséquences logiques des rivalités qui depuis les origines divisent Hutu et Tutsi, rivalités exacerbées par une situation de guerre. Comme tel, le génocide aurait découlé de lui-même. Il n'avait nul besoin d'être planifié. Il s'inscrit dans le droit fil des massacres qui ont commencé dès 1959.

Bernard Lugan va développer deux stratégies complémentaires. La première consiste à souligner comme Debré que la seule responsabilité française est d'avoir voulu à tout pris démocratiser et christianiser le Rwanda. Quant à la seconde, elle consiste à reprendre systématiquement toutes les critiques adressées aux interventions françaises et à les réfuter, qualifiant par la même occasion d'imposteurs les auteurs auxquels il oppose sa propre qualité d'historien scrupuleux.

S'il faut reconnaître que l'écriture de Bernard Lugan est ici beaucoup moins grossière qu'elle ne l'était lorsqu'il traitait de la colonisation, il n'en reste pas moins que des contradictions internes et certains montages existent qui suffisent à la disqualifier. Il en est ainsi lorsqu'il entend expliquer le discours que Léon Mugesera prononce en novembre 1992, discours d'appel à l'élimination des Tutsi par le « fait que les "ethno-nationalistes hutu" vivaient alors dans un climat de surenchère verbale destiné à les faire apparaître comme les "purs parmi les purs"³ ». Il en est ainsi quand il explique que la

¹ Bernard Lugan, *op. cit.*, 2004, p. 97.

² La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide insiste dans son article II sur le caractère intentionnel du crime. Il n'y a donc de génocide si l'intention et la planification ne sont pas avérées.

³ *Ibidem*, p. 134.

population hutu a été armée en vertu d'une politique d' « autodéfense populaire » destinée à « la Défense opérationnelle du territoire¹ ». Il en est encore ainsi quand il explique l'opposition interne des Hutu comme étant d'origine ethnique, les Hutu du Nord voyant dans ceux du Sud, des « demi-Tutsi ». Mais ici encore, le manque d'objectivité du discours officiel lui garantit une certaine « crédibilité ». Debré et Lugan profitent du flou qui entoure le dossier rwandais et contribuent à l'épaissir ; flou qui pourrait être dissipé en partie si les autorités concernées acceptaient de faire la lumière sur le rôle qu'ils ont joué. Il est ainsi surprenant que l'on ignore encore qui a commandité l'attentat du 6 avril 1994. Les hypothèses les plus aventureuses peuvent alors continuer d'être avancées.

Lorsqu'il s'agissait de nier les aspects criminels de la colonisation, Bernard Lugan ôtait à l'Afrique toute initiative historique. En revanche, les Rwandais sont dépeints comme étant les sujets premiers de leur histoire, le rôle du protectorat belge en devient pour l'occasion secondaire. Ainsi, lorsque l'Africain est reconnu comme étant sujet de son histoire, c'est pour endosser un rôle peu enviable. Il apparaît en effet comme étant dominé par un déterminisme ethnique, lit d'une logique génocidaire. L'on retrouve un raisonnement similaire lorsque la question de l'esclavage est soulevée. Il est reconnu que l'Afrique a écrit son histoire en cela qu'elle a participé à l'économie de traite. Cette reconnaissance pourrait constituer une avancée dans la recherche historique si elle n'était utilisée comme argument de déculpabilisation de l'Occident selon un sophisme qui voudrait que la responsabilité africaine dédouane la responsabilité occidentale. De la sorte, le discours sur l'Afrique apparaît encore biaisé et cela à plusieurs niveaux. En effet le discours négationniste sur l'Afrique est relayé par un discours officiel qui développe un argumentaire similaire. Il devient donc nécessaire que le discours sur l'Afrique soit renouvelé. C'est l'objectif que se donne notamment l'afrocentrisme. On peut néanmoins se demander si le discours qu'il développe contribue réellement à faire la lumière sur l'histoire de l'Afrique.

¹ *Ibidem*, p. 183.

2) L'approche afrocentriste¹

Insuffisance des argumentaires afrocentriste et africaniste

Face au débat qui oppose afrocentristes et africanistes, le lecteur ne peut que rester indécis. Les arguments des uns et des autres ne sont pas sans contenir des faiblesses, sans manquer de scientificité. Comment pourrait-il en être autrement quand le débat tourne autour de l'Égypte ancienne, une Égypte trop ancienne pour que l'investigation scientifique puisse interdire toute spéculation. Elle est ainsi décrite tantôt comme étant « blanche », tantôt comme étant « noire ».

En ce qui concerne les tenants de l'afrocentrisme, il n'y a pas à douter que l'Égypte fût noire. C'est ce qui apparaît dans *Nations nègres et culture*² de Cheikh Anta Diop. L'argumentaire afrocentriste entend également démontrer l'antériorité de la civilisation égyptienne, partant de la civilisation nègre³. Il en découle que les civilisations postérieures, notamment la civilisation grecque et à travers elle, la civilisation occidentale, sont redevables⁴ à l'Égypte ancienne et donc à l'Afrique. L'afrocentrisme considère en effet que l'Égypte ancienne et l'Afrique sont intimement liées. L'Égypte aurait été peuplée à partir de l'Éthiopie ancienne qui n'est pas à confondre avec celle d'Addis-Abeba. Par Éthiopie, il faut entendre ici la Nubie, actuellement le Soudan. La précision n'est pas anodine en cela qu'elle permet d'infirmer l'argument qui voudrait que l'Égypte fut blanche parce que peuplée par l'Éthiopie elle-même blanche comme l'indique sa position géographique :

« Si nous considérons que l'Éthiopie actuelle n'est pas l'Éthiopie des Anciens, que celle-ci désignait essentiellement la civilisation de Méroé et de Napote [...]. Les rois qui ont chassé les usurpateurs libyens du trône d'Égypte, sous la XXV^e dynastie, aux environs de 750, étaient donc effectivement des rois soudanais⁵. »

¹ Il semble que le couple « afrocentrisme/afrocentriste » revête un sens péjoratif. Les afrocentristes lui préfèrent le couple « afrocentricité/afrocentrique » suivant en cela Molefi Kete Asante. (Molefi K. Asante, *Afrocentricity*, Trenton, Africa World Press, 1988 ; *Afrocentricité*, trad. Ama Mazama, Editions Menaibuc, 2003. Inversement, le couple « africanisme/africaniste », employé par les afrocentristes revêt une connotation péjorative. Les termes seront employés ici sans jugement de valeur.

² Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, [1954], Paris, Présence Africaine, 2003.

³ Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, [1967], Paris, Présence Africaine, 1993.

⁴ Voir Jean-Philippe Omotunde, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Editions Menaibuc, 2000 ; *Les racines africaines de la civilisation européenne*, Editions Menaibuc, 2002.

⁵ Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, 2003, p.220-221.

Par la suite, ces mêmes Egyptiens originaires de la Nubie, donc noirs, auraient peuplé le reste de l'Afrique et fondé d'autres empires. De la sorte, l'histoire de l'Afrique se serait déroulée sans solution de continuité :

« La Nubie apparaît donc comme étant étroitement apparentée à la fois à l'Egypte et au reste de l'Afrique Noire. Elle semble être le point de départ de l'une comme de l'autre civilisation. [...] C'est consécutivement à la fin de l'antiquité égypto-nubienne que l'empire du Ghana va monter comme une flamme [...] Puis ce fut l'empire de Gao, l'Empire du Yatinga (ou Mossi qui dure jusqu'à nos jours), les royaumes du Djalofo et du Cayor détruits par Faïdherbe sous Napoléon III¹. »

L'Afrocentrisme veut pour preuve de son argument, les écrits des Grecs anciens. Il puise principalement chez Hérodote :

« Tous ces témoins oculaires affirment formellement que les Egyptiens étaient des Nègres. Hérodote, à plusieurs reprises, insiste sur le caractère nègre des Egyptiens [...] "La troisième vient de ce que la chaleur y rend les hommes noirs..." (Hérodote, Livre II, § 2. Traduction Larcher.)². »

Le témoignage des Grecs qui ont côtoyé les Egyptiens ne saurait mentir. Cependant, l'afrocentrisme insiste également sur des témoignages plus contemporains dont ceux de Champollion. L'interprétation que ce dernier donne des bas-reliefs trouvés dans la vallée de Biban-el-Molouk est considérée comme étant capitale. Ces bas-reliefs figurent, à la suite du dieu Horus, les différents peuples connus. Ces peuples apparaissent d'après Champollion, dans un ordre hiérarchique, suivant leur niveau de civilisation. Or la première figure représente un Egyptien :

« Il ne peut y avoir aucune incertitude sur l'identité de celui qui vient après (n° 2 de notre planche) ; il appartient à la *race des nègres*, qui sont désignés sous le nom général de *Nahasi*. [...] On représentait donc l'Asie par l'un des peuples qui l'habitaient indifféremment. Il *en est de même de nos bons vieux ancêtres*, les Tamhou (n° 6 de la planche) ; leur costume est quelquefois différent [...]. Je ne m'attendais certainement pas, en arrivant à Biban-el-Malouk, à trouver des sculptures qui pouvaient servir de vignettes à l'histoire des habitants primitifs de l'Europe, si on a le courage de l'entreprendre. Leur vue a toutefois quelque chose de flatteur et de consolant, puisqu'elle nous fait bien apprécier le chemin parcouru depuis³. »

L'interprétation de Champollion est essentielle pour l'argumentaire afrocentriste. Elle confirme à la fois la proximité de l'Egypte ancienne et de l'Afrique et

¹ *Ibidem*, p. 223.

² *Ibidem*, p. 35.

³ *Ibidem*, p. 63-65. Cheikh Anta Diop cite une lettre de Champollion publiée par son frère Champollion-Figeac dans *Egypte ancienne*, Firmin Didot, coll. « l'Univers », 1839, p. 30-31.

le retard civilisationnel qui était alors celui de l'Europe. Cheikh Anta Diop va plus loin en affirmant qu'il n'était pas dans l'intention des bas-reliefs d'établir une distinction entre l'Égypte et l'Afrique. Les deux premières figures représenteraient en fait un seul et même peuple. Seulement, l'artiste était travaillé par le souci de traduire les nuances de couleur du Nègre.

A première vue, les arguments afrocentristes peuvent sembler convaincants. Cependant le lecteur profane, ne dispose d'aucun moyen pour vérifier la fiabilité des preuves avancées. Rien ne lui permet de vérifier si l'interprétation donnée par Champollion est la seule valable, d'autant plus que Cheikh Anta Diop ne reproduit pas les bas-reliefs. En ce qui concerne les textes anciens, il ne peut vérifier la fidélité des traductions. Le lecteur profane n'a d'autre moyen que de confronter l'argumentaire afrocentriste à l'argumentaire africaniste. Il peut, pour ce faire, se tourner vers un ouvrage collectif : *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre l'Égypte et l'Amérique*¹. Force lui sera cependant de constater que le problème reste entier. L'argument de Paul Cartledge voulant démontrer le recours afrocentriste à Hérodote est par exemple loin d'être convaincant :

« Hérodote ne se contente pas de transcrire les faits tels qu'il les a découverts, mais – tout comme Bernal – il entreprend de réfuter ou de confondre des adversaires ignorants. [...] Quel meilleur moyen aurait-il pu employer pour dégonfler l'enflure prétentieuse de ce devancier [Hécatée de Milet] d'une ignorance affligeante, qui sur seize générations seulement fait remonter ses ancêtres à un dieu (grec), qu'en pointant du doigt l'insondable antiquité des Égyptiens et de leurs dieux, s'alignant sur des centaines de générations (2143) ? Et concernant les "Grecs", pris collectivement, quel moyen plus économique se présentait à lui pour dégonfler l'arrogance ethnocentrique, qui était devenue vers 450 avant J-C l'attitude normale et normative des Grecs à l'égard des "barbares", que de dire à son auditoire (grec) qu'ils n'étaient à côté des Égyptiens que des enfants²... »

Paul Cartledge entend ainsi démontrer que les afrocentristes ont tort de prendre les écrits d'Hérodote à la lettre. Ils ne seraient qu'une construction à but pédagogique et non la preuve d'une quelconque antériorité de la civilisation égyptienne sur la civilisation grecque. Le lecteur est cependant en droit de se demander quels sont les arguments qui lui permettent d'aboutir à pareilles conclusions. D'autres auteurs préfèrent se positionner sur une voie médiane. Ils visent sans doute à rendre le débat moins passionnel en cédant un peu à chacune des parties. Une telle position, loin

¹ François-xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre l'Égypte et l'Amérique*, Karthala, 2000.

² Paul Cartledge, « Martin Bernal et la fureur *Black Athena* », p.57, dans François-xavier Fauvelle-Aymar, Jean Pierre Chrétien et Claude Hélène Perrot (dir.), *op. cit.*, p. 47-63.

d'éclairer le lecteur, ajoute à sa confusion, sans compter qu'elle relève davantage de l'effet de style que de la rigueur scientifique :

« Quoi qu'il en soit, le point important est ici de reconnaître la contribution essentielle de l'Égypte, ou plus généralement du Proche-Orient ancien, à la civilisation grecque classique (l'argument de la diffusion), et d'admettre en même temps qu'Athéna a dépassé ses origines égyptiennes présumées, coupant progressivement cet ancien lien pour s'intégrer dans la culture locale émergente et se transformer au cours de ce processus (l'argument de la localisation)¹. »

« Dès ses origines, la civilisation égyptienne est égyptienne dans son berceau africain, car elle reflète un génie qui lui est propre : celui de réinvestir les éléments qu'on lui, apporte, de générer des formules nouvelles pour – finalement – s'inventer². »

Dans l'ensemble, cet ouvrage qui se veut être une critique de l'approche afrocentriste, échoue à démontrer de façon décisive l'approche historique développée par Cheikh Anta Diop. La réponse que lui consacre Théophile Obenga³ ne parvient pas davantage à clore le débat. Plutôt qu'à l'argument scientifique, l'auteur recourt à l'insulte – chacun des auteurs étant traités de racistes – pour infirmer les arguments développés contre l'afrocentrisme. Il faut cependant revenir sur l'un de ces arguments. Il s'agit de celui qui pose la question de savoir pourquoi l'Afrique, malgré son héritage égyptien, ne présente pas les mêmes traces de progrès. Cheikh Anta Diop avait anticipé la question. Cependant la réponse qu'il donne est loin d'être satisfaisante en termes scientifiques :

« Autant l'adaptation dans l'étroite vallée fertile du Nil exigeait une technique savante d'irrigation et de digues, des calculs précis pour prévoir les crues du Nil et en déduire les conséquences économiques et sociales, autant il était nécessaire matériellement d'inventer la géométrie [...], autant aussi, tout cela devenait superflu dans les nouvelles conditions de vie, à l'intérieur du continent⁴. »

Le raccourci dont use l'auteur, en plus d'être inefficace à expliquer « l'écart de civilisation » entre l'Égypte et l'Afrique, est potentiellement dangereux. Il peut nourrir le discours qui veut que l'Africain soit paresseux et rebelle à tout génie inventif.

¹ Win Van Binsbergen, « Dans le troisième millénaire avec *Black Athena* », p. 140-141, dans François-xavier Fauvelle-Aymar, Jean pierre Chrétien et Claude Hélène Perrot (dir.), *op. cit.*, p. 127-151.

² Béatrix Midant-Reynes, « l'Égypte prédynastique : terre de métissage », p. 165, dans François-xavier Fauvelle-Aymar, Jean pierre Chrétien et Claude Hélène Perrot (dir.), *op. cit.*, p. 151-168.

³ Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Khepera et l'Harmattan, 2001.

⁴ Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, 2003, p. 51-52.

Chacun des argumentaires africaniste et afrocentriste manque de scientificité et échoue à convaincre entièrement le lecteur. Ce dernier ne dispose au final, d'aucun moyen pour clore le débat. La question se pose donc de savoir sur quel critère le public s'appuie lorsqu'il fait le choix de l'un ou l'autre camp. Il semble que le poids de l'affectivité ne doive pas être négligé.

Le poids de l'affectivité

Il a été vu comment le discours alternatif pouvait profiter de la réaction contre le discours traditionnel. Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne le discours afrocentriste. L'image de l'Afrique qu'il véhicule est davantage susceptible de toucher la sensibilité d'un public fatigué des résurgences du discours colonialiste, de l'afropessimisme et autres négationnismes. La polémique soulevée par l'ouvrage de Stephen Smith¹ témoigne du réflexe passionnel que suscite le discours sur l'Afrique. Dans ce cas précis, les passions affleurent d'autant plus que, l'ouvrage est relayé par la critique positive d'une presse unanime et se voit attribué le prix Essai France Télévisions. Il faut ajouter à cela le ton volontairement cassant et provocateur de l'auteur. Tout cela ne peut qu'agacer un public qui voit là la confirmation de la manière quelque peu cavalière dont l'Afrique est traitée ; un public convaincu que l'Afrique n'est l'objet d'aucune considération. C'est ce qui apparaît par exemple à la lecture de l'ouvrage publié en réaction à celui de Stephen Smith :

« Imaginons un instant qu'un journaliste décide d'écrire un essai délicatement intitulé *Bougnologie* qui comporte — entre autres — ces lignes : "Le monde arabe est un paradis naturel de la cruauté [...]. Des Arabes se massacrent en masse, voire — qu'on nous pardonne — se 'bouffent' entre eux [...]. Si 6 millions d'Allemands pouvaient, par un échange standard démographique, prendre la place des Marocains, le désert fleurirait." [...]

Il n'est, bien sûr, pas question des "Arabes", dans le livre de Stephen Smith, mais d'une autre boîte à fantasmes : les "Africains". Et là, tout change. En France, dès qu'il s'agit d'Afrique "noire", ce qui paraît inimaginable devient aussitôt acceptable². »

¹ Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calman Levy, 2003.

² Boubacar Boris Diop, Odile Tobner, François-Xavier Verschave, *Négrophobie*, Les Arènes, 2005.

Le climat est donc propice à ce que les réactions passionnelles l'emportent sur l'esprit critique. Le discours afrocentriste est habile à s'insérer dans les failles ainsi ouvertes, à dire ce que beaucoup veulent entendre.

Cheikh Anta Diop se défendait pourtant de vouloir donner de l'histoire de l'Afrique une image idéalisée :

« Il ne s'agit pas, de créer de toute pièce, une histoire plus belle que celle des autres, de manière à doper moralement le peuple pendant la période de lutte pour l'indépendance nationale, mais de partir de cette idée évidente que chaque peuple a une histoire¹. »

L'image qu'il donne de l'Afrique reste pourtant idéalisante et il ne rechigne pas à jouer de la sensibilité de son lectorat. Ne va-t-il pas jusqu'à inverser les perspectives et à faire de l'Afrique le berceau de toute civilisation ? Ne va-t-il pas, dans un réflexe qu'il peut être permis de qualifier de démagogique, jusqu'à disqualifier Senghor en citant son célèbre mot hors contexte et sans autre explication ?²

L'afrocentrisme tel qu'il se manifeste aujourd'hui, va encore plus loin dans l'exploitation de la sensibilité du public. C'est ce qui apparaît lorsque sont analysées les méthodes de « Africamaat »³, cet institut qui se propose de vulgariser en France, l'argument afrocentriste. La manière dont Jean-Philippe Omotunde construit son ouvrage, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, n'est pas anodine. L'avant-propos revient sur les effets aliénants pour le Noir d'un système éducatif qui donne au jeune élève une vision erronée de son passé. Le premier chapitre a pour titre, « Les fondements racistes du "modèle aryen" ». Outre la connotation disqualifiante contenue dans l'expression « modèle aryen », l'auteur rappelle l'image d'une Afrique hors du champ historique qui a été véhiculée par diverses personnalités occidentales dont Hume, Hegel, Ferry. Il s'agit là somme toute de critiques consacrées qui sont loin de relever de la construction. Néanmoins, il convient de noter la fonction démagogique qui est ici la leur. En réveillant d'abord les passions d'un lectorat excédé par l'image traditionnellement donnée de l'Afrique, J.P Omotunde gagne sa sympathie. Le public

¹ Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, 2003, p. 19.

² « Il est fréquent que des Nègres d'une haute intellectualité restent victimes de cette aliénation au point de chercher de bonne foi à codifier ces idées nazies d'une prétendue dualité du Nègre sensible et émotif, créateur d'art, et du Blanc fait surtout de rationalité. C'est ainsi que s'exprime de bonne foi un poète nègre africain dans un vers d'une admirable beauté :

"L'émotion est nègre et la raison hellène". »

(Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, 2003, p. 54-55.)

Sur le contexte dans lequel le mot a été écrit, voir *supra*, « L'Autre et le métissage », p. 34.

³ Voir le site Internet sur www.africamaat.com.

lui étant dès lors acquis, il peut ensuite attaquer le fond du sujet à savoir l'influence africaine sur la Grèce antique.

L'exploitation des passions du public est davantage mobilisée à l'occasion des conférences débats. C'est ce que la conférence organisée le 7 mai 2005 par Africamaat sur la question de savoir « pourquoi ont-ils falsifié l'histoire de la traite négrière¹ ? », a notamment confirmé. L'aspect théâtral des communications l'emporte sur le contenu. Les ouvrages des conférenciers sont désignés comme étant « des bombes d'instruction massive », dans une communication appuyée par des bruits de bombes qui explosent. Quant à Olivier Pétré-Grenouilleau dont *Les traites négrières*², ne va pas dans le sens des arguments afrocentristes, il se voit affublé du sobriquet de Grenouille Empêtrée sans même que le contenu de son ouvrage soit discuté. De fait, il peut sembler que l'objectif des conférenciers était davantage d'amuser un public déjà acquis que d'exposer des arguments rigoureux. Le procédé est d'autant plus regrettable qu'au final, certains des arguments défendus, méritaient davantage de développement et de considération. Or, ils sont apparus noyés sous les bons mots et les acclamations du public. Il en fut par exemple ainsi de l'allusion qui a été faite à la pratique qui consiste à pointer les responsabilités arabes et africaines pour mieux dédouaner la responsabilité occidentale.

Plus regrettable encore est l'exploitation des passions lorsqu'elle se traduit par un chantage affectif. Cheikh Anta Diop se montre, dans *Nations nègres et culture*, agacé du fait qu'il se trouve des Africains qui n'adhèrent pas spontanément à ses thèses :

« Il devient donc indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques, et désormais inoffensives ces armes culturelles. Pourtant, cette idée, qui devrait être un lieu commun est loin d'être évidente pour tous les Africains et l'on peut distinguer plusieurs tendances à cet égard³. »

¹ Africamaat et Editions Menaibuc, *Pourquoi ont-ils falsifié l'histoire de la traite négrière ?* Maison des Mines et Ponts et Chaussées. Samedi 7 mai 2005.

Les intervenants étaient :

Bwenba-Bong, *Quand l'Afrique était l'or noir de l'Europe. L'Afrique : actrice ou victime de la « traite des Noirs »*, Editions Menaibuc, 2005.

J.P. Omotunde, *La Traite négrière européenne : vérité et mensonges*, Editions Menaibuc, 2004.

René Louis Etilé, *Etude sur une civilisation Nègre-Africaine, l'Egypte Antique. Mystification sur les tombeaux des Rois*, Editions Menaibuc, 2003.

Rosa Amelia Plumelle-Urbe, *La Férocité blanche. Des non-Blancs aux non-Aryens : génocides occultés de 1942 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2001.

² Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traités négrières. Essai d'histoire globale*, Gallimard, 2004.

³ Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, 2003, p. 15.

Du moins, tente-t-il de comprendre le pourquoi de cette réticence. Rien de tel chez « ses disciples ». Le Noir non afrocentriste est d'emblé ravalé au rang de *bounty*, ce blanchi de l'intérieur. Le motif de la trahison est mobilisé pour le désigner. Il est traître à la cause noire, rallié au Blanc. Le Noir n'a d'autre choix que d'adhérer aux thèses afrocentristes sous peine d'avoir à supporter la honte de l'inauthenticité, le poids de sa trahison. Dans le contexte actuel marqué par la quête identitaire, ce chantage est tout sauf inefficace. D'autres l'ont également compris qui ne manquent pas de l'exploiter. Un tract était ainsi distribué sur les lieux de la conférence du 7 mai sur lequel l'on pouvait lire :

« AFRIQUE ! REVEILLE-TOI ! Un noir chrétien est un traître à la mémoire de ses ancêtres.
La seule vraie décolonisation possible pour les Noirs chrétiens : se débaptiser.
[...]
www.rael.org¹. »

Il ne faudrait pas pour autant conclure que le chantage affectif ne s'exerce qu'à l'encontre des seuls Noirs. Il n'est pas à douter qu'il soit également habile à exploiter le « sanglot de l'homme blanc² ». De la même manière, le critère affectif n'est sans doute pas absent chez le public qui choisit le camp des africanistes contre celui des afrocentristes. Il se traduit alors par une sorte de serment de fidélité à des chercheurs renommés, que les réflexions cassantes voire injurieuses des afrocentristes ne peuvent que renforcer.

Histoire et développement

Le chantage affectif exercé par les afrocentristes en vue de gagner le public à leur cause peut s'expliquer dès lors que sont considérés les enjeux liés à la pratique de l'histoire.

¹ Tract publicitaire pour une conférence donnée le 28 mai 2005. La secte rael tente de trouver des adeptes parmi un public rallié aux thèses afrocentristes en prétendant défendre des thèses similaires. Il faut cependant noter que malgré cette publicité agressive, la conférence n'a réussi à réunir qu'une vingtaine de personnes dont les organisateurs. Ce qui ne signifie pas que le procédé ne sera pas efficace à long terme.

² Voir Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, 1983.

a) Pratique de l'histoire et enjeux de développement

La critique de l'afrocentrisme ne porte pas seulement sur le caractère non scientifique de sa méthode. Il lui est essentiellement reproché d'avoir de l'histoire, une pratique idéologique. Or, dès Cheikh Anta Diop, le caractère idéologique de l'afrocentrisme est reconnu sinon revendiqué :

« Il devient donc indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques et désormais inoffensives ces armes culturelles¹. »

L'extrait est intéressant en cela qu'il met en évidence plusieurs aspects de la pensée afrocentriste : la volonté de pousser les Africains à prendre acte de leur conscience historique, le combat engagé contre l'aliénation culturelle, la nécessité de reconnaître la falsification de l'histoire dont est responsable l'Occident, l'inscription de la pratique de l'histoire dans une logique de type guerrière en vue de reprendre l'initiative du discours.

Cheikh Anta Diop en insistant sur l'histoire de l'Afrique, dénonce l'hypothèse qui, avec Hegel, veut que l'Afrique ne s'inscrive pas dans le champ historique. Il entend démontrer que bien au contraire, l'expérience historique de l'Afrique s'est déroulée sans solution de continuité depuis l'antiquité la plus ancienne. L'entreprise de désaliénation commence avec cette rectification jugée primordiale et qui met en lumière, la falsification dont l'Occident s'est rendue coupable en voulant imposer l'idée selon laquelle, l'Afrique ne rencontre l'histoire qu'à son contact. La visée idéologique d'une telle falsification est évidente : elle sert la volonté de domination de l'Occident sur une Afrique aliénée. Dès lors, le travail afrocentriste n'a d'autre choix, que de s'inscrire dans la logique guerrière inaugurée par la pratique occidentale. Il s'agit de ramener l'Afrique à la conscience historique dont l'Occident l'a privée. Il s'agit de construire les Humanités africaines, seul chemin vers une Renaissance africaine.

L'aspect idéologique n'apparaît donc pas voilé, il est clairement énoncé. Théophile Obenga se montrera d'ailleurs beaucoup plus explicite : « nos objectifs sont scientifiques et politiques. Comme partout ailleurs dans le monde² ».

Le discours afrocentriste dévoile ainsi au grand jour le lien étroit qui existe entre la pratique de l'histoire et les enjeux de développement. Il valide l'équation qui voudrait

¹ Cheikh Anta Diop, *op. cit.* 2003, p. 15.

² Théophile Obenga, *op. cit.*, p. 58.

qu'une nation ait d'autant plus de chances de se développer qu'elle a des raisons d'être fière de son histoire ; équation qui conduit bien souvent à un glissement de l'histoire vers le mythe, l'objectif étant justement d'insister sur les événements jugés valorisants voire d'en fabriquer de toutes pièces. L'afrocentrisme se propose donc d'écrire une histoire à même de faire la fierté de l'Afrique et par conséquent de la pousser à se développer, et ce, même si cela suppose quelques entorses aux règles élémentaires de la discipline historique. En vérité l'Occident n'a pas fait autre chose, qu'on songe par exemple à la part de mythe qui, à travers la *Chanson de Roland*, entoure la bataille de Roncevaux ou encore à l'histoire de Jeanne d'Arc. Seulement avec l'afrocentrisme, tout se passe comme si on assistait à une tentative inédite visant à élaborer sur le tard un mythe des origines, alors que presque partout ailleurs ces mythes sont déjà si bien implantés qu'ils passent pour de l'histoire. De la sorte, il se pourrait que l'afrocentrisme constitue un cas d'étude intéressant dans la constitution des mythes des origines. D'ores et déjà, ce cas de figure met en évidence certains aspects problématiques de ce rapport au passé. L'actualité de l'afrocentrisme attire par exemple l'attention sur l'importance qu'il y a à chercher à distinguer, une fois pour toute, le vrai du faux. A un autre niveau, l'afrocentrisme pose la question de l'efficacité d'un discours des origines au moment même où celui-ci se constitue : qu'elles sont les conditions pour qu'un mythe parvienne à s'imposer et à être actif ?

b) De l'efficacité de l'approche afrocentriste

Il n'y a pas à douter que les thèses afrocentristes touchent un public de plus en plus nombreux tant elles sont vulgarisées par des organismes tels que Africamaat. C'est ce que notent les auteurs de *Afrocentrismes* :

« Nous sommes là, déjà, dans un autre registre que celui de l'afrocentrisme à visage académique défendu par les grandes voix du mouvement. Au-delà des "théories", des formes d'activisme plus diffuses se sont rapidement répandues dans le public, aux Etats-Unis comme en Europe ou en Afrique, par le biais d'amateurs férus d'histoire ou d'égyptologie, de conférenciers, de responsables d'association, de journalistes ou d'artistes¹. »

¹François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Chrétien et Claude-Hélène Perrot, « Introduction », p. 16, dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Chrétien et Claude-Hélène Perrot, *op. cit.*, p. 9-23.

Par ailleurs si l'afrocentrisme universitaire est encore marginal en France ce n'est pas le cas aux Etats-Unis. Pour ne citer que Théophile Obenga et Molefi Kete Asante, ils sont respectivement directeurs de département d'études africaines à l'université de Californie et à l'université d'Etat de Temple à Philadelphie.

Les théories afrocentristes bénéficient de ce fait d'une diffusion assez large. Cependant Clarence Walker¹ les croit inefficaces en terme de possibilité de développement. Pour cet auteur, le succès populaire que connaît l'afrocentrisme aux Etats-Unis ne s'explique que par la quête identitaire des Noirs américains. Ces derniers sont surtout intéressés par l'auto-revalorisation que permet l'afrocentrisme. De ce fait, ils ne lui réservent aucun accueil critique tant ils se complaisent dans l'image idéalisée que véhicule le mouvement :

« Nous avons aujourd'hui en Amérique un marché libre des idées, où la moindre idée à demi cuite est légitime, non parce qu'elle peut être vérifiée mais parce qu'elle arrive drapée de la robe de l'authenticité raciale². »

Clarence Walker reproche à l'afrocentrisme son incapacité à proposer un programme économique et politique viable et à même d'assurer de meilleures conditions de vie aux Noirs américains. Mais on peut cependant regretter que Clarence Walker ne considère pas suffisamment le poids des idéologies, ne pose pas la question de savoir si à terme, l'afrocentrisme ne peut pas agir à travers le processus de revalorisation qu'il autorise comme un catalyseur vers le progrès.

Il semble pourtant que tel est le programme du mouvement. Se pose alors la question de sa faisabilité. Il suffit de considérer l'histoire de la Négritude pour percevoir les possibilités auxquelles peut ouvrir un tel programme, mais également les limites qu'il contient. La Négritude s'est développée dans un contexte qui la rendait nécessaire tant était lourd le discours de déshumanisation dont l'Afrique et le Noir étaient victimes. Ce discours brisé, la Négritude perdait sa raison d'être et une de ses erreurs a été de ne l'avoir pas accepté. En se focalisant sur la réhabilitation du Noir, l'afrocentrisme ne répète-t-il pas la même erreur, et ce, même si les moyens qui sont les siens, se veulent plus concrets que l'approche, essentiellement spirituelle et poétique de la Négritude ? Qui plus est, rien ne garantit que la réhabilitation voulue par l'afrocentrisme, soit un

¹ Clarence Walker, « Les *a posteriori* de Molefi K. Asante », dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Chrétien et Claude-Hélène Perrot, *op. cit.* p. 65 à 77. Voir également Clarence Walker, *L'impossible retour*, Karthala, 2004.

² Clarence Walker, *op. cit.*, 2000, p. 71.

catalyseur suffisant. L'on se rappelle le mot de Wole Soyinka critiquant la Négritude : « le tigre ne proclame pas sa tigritude, il saute sur sa proie et la mange ». L'afrocentrisme offre l'image d'un vieux tigre qui prétend tirer gloire de la narration de ses chasses passées, chasses dont il se montre par ailleurs incapable de fournir la moindre preuve tangible de leur réalité.

La méthode afrocentriste souffre également de sa rigidité. Elle fustige tout ce qui s'écarte de sa ligne directrice, s'enferme sur elle-même. Ce faisant, elle tue toute créativité effective. Elle entend imposer à la pratique de l'histoire une dictature somme toute stérilisante qui n'est pas sans rappeler la censure exercée par la Négritude sur la pratique littéraire, censure dénoncée notamment par Stanislas Adotevi¹.

Surtout l'idée selon laquelle la réhabilitation, la fierté de soi, précèdent le progrès, est problématique en elle-même. Elle condamne à l'immobilisme. La logique dans laquelle elle s'inscrit, voudrait que l'on abandonne toute idée de progrès dès lors que le procès de réhabilitation n'est pas arrivé à terme. Qui plus est, elle offre une voie de fuite à ceux qui ont l'expérience de l'échec. Il devient donc nécessaire de considérer si ce n'est pas au final cette idée qu'il convient de combattre, si la véritable solution ne serait pas au contraire de construire la réhabilitation dans le progrès.

L'idéologie afrocentriste contient d'autres faiblesses. Le mouvement a en effet développé le principe de l'antériorité : antériorité de la civilisation nègre, antériorité du Noir dans la présence au monde. Or, il s'agit, à bien y regarder, d'un principe à double tranchant. En ce qui concerne l'antériorité de la présence au monde, l'afrocentrisme entend faire valoir que l'Humanité est redevable au Noir, à l'Afrique, par qui elle est née. Or, cette antériorité, considérée dans une logique évolutionniste, ravale le Noir au primitif selon une simple équation : qui dit premier, dit primitif.

En ce qui concerne l'antériorité civilisationnelle, la focalisation sur l'Égypte ancienne peut à terme se révéler problématique. Il est facile de saisir en quoi le choix de l'Égypte pouvait paraître pertinent :

« L'Égypte, du fait de cet engouement ancien qu'elle a suscité, est un élément majeur du référent culturel occidental ou "blanc". Le musée l'a en quelque sorte sacralisée en lui accordant — d'ailleurs non sans mal —, une place en son sein. Dès lors, le choix de l'Égypte par les afrocentristes apparaît comme participant d'une volonté de s'intégrer à ce référent

¹ Stanislas Spero Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Maspero, 1972.

culturel reconnu et irréprochable, évitant ainsi d'avoir à défendre ou promouvoir un élément culturel neuf dont le prestige serait à établir¹. »

Des faiblesses liées à la focalisation sur l'Égypte existent pourtant. Le principe de l'antériorité d'une civilisation égyptienne et noire, contient par effet de miroir, un principe de dégradation préjudiciable à la revalorisation recherchée par l'afrocentrisme. Alors que l'histoire occidentale est marquée par un progrès technique sans solution de continuité depuis l'antiquité grecque, l'Afrique ne peut que constater son déclin. La faiblesse de l'argument par lequel Cheikh Anta Diop entend expliquer cet état des choses a déjà été notée. L'explication selon laquelle l'Afrique aurait été ruinée et détruite par les invasions successives qu'elle a subies est tout aussi inopérante. Elle reconnaît que le rapport de force lui a été défavorable, partant, que les civilisations qui lui sont postérieures l'ont rattrapée puis dépassée en termes de progrès, et ce, alors même qu'elles lui doivent les formes premières de ce progrès. Autant dire que les élèves ont dépassé le maître.

Une autre faiblesse de la focalisation sur l'Égypte réside dans la position même de l'Égypte actuelle. La Grèce revendique et assume son rôle de berceau de la civilisation occidentale. L'Égypte est loin d'admettre que l'Égypte ancienne ait pu être noire. La conséquence pour l'idéologie afrocentriste est évidente. Elle appelle une autre question : quel avenir pour l'afrocentrisme et quelles conséquences pour l'Afrique, s'il était un jour démontré de façon irréfutable, que l'Égypte ancienne n'était pas noire ?

Il peut paraître exagéré de rapprocher ainsi dans le même chapitre, le négationnisme et l'afrocentrisme. De fait, le négationnisme est intrinsèquement criminel ce qui n'est pas toujours le cas de l'afrocentrisme. Le chantage affectif auquel recourt le mouvement, la rigidité qui le caractérise, peuvent néanmoins être sources de sérieuses dérives². Ces dérives – que l'afrocentrisme a tout intérêt à juguler avant que leur potentialité criminelle ne se réalise pleinement – n'ont de communes mesures avec les pratiques négationnistes qui sont autant d'appels à la répétition de crimes graves dont des crimes de génocide.

¹ Marc Etienne, « Afrocentrismes et collections anciennes. Des goûts et des couleurs », p. 212, dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Chrétien et Claude-Hélène Perrot, *op. cit.*, p. 209-225.

² Pour exemple, Léonora Miano met en scène dans *Tels des astres éteints* (Paris, Plon, 2007), le racisme qui caractérise certains milieux qui se réclament de l'afrocentrisme.

Un même reproche peut pourtant être adressé conjointement, au négationnisme et à l'afrocentrisme. Il concerne la falsification de l'histoire. Le négationnisme s'acharne à brouiller les pistes, à semer le doute avec l'objectif de perdre quiconque s'aventure à interroger l'histoire. L'afrocentrisme entend diriger l'interrogation de l'histoire dans le sens qu'il aura défini. Il n'accepte, concernant l'histoire des civilisations, aucun détour autre que celui par l'Égypte ancienne. Si son objectif avoué est la clarification de l'histoire africaine, il ne fait en réalité qu'introduire davantage de désordre, remplaçant une falsification par une autre, débarrassant l'Afrique d'un mensonge pour la recouvrir d'un autre. Tout compte fait, si l'afrocentrisme est un révélateur, s'il en était encore besoin, du pragmatisme idéologique qui mine la pratique de l'histoire, sa participation à la compréhension scientifique de l'Afrique s'avère en revanche nulle.

B) Georges Balandier et le souci de l'utilité scientifique

L'œuvre de Georges Balandier est marquée par la recherche permanente d'outils qui soient opérationnels, qui permettent une meilleure appréhension du réel. C'est dans cette perspective qu'il a été, dans les années 1950, amené à théoriser la notion de « situation coloniale », notion qu'il peut être intéressant de revisiter.

1) Retour sur la notion de « situation coloniale »

Ruptures ?

Il peut être tentant de lire la « situation coloniale » comme étant un lieu de ruptures ; rupture épistémologique accompagnée d'une rupture dans la manière de percevoir l'entreprise coloniale. La politique de table rase que toute entreprise de rupture implique, ne semble cependant pas être la principale caractéristique du travail de Georges Balandier. Ce qui frappe davantage – et cela reste visible dans le texte remanié

en 1955¹ – est le travail de dépouillement critique auquel se livre l'auteur. Il procède en effet par un dépouillement systématique des travaux jusque là consacrés à l'entreprise coloniale, aux contacts de cultures. S'il en pointe les limites, il ne manque pas d'en reconnaître d'abord les apports. De la sorte, il retient ce que ces travaux peuvent contenir d'outils opérationnels.

Il en est par exemple ainsi du constat qui veut que majorité numérique et majorité sociologique ne se confondent pas. La première relève de la simple statistique, la seconde est liée à la détention du pouvoir. Un groupe même minoritaire, dès lors qu'il a l'initiative du pouvoir, constitue la majorité sociologique :

« Il [Louis Wirth] donne l'exemple des Noirs vivant dans le Sud des Etats-Unis qui sont, dans certains Etats numériquement majoritaires et n'en constituent pas moins une minorité "en tant que sociologiquement, politiquement et économiquement subordonnés"². »

De la même manière, Georges Balandier observe avec Octave Mannoni que le racisme n'est pas un « phénomène primaire spontané » mais qu'il se manifeste essentiellement lorsqu'une situation de crise oppose deux groupes, lorsque le colonisé « à l'air de s'émanciper de sa dépendance³ ». La remarque met en avant l'interprétation dynamiste des phénomènes sociaux contre toute interprétation mécaniste. A Bronislaw Malinowski, Georges Balandier reconnaît le mérite d'avoir défini la notion de « situation de contact », rendant entre autres, caduque l'idée d'une société indigène restée figée.

Ces quelques exemples suffisent à illustrer les apports des travaux antérieurs à la notion de « situation coloniale ». Ils mettent également en évidence la nécessité d'une pluridisciplinarité dans la mesure où interviennent tantôt la sociologie, tantôt la psychologie, tantôt l'anthropologie.

Georges Balandier ne se contente pas de mesurer la portée de ces travaux. Il sait également en reconnaître les limites. Il refuse ainsi de faire sienne la notion de « complexe de dépendance » développée par Octave Mannoni. Il note également que si Louis Wirth saisit l'importance qu'il y a à ne pas confondre majorité numérique et

¹ Georges Balandier publie un premier texte en 1951. Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XI, 1951, p. 44-79. Le texte est ensuite remanié pour être intégré dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, [1955], Paris, PUF, 1982.

² Georges Balandier, *op. cit.*, 1982, p. 16-17. Il cite Louis Wirth, « The problem of minority groups » in *The science of man in world crisis*, p. 347-372.

³ *Ibidem*, p. 29. Georges Balandier cite Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.

majorité sociologique, il échoue en revanche à mesurer la complexité des rapports qui lient dominants et dominés :

« L. Wirth a porté cependant un jugement bien simpliste lorsqu'il affirma, que dans le cas des situations coloniales, "le groupe dominant peut maintenir sa position supérieure en faisant jouer la machine militaire et administrative" ; tant la disproportion des civilisations matérielles est énorme ! Il n'a même pas entrevu la vigueur des décolonisations en gestation¹. »

Ce sont surtout les travaux de Malinowski qui appellent le plus de réserves. Georges Balandier reproche à cet auteur de ne pas exploiter suffisamment la notion de « situation de contact », limité qu'il est par sa volonté de ne pas voir ses travaux lus comme étant une critique de l'entreprise coloniale. Malinowski échoue ainsi à mobiliser l'historicité des sociétés mises en contact, considérant trop rapidement que l'histoire précoloniale ne peut être véritablement connue. Ce faisant, il ne voit pas que malgré la paix coloniale, les anciennes rivalités continuent de jouer sous des formes autres que militaires et sont manipulées par le pouvoir colonial. Par ailleurs, bien qu'il reconnaisse que la société coloniale ne diffuse sa culture que de manière sélective, Malinowski échoue dans son interprétation du changement culturel. Il entend distinguer trois réalités culturelles : la culture coloniale, la culture africaine, la culture issue du contact des deux premières. Cette catégorisation, parce que trop schématique, le conduit à ne pas prendre suffisamment en considération les dynamismes, les forces transformatrices et conflictuelles mises en œuvre à l'occasion du contact. Son erreur est de penser pouvoir travailler sur chacune des trois cultures prises séparément :

« Bien qu'il reconnaisse que ces trois "ordres" culturels sont interdépendants, il établit une coupure, décrivant et traitant chacun d'eux d'une manière séparée, que ne justifie pas l'observation des faits². »

Cette manière de procéder empêche donc Malinowski de percevoir ce qu'est réellement la situation coloniale à savoir le résultat d'un contact de civilisations dans les conditions particulières de l'entreprise coloniale. La situation coloniale résulte en effet d'une situation de crise qui doit être interprétée en considérant la globalité de ce que la domination coloniale implique : processus de justification, manipulations, processus de résistance et de contournement de la part du dominé, rôle des histoires... Ainsi

¹ *Ibidem*, p. 18.

² *Ibidem*, p. 25.

théorisée, la « situation coloniale » permet de mettre en évidence le dynamisme des faits sociaux. Elle permet en outre de relever des outils dont l'utilité scientifique dans l'appréhension du réel n'est pas négligeable. Il s'agit de l'historicité, du dynamisme, de l'actuel, de la globalité... Ne pas mobiliser ces outils, revient à prendre le risque de mal interpréter les réalités coloniales.

En ce sens, il peut être permis de parler de rupture épistémologique dans la mesure où l'utilisation de ces outils est neuve et s'inscrit en opposition aux habitudes épistémologiques :

« La théorisation de la situation coloniale, la réception du texte qui le propose, signalent une rupture épistémologique qui a été propice à la manifestation des anthropologies critiques ultérieures. Elle détache de l'interprétation mécaniste de phénomènes rassemblés sous la rubrique de "l'acculturation", tout autant que des thèses d'une ethnologie attachée à l'idée de primitivisme intemporel¹. »

Il semble cependant que ce qui est le plus important c'est le travail de dépouillement critique qui a conduit à la théorisation de la notion de « situation coloniale ». En outre, ce travail, lorsqu'il est analysé, met en évidence tout un réseau de filiations qui affaiblit le constat de rupture. Il s'agit de ne pas mésestimer les apports d'auteurs tels que Malinowski ou encore Mannoni, sans les « égarements » desquels, la théorisation de la « situation coloniale » eut été difficile. Il s'agit également de rendre hommage à des chercheurs qui comme Marcel Mauss et Georges Gurvitch ont recommandé l'usage de la pluridisciplinarité et la recherche de la globalité sociale :

« En Sorbonne, la sociologie est alors sous l'influence de Georges Gurvitch, qui vient d'être l'initiateur de la réédition des écrits majeurs de Marcel Mauss. De l'un à l'autre, une même inspiration chemine : au "phénomène social total" de l'un répond le social considéré en tous ses "paliers" de l'autre, au refus du social "cadavérisé" de l'un correspond l'"effervescence" du social, le dynamisme de construction / déconstruction de l'autre². »

Un phénomène de filiations similaire apparaît dès lors qu'est considérée, la position politique qui a sans doute motivé le travail de Georges Balandier à savoir son engagement anti-colonialiste. Il a été vu comment la position de Malinowski a pu se traduire par un manque d'audace scientifique. Rien de tel en ce qui concerne Georges Balandier qui choisit d'alimenter l'anti-colonialisme grandissant surtout après la seconde guerre mondiale. Cette prise de position n'est sans doute pas étrangère au fait

¹ Georges Balandier, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003, p. 155.

² *Ibidem*, p. 153.

que la « situation coloniale » est une invitation à percevoir l'entreprise d'instrumentalisation qui est à l'œuvre ; ni non plus à la manière dont la « situation coloniale » se voulait être un outil à forte utilité scientifique dans l'appréhension du fait colonial.

La « situation coloniale », une notion dépassée ?

La question de l'efficacité de la notion de « situation coloniale » dans l'interrogation des réalités nouvelles, marquées notamment par la mondialisation, n'est pas neuve. Elle a été déjà posée par Jean Copans et par Georges Balandier lui-même. Avant d'aborder l'analyse de leurs argumentaires respectifs, il convient d'abord de s'arrêter sur une évidence. La notion de « situation coloniale » est loin d'être dépassée dans la mesure où l'étude de la période coloniale n'est pas fermée. C'est d'ailleurs par ce constat qu'Emmanuelle Saada ouvre le volume CX des *Cahiers internationaux de sociologie* consacré à Georges Balandier :

« Depuis quelques années, on peut constater, particulièrement sur le terrain des sciences sociales, un regain d'intérêt, de part et d'autre de l'Atlantique, pour la question coloniale¹. »

La période coloniale est loin d'être un domaine délaissé. Bon nombre de tentatives d'appréhension des crises africaines nécessitent qu'elle soit questionnée. Cela est particulièrement visible dès lors qu'il est question du Rwanda. L'on ne peut alors que regretter que cette interrogation ne mobilise pas la notion de « situation coloniale ». Une telle mobilisation, si elle avait lieu, disqualifierait systématiquement les écrits des Lugan et autres Debré.

L'épisode colonial intervient donc doublement dans la période contemporaine : en tant qu'objet d'étude et à travers les séquelles qu'elle a pu laisser et qui informent encore le réel. C'est sur ce deuxième aspect que Georges Balandier insiste lorsqu'il se pose la question de l'actualité de la notion de « situation coloniale » :

¹ Emmanuelle Saada, « La "situation coloniale" vue d'ailleurs : regards croisés transatlantiques », p. 5, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol CX, Paris, PUF, 2001, p. 5-7.

« Il faut partir de la constatation que le "postcolonial" n'est pas l'effacement du "colonial", mais seulement de ses formes les plus apparentes. Il maintient des vastes espaces d'influences, de domination indirecte, en utilisant des solidarités issues du temps des colonies mais dont les partenaires et la nature ont changé¹. »

Il est donc indispensable d'interroger les survivances du système colonial en s'appuyant sur les outils qui procèdent de la « situation coloniale » :

« Dans les pays en situation postcoloniale, l'attention doit se porter sur ce qui est inscription maintenue, transmission, intérêt préservé, sur ce qui révèle *l'effet retard* de l'ancienne situation². »

Fait nouveau, la « situation coloniale » est également utile, selon Georges Balandier, dans la lecture de l'actuel tel qu'il se réalise dans les pays dominants. Ils sont le lieu de mutations qui introduisent des espaces internes nouveaux et qui doivent être explorés :

« Les nouvelles capacités technologiques font de chacun des domaines où elles s'exercent — domaines du vivant et des ingénieries associées, de l'informatique et des automates, de la communication et des réseaux, du virtuel et du techno-imaginaire — des *nouveaux Nouveaux Mondes* où s'établissent des sortes de "colonisation du dedans"³. »

Ces *nouveaux Nouveaux Mondes* qui sont l'objet des derniers travaux de Georges Balandier⁴, tiennent lieu et place des territoires géographiques de l'Ailleurs, naguère explorés par l'ethnologie. En cela, ils méritent l'attention du chercheur. Georges Balandier entend donc que la « situation coloniale » aide à leur exploration. Il est toutefois regrettable qu'il ne s'explique pas clairement, du moins dans le texte qui pose la question de l'actualité de la notion, sur les modalités de son utilisation dans la lecture de ces *nouveaux Nouveaux Mondes*. Il peut tout juste être permis de supposer qu'il appelle à une utilisation des outils qui procèdent de la notion, parmi lesquels figure le souci de l'*actuel*. Souci de l'*actuel* qui dans ce cas précis de l'interrogation des *nouveaux Nouveaux Mondes*, doit être complété par un souci de l'*inédit*. Pour Georges Balandier, le chercheur, en même temps qu'il considère l'*actuel*, ne doit pas perdre de vue ce fait nouveau que les dynamismes sociaux sont désormais marqués par l'*inédit*. Il avance une métaphore de la société vue comme étant un chantier où « s'effectue un

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2003, p. 158.

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p. 159.

⁴ Voir notamment, Georges Balandier, *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 2001.

travail constant de recherches des formes nouvelles à donner au lien social¹ ». Ce chantier, donne lieu à un défi :

« Il [le défi] résulte de l'irruption de l'*inédit* dans tous les domaines, principalement ceux à partir desquels opèrent les technosciences et les technologies de l'intelligence et de la communication. L'*inédit* est par nature un inconnu ou presque. [...] l'exploration des territoires de l'*inédit*, de ces *nouveaux Nouveaux Mondes* qui naissent de sa multiplication, en devient d'autant plus urgente². »

Il apparaît ainsi que malgré la métaphore d'une "colonisation du dedans", l'objet que sont les *nouveaux Nouveaux Mondes*, s'il doit être lu à travers la notion de « situation coloniale », demande cependant qu'elle soit réactualisée et qu'elle intègre de nouveaux outils.

La notion est donc loin d'être obsolète. Elle peut être utile dans l'appréhension de la réalité contemporaine marquée par le contexte de la mondialisation et de la « surmodernité ».

Il peut être également intéressant de chercher à voir si le travail de dépouillement critique qui a conduit à la théorisation de la notion peut être applicable à d'autres domaines, s'il n'était pertinent que dans le seul contexte de la période coloniale.

L'anthropologie politique telle que définie par Georges Balandier est sans doute redevable à un travail similaire. La section consacrée aux « méthodes et tendances de l'anthropologie politique »³, autorise par exemple, à penser ainsi :

« Ces méthodes se caractérisent par les instruments auxquels elles recourent, par les problèmes auxquels elles sont appliquées. [...] Il convient d'établir un inventaire sommaire de ces méthodes, avant d'évaluer leur efficacité scientifique dans la reconnaissance du champ politique⁴. »

Suit une analyse succincte des différentes démarches, qui se sont proposées l'étude de politique : démarches génétique, fonctionnaliste, structuraliste, dynamiste...

En réalité, le travail de dépouillement préliminaire à la définition de l'anthropologie politique telle que la conçoit Georges Balandier, s'inscrit dans la prolongation de celui qui a conduit à la théorisation de la « situation coloniale ». Il ne

¹ *Ibidem*, p. 229.

² *Ibidem*, p. 229-230.

³ Georges Balandier, *Anthropologie politique*, [1967] Paris, PUF, 1984, p. 18-27.

⁴ *Ibidem*, p. 18.

s'agit pas seulement de démontrer les faiblesses des anciennes méthodes pour mieux les rejeter :

« Enfin, le texte semblait congédier l'ethnologie et son extension, l'anthropologie, pour leur substituer une sociologie actuelle dont les implications politiques étaient rendues manifestes. Il est en réalité à l'origine d'une nouvelle anthropologie politique¹... »

De fait, l'exemple de l'anthropologie politique ne suffit pas à affirmer l'efficacité du travail de dépouillement critique appliqué à d'autres domaines. Un autre exemple s'avère nécessaire. Il peut être trouvé dans les travaux de Bernard Muralis. Il semble en effet que ce dernier se livre à un travail similaire lorsqu'il se propose de définir la spécificité de la littérature négro-africaine d'expression française². Il s'attarde ainsi d'abord sur l'examen des différents critères par lesquels cette littérature a, jusque là, été définie, à savoir les critères linguistique, culturel et idéologique. Il en note respectivement la « portée et les limites ». Ce faisant, il s'aperçoit que la spécificité de la littérature africaine ne peut être véritablement approchée qu'à condition de compléter les portées et de dépasser les limites de ces critères en considérant le « réseau des textes » au milieu desquels cette littérature évolue. Ce réseau de textes pris en compte, il devient intéressant d'analyser la manière dont ils influent sur le travail de l'écrivain africain :

« L'écrivain africain d'expression française se trouve ainsi pris dans ce réseau de textes qui constitue dès lors son horizon littéraire. En prenant la décision d'écrire, il est nécessairement confronté à tous ces autres textes d'origine européenne ou d'origine africaine et il doit désormais se situer par rapport à eux. Quels éléments va-t-il leur emprunter ? Quels sont ceux, au contraire, qu'il s'efforcera de modifier ? Comment va-t-il parler de l'Afrique et des Africains ? Quelle vision en donnera-t-il ?

Tels sont les problèmes concrets qui se poseront à lui et qui vont déterminer l'orientation de ce que nous appellerons maintenant le travail de l'écrivain³. »

Ce travail de l'écrivain se révélera être caractérisé par un discours sur la littérature qui accompagne le discours fictionnel et entend dire ce que doit être la littérature africaine :

« Les écrivains africains ne se contentent pas seulement en effet de produire des textes de fiction — poésie, roman, théâtre —, ils doublent constamment ces textes de fiction d'un discours critique dont la fonction principale n'est pas de prendre position sur des problèmes d'esthétique littéraire et les implications de l'écriture mais de dire ce que *doit être* la

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2003, p. 151.

² Bernard Muralis, *op. cit.*, 1984. Voir précisément la deuxième partie : « Définition de la littérature négro-africaine d'expression française », p. 141-382.

³ *Ibidem*, p. 359.

littérature africaine. Ce fait constitue une particularité essentielle de la situation littéraire qui prévaut en Afrique noire et qu'on ne retrouve pas dans d'autres contextes¹. »

La notion de discours sur la littérature aide à mieux comprendre la relation ambiguë que l'auteur africain entretient avec l'écriture. Il se trouve en effet que ce dernier doit se frayer un chemin entre une censure qu'il s'impose lui-même et les diverses stratégies de dérobade qu'il invente pour en limiter les effets. En ayant ainsi permis de dégager cette notion de discours sur la littérature, dont l'utilité scientifique est loin d'être négligeable, la méthode du dépouillement critique fournit encore la preuve de son efficacité. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Jean Copans semble appeler à sa mobilisation lorsqu'il pose la question de l'actualité de la « situation coloniale ».

L'article de Jean Copans est très dur à l'encontre des sciences sociales telles qu'elles se réalisent depuis quelques années. Il dénonce ainsi « les silences tragiques d'une sociologie "hexagonalisée" » et le « symbolisme post-moderniste peu historicisé » de l'anthropologie. Les deux disciplines sont coupables de négliger leur objet, laissant ainsi à d'autres disciplines toute latitude de « jouer aux apprentis sociologues² ». La raison de ces lacunes serait à rechercher non pas dans un manque d'outils d'analyse, mais plutôt dans une paresse intellectuelle. Il devient donc urgent pour les sciences sociales de se ressaisir et de s'atteler à l'appréhension des nouvelles réalités induites par la mondialisation. Jean Copans rêve ainsi d'une anthropologie « sans frontières qui permettrait de croiser tous les regards possibles avant de dissoudre les terrains en les enfermant dans des traditions nationales ethnocentriques³ ». Il souhaite pouvoir encore atteindre à la globalité sociale, une globalité aux extensions démultipliées dans la mesure où, comme le fait remarquer Georges Balandier, trop de déterminants sont maintenant à prendre en compte :

« Aujourd'hui, la dynamique du mondial est profondément indissociable de la dynamique du local, sans comparaison avec ce qui déterminait les rapports respectifs auparavant. [...] Trop de déterminants, qui ne relèvent pas de la stricte identification sociologique, doivent être examinés et évalués. C'est par eux, et sous leur effet, que le social se trouve pris dans un mouvement de déconstruction et de reconfiguration continuellement entretenu⁴. »

¹ *Ibidem* p. 381.

² Jean Copans, « La "situation coloniale" de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ? », p.33, *Cahiers internationaux de sociologie* vol CX, Paris, PUF, 2001, p. 31-52.

³ *Ibidem* p.50.

⁴ Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p. 229.

La saisie de tant de déterminants ne peut être possible sans convoquer une fois encore, la pluridisciplinarité, sans dépouiller les travaux des différentes sciences sociales :

« C'est d'abord en lisant en sociologue et en anthropologue les conclusions "sociologiques" des géographes, politologues et économistes que pourront apparaître en creux, les objets "mondiaux" oubliés ou dédaignés par la sociologie et l'anthropologie. Puis en un second moment le sociologue (ou l'anthropologue) pourra reconstruire une problématique véritablement sociologique en se réappropriant les données produites par les approches spécifiques des autres disciplines¹. »

Ce travail s'il n'est pas réalisé, condamne les sciences sociales à échouer dans la saisie des modalités profondes des réalités nouvelles.

2) Pour un renouvellement des sciences sociales

De même que Jean Copans, Georges Balandier fait le constat d'une faiblesse des sciences sociales. Il en appelle à leur renouvellement, de manière à ce qu'elles puissent se saisir des nouvelles réalités et aider à leur compréhension. Ses derniers travaux tentent ainsi de définir les nouveaux objets dont les sciences sociales doivent s'emparer et de proposer quelques outils d'analyse.

Objets

C'est la « surmodernité » qui enferme les objets nouveaux que Georges Balandier entend explorer. Elle est la marque de l'actuel tel qu'il se réalise depuis la fin du XXe siècle. Elle diffère de la postmodernité :

« La postmodernité était d'abord pensée en termes de ruptures et de recompositions effectuées dans l'espace des cultures. La surmodernité actuelle, emportée par les fulgurants progrès des sciences et des techniques est pensée en termes d'accomplissements. Elle impose l'idée que l'homme est maintenant capable de réaliser le mieux de l'humain, un au-delà de l'humain, par les victoires remportées contre l'imperfection, la précarité, l'ignorance impuissante et l'égarement dans une Histoire subie². »

¹ Jean Copans, *op. cit.*, p. 33.

² Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p. 163.

Là où la postmodernité modelait l'espace des cultures, la surmodernité construit et impose un espace marqué par le progrès technique. Naissent ainsi les *nouveaux Nouveaux Mondes*, ailleurs non géographiques mais vierges à l'exploration ethnologique ; territoires nés de l'œuvre de ceux que Georges Balandier identifie comme étant les Grands Transformateurs. Ces derniers, ont en effet l'initiative des progrès techniques dont ils reculent sans cesse et de façon inouïe les limites, grâce à la maîtrise d'un « pouvoir-faire » et d'un « pouvoir-savoir » sans cesse renouvelés. Ils suivent ce faisant, la logique du Grand Système, une logique de la globalisation avec ce que cela suppose d'exploitation économique ; une logique qui informe la dynamique des *nouveaux Nouveaux Mondes*.

Nouveaux Nouveaux Mondes, Grand Système, Grands Transformateurs, sont, autant d'objets nouveaux que les sciences sociales se doivent de saisir. Leur caractère radicalement neuf sous entend une logique de rupture d'avec les objets qui ont pu être jusque là explorés. Si la postmodernité conserve certains liens avec la modernité, cela ne semble *a priori* pas être le cas de la surmodernité. Le vocabulaire adopté par Georges Balandier confirme par ailleurs cette idée de rupture, de même que le titre de l'un de ses derniers ouvrages : *Le Grand Dérangement*¹. La référence à l'aventure acadienne – les Acadiens ayant dû au XVIII^e siècle abandonner leur territoire pour tout reconstruire ailleurs, notamment en Louisiane – est par excellence, une marque de rupture.

Il subsiste néanmoins dans les travaux de Georges Balandier, d'autres marques, preuves que l'histoire se poursuit sans solution de continuité. Il en est ainsi de cette métaphore récurrente selon laquelle les *nouveaux Nouveaux Mondes* sont le lieu d'une « colonisation du dedans ». L'auteur insiste par ailleurs sur le fait que la surmodernité mondialisante ne poursuit pas d'autre objectif que celui d'une perpétuation de la logique de domination. Il établit par exemple un parallèle très significatif entre l'argument du village planétaire et celui de la mission civilisatrice :

« Le mondial est surtout vu par la perception de ceux qui mondialisent en étendant leur suprématie, en remplaçant l'argument de la mission civilisatrice dont usaient les colonisateurs d'hier par la promesse de la communauté planétaire qui sera ouverte à tous demain. Le mondial, c'est l'expansion actuellement accomplie par le moyen du Grand Système planétaire, substituée à celle qui recourait d'abord aux moyens militaires et politiques de la fin du XIX^e siècle et au tournant du XX^e. »

¹ Georges Balandier, *Le Grand Dérangement*, Paris, PUF, 2005.

² Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p. 190-191.

Il apparaît ainsi que la logique de domination reste la même. La rupture existe seulement dans les moyens de sa réalisation. Elle se caractérise par une relation radicalement autre à l'Histoire. La surmodernité, parce qu'elle vise l'ère du suprahumain, cherche à évacuer ce qui jusque là définissait l'homme : sa relation à l'histoire, le rôle de la politique, sa relation au temps aussi, en imposant le règne de l'immédiat. La surmodernité refuse la transcendance, elle se propose d'atteindre à « l'amortalité », autrement dit de tuer la mort. L'opposition que Georges Balandier établit entre le « transformisme surmoderne » et le « constructivisme social » résume bien cet état des choses :

« ... le transformisme surmoderne s'exprime dans un écotechnicisme, comme le constructivisme social s'exprimait dans un progressisme. L'un subordonne à la volonté politique, il affirme la suprématie du politique qui "révolutionne", l'autre subordonne aux systèmes, générateurs de pouvoir-faire, de puissance, de transformation continue, et le politique tend alors à devenir le système régulateur de leur fonctionnement. L'un a pour visée l'avènement d'un "homme nouveau", en qui l'humanité se réalise en achevant le temps des turbulences et des iniquités historiques, l'autre fait comme si les conquêtes transformatrices avaient déjà expulsé l'Histoire¹. »

En prétextant ainsi se placer hors de l'Histoire, hors de la temporalité traditionnelle et opposer à la recherche de l'immortalité dans la transcendance, « l'amortalité » dans le progrès des biotechniques, la surmodernité entretient une illusion de rupture. Une illusion seulement, dans la mesure où elle s'inscrit en fin de compte dans une logique de domination qui elle se poursuit sans solution de continuité. Sans doute est-ce, ce mouvement entre rupture et continuité qui rend l'objet d'étude qu'est la surmodernité intéressant et pertinent. Il lui évite la position d'un objet trop étroit pour permettre la saisie des nouvelles réalités dans leur globalité.

Outils

On observe un mouvement similaire entre rupture et continuité à propos des outils que Georges Balandier préconise pour l'étude de la surmodernité. D'une part, il mobilise les outils qui procèdent de la « situation coloniale ». D'autre part, il affirme la

¹ Georges Balandier, op. cit., 2005, p. 100.

nécessité d'abandonner les anciens outils devenus d'après lui inaptes à saisir la surmodernité :

« C'est un monde tout autre qui se crée ainsi, largement indépendant de l'étroite contrainte des espaces géographiques et des servitudes de la matérialité, où les savoirs interprétatifs hérités s'effacent. Ce monde ne peut être ni exploré, ni commencé à être compris avec l'espoir de le rendre mieux habitable, sans se détacher des façons passées de le connaître dans la séparation des savoirs et avec la pensée ancienne¹. »

De nouveaux outils ou plutôt de nouveaux repères se dessinent à travers la description que Georges Balandier propose des nouveaux Nouveaux Mondes. En premier lieu, se détache *l'inédit*. La surmodernité est touchée en tous ses domaines par l'irruption de l'inédit. Les repères traditionnels sont brisés, remplacés par un flot de nouveautés qui déferlent sans prendre le temps de se constituer en marques identifiables. Les limites du possible sans cesse repoussées, ouvrent à l'inconnu, à l'incertain. Le cheminement dans la surmodernité est ainsi un cheminement dans l'aveugle, au milieu d'espaces inédits et démultipliés. Cet inconnu est, selon Georges Balandier, sources d'inquiétudes et de risques. Il révèle une disproportion entre la capacité incalculée des Grands Transformateurs à produire de l'inédit, à dissoudre les limites du possible, et le peu de contrôle qui est exercé sur les nouveaux Nouveaux Mondes ainsi créés. Du fait de cette disproportion, la multiplication des progrès a des effets contraires à ceux que l'on serait en droit d'attendre. Loin de conduire à l'amélioration de la condition humaine, elle entraîne « déficit de civilisation » et décomposition sociale :

« Le décalage s'élargit entre les moyens continuellement accrus, renforcés et multipliés, dont ces pouvoirs pouvoient, et leur mise en œuvre dans une construction du social qui serait mieux maîtrisée, davantage attachée au partage du possible qu'à l'accroissement de la puissance dans une "possession du monde" sans limites. C'est ce décalage qui alimente le sentiment de souffrir d'un déficit de civilisation. Sommes-nous civilisés à la mesure des moyens inouïs dont nous disposons² ? »

Le déficit de civilisation se réalise à la fois en dedans et en dehors. En dedans à travers la décomposition du social que la surmodernité occasionne en Occident même. En dehors dans la mesure où la surmodernité mondialisante dans son « expansion, érode les

¹ *Ibidem*, p. 113.

² *Ibidem*, p. 21.

autres civilisations¹ ». La surmodernité est ainsi décrite comme étant le lieu d'une déréalisation de l'humain, sentiment que résume l'image de l'hypersauvage suréquipé :

« Les accomplissements techniques ne suffiraient pas à empêcher cette régression, cette sortie de l'Histoire à reculons. Après les temps perdus du sauvage démuni, ce serait le temps à venir de l'hypersauvage suréquipé². »

Outre les risques liés à la sauvegarde de l'environnement et à la désorientation introduite par l'irruption de l'inédit et ses conséquences, Georges Balandier s'inquiète des *insurrections de la différence* et de la dérive sécuritaire que le déficit de civilisation ne manque d'occasionner. Il identifie le terrorisme comme étant une manifestation des *insurrections de la différence* qui sont le refus de la globalisation, « les révélatrices d'une mondialisation qui usurperait son nom, puisque celle-ci vaut surtout pour ceux qui en ont l'initiative et en reçoivent les profits principaux³ ». En partie lié au risque des *insurrections de la différence*, celui de l'obsession sécuritaire ne cesse de croître. Il menace de laisser le champ libre à « l'emprise croissante des purificateurs et des sécuritaires⁴ ». A terme, c'est la décomposition du social qui sera accélérée.

Ces risques sont d'autant plus inquiétants que la surmodernité s'auto-protège en engendrant les conditions d'une faillite des résistances. Il y a d'une part la fascination qu'exercent les progrès sans cesse renouvelés. Elle conduit à une demande croissante de surmodernité selon un processus qui s'apparente à la violence symbolique telle que définie par Bourdieu⁵. Il y a d'autre part, l'accommodement résigné et paralysant face au sentiment que l'on est impuissant à renverser la vapeur.

La description des nouveaux Nouveaux Mondes permet de saisir d'ores et déjà quelques aspects des modalités de la surmodernité mondialisante. Elle est le fruit de ce que Georges Balandier reconnaît lui-même être une « exploration hasardeuse » de la surmodernité, une exploration qui s'est cependant assigné un objectif double : fournir des repères à l'étude de la surmodernité, être un premier lieu de résistance.

L'écriture, la description des modalités surmodernes, constituent un premier frein à la faillite des résistances ne serait-ce que, parce qu'elles la diagnostiquent. Elles fixent également des repères dont la mobilisation peut se révéler intéressante. Georges

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2004, p. 33.

² Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p. 188.

³ Georges Balandier, *op. cit.*, 2005, p. 11-12.

⁴ Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p.188.

⁵ Voir Patrice Bonnewitz, *Pierre Bourdieu : Vie, oeuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2002.

Balandier avance ainsi qu'une évaluation critique de la mondialisation doit être conduite « en utilisant trois termes-repères : *affirmation*, *déficit*, et *méconnaissance*¹ ». La surmodernité affirme la possibilité de repousser les limites, elle se veut prométhéenne. Elle comporte cependant des déficits, dont un déficit de civilisation. Surtout, elle engendre de la méconnaissance. L'homme surmoderne méconnaît les nouveaux Nouveaux Mondes alors même qu'il les construit et les habite. Les Grands Transformateurs eux-mêmes n'échappent pas à la règle.

C'est contre cette méconnaissance que les sciences sociales se doivent de lutter, et ce, même si la surmodernité s'emploie à rendre la tâche ardue. C'est ainsi qu'elle oppose à la figure de l'intellectuel, celles de l'expert et du savant. L'intellectuel n'a plus le monopole du discours qui fait autorité. L'expert et le savant lui livrent une concurrence dont ils ont l'avantage. Leur voix démultipliée proportionnellement à leur nombre croissant et à leurs facilités d'accès aux médias, couvre celle de l'intellectuel. Ce dernier, est de surcroît mal à l'aise face à l'univers de la communication tel qu'il a été refaçonné et qui impose que son discours s'accorde à un modèle préétabli. Pour être distribué, tout discours doit en effet cesser de dire l'actuel pour commenter l'immédiat. Le rapport à la temporalité change et l'univers de la communication impose à l'intellectuel qu'il s'adapte. La conséquence en est une déperdition de sens :

« L'intellectuel se trouve exposé à la contrainte de l'événement, de l'immédiat, et donc de l'éphémère. Un événement chasse vite les précédents, et le spectacle du monde continuellement changeant, actif générateur du nouveau, prévaut contre la recherche du sens, de ce qui est en voie de réalisation². »

Les conditions d'une paresse intellectuelle sont ainsi installées, d'autant plus que le public non plus n'est pas épargné. La multiplication des médias qui facilite l'accès à l'information, n'est paradoxalement pas gage de qualité. La curiosité du public quand elle existe, ne l'est pas davantage :

« La volonté de savoir pousse à diversifier la recherche, en manifestant ainsi une inquiétude mal apaisée quant à la "marche du monde", mais ce sentiment entretient une consommation hâtive et hasardeuse, superficiellement satisfaisante, qui ajoute à l'inquiétude un sentiment d'insécurité. L'insatisfaction engendre le doute, le retrait par méfiance à l'égard des commentaires qui accompagnent l'information, et l'impression de mieux pouvoir se soustraire au mensonge social par une réduction aux seuls faits s'accroît³. »

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2004, p. 25.

² Georges Balandier, *op. cit.*, 2001, p. 212.

³ Georges Balandier, *op. cit.*, 2005, p. 112.

Le sens se perd de toute part, du côté de la production comme de celui de la réception du discours. Le constat une fois établi, il devient envisageable de travailler contre cette déperdition du sens, de lutter contre les pièges surmodernes.

Cela suppose un travail du public sur lui-même, un travail contre la tentation de l'immédiat, pour un retour vers l'écoute patiente et critique du discours. Cela suppose une réaffirmation du politique susceptible de conduire à une réinsertion dans l'Histoire, au choix de l'humain contre le suprahumain. Il appartient aux sciences sociales de fournir les outils sans lesquels ni le public, ni le politique ne sauraient lutter efficacement contre les pièges surmodernes. De là, la nécessité qu'elles sortent de la torpeur dans laquelle elles sont et se renouvellent. C'est en ce sens que Georges Balandier appelle à une révolution copernicienne de la pensée :

« [Lutter contre la méconnaissance] exige une vraie révolution intellectuelle. Il ne suffit plus d'interpréter les changements sociologiques, économiques et politiques en les additionnant, ni même d'évaluer *le* progrès à l'intérieur d'un univers humain ayant globalement son ancienne cohérence : il faut désormais faire accomplir une sorte de révolution copernicienne à la pensée de l'actuel¹. »

L'exploration de la surmodernité que mène Georges Balandier constitue sans doute une première étape vers cette révolution de la pensée. Confrontée à d'autres travaux, dans le cadre d'un travail de dépouillement critique, elle devrait conduire à la théorisation de notions dont l'efficacité scientifique dans le questionnement de l'actuel, puisse égaler celle de la « situation coloniale ». Il peut dans ce sens, être intéressant de poser par exemple la question de savoir si les travaux de Balandier et ceux de Glissant peuvent se compléter.

3) Enchâsser Glissant dans Balandier

Edouard Glissant et Georges Balandier ne questionnent pas exactement le même objet. Le premier s'intéresse surtout à la question identitaire. Le second s'attarde sur l'actuel et la surmodernité qui en est la marque. Toutefois, si les objets ne se confondent pas exactement, du moins, s'interpénètrent-ils. Un questionnement pertinent de l'un, n'admet pas que l'autre soit totalement ignoré. L'œuvre de Georges Balandier est ainsi traversée par la problématique identitaire, en témoigne la notion de l'*insurrection des*

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2004, p. 34.

différences. Quant à Edouard Glissant, il voudrait que l'actuel soit perçu à travers la poétique de la Relation. Par ailleurs, les deux auteurs attachent une égale importance au constat de la dilution des frontières spatiales et temporelles permise par les progrès scientifiques même si les conclusions qu'ils en tirent diffèrent. Si Georges Balandier semble s'en inquiéter, Edouard Glissant voit là, une condition de la Relation. Le fait est que la réflexion de Georges Balandier, contrairement à celle de Edouard Glissant, n'est pas informée par une pensée de la trace. Georges Balandier pense l'identité dans le territoire. Il en résulte que les pénétrations de la surmodernité mondialisante sont lues comme étant des colonisations qui érodent les civilisations des territoires concernés. En revanche, Edouard Glissant entend annuler le territoire dans le lieu, ce lieu qui « s'agrandit de son centre irréductible, tout autant que de ses bordures incalculables¹ ». Les pénétrations surmodernes sont alors lues comme étant des éléments du Divers que les bordures incalculables du lieu se chargeront de sublimer.

La pensée de Georges Balandier se veut ancrée dans le réel. Elle ne pousse pas la contestation de la catégorie de l'Autre aussi loin que le fait l'imaginaire glissantien. Si Georges Balandier reconnaît les mérites du métissage, il ne lit pas le monde comme étant le lieu d'une créolisation telle que la définit Edouard Glissant. Il ne souscrit pas à sa vision « utopique » du monde.

Les deux auteurs entretiennent un rapport différent au réel. L'un y ancre solidement sa réflexion, l'autre lui préfère l'imaginaire. Ce rapport au réel explique en partie la direction prise par leurs travaux respectifs. Ainsi, des notions proches en apparence – l'imprédictibilité de l'un répond en quelque sorte à l'inédit de l'autre dans la mesure où ils expriment le caractère incertain et inconnaissable de ce qui est en réalisation – conduisent à des conclusions pour le moins opposées. Le caractère imprédictible de la Relation est pour Edouard Glissant la garantie qu'il devient possible d'échapper à la taxinomie, à toute tentative de définition de l'être. Il est la condition de la réalisation de l'étant. L'inédit inquiète Georges Balandier du fait même de l'incertitude qu'il contient. L'inédit signifie une déperdition du sens, une perte de contrôle sur ce qui se réalise et qui peut occasionner un déficit de civilisation. L'inconnaissable est chez l'un, source d'un espoir « utopique ». L'inconnu est chez l'autre, source de « pessimisme ».

¹ Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 60.

La part belle donnée à l'imaginaire et la poétique de la Relation, semble ne pas tenir suffisamment compte du fait que s'il y a « changement dans l'échange », l'échange peut en revanche être inégalitaire. La pensée glissantienne semble tenir pour acquis et admis par tous, le principe de la non hiérarchisation des cultures sans lequel la créolisation est condamnée à se réaliser dans l'amer. Georges Balandier se focalise en revanche sur l'aspect inégalitaire de l'échange. Ce faisant, il néglige peut-être le fait que, l'échange, même dans ce qu'il contient de surmoderne, peut être profitable s'il ne s'effectue pas dans la passivité.

Cependant, la question identitaire ne doit pas faire perdre de vue le fait que l'inquiétude de Georges Balandier n'est pas tant que la surmodernité érode les civilisations mais qu'elle dissout l'humain dans le suprahumain. Or, cela reviendrait à rendre irréalisable tout imaginaire de la Relation. Il semble qu'il y ait là, entre surmodernité et poétique de la Relation, des effets de miroir qui s'ignorent. La surmodernité, en tant qu'affirmation du suprahumain, constitue un obstacle à l'imaginaire de la Relation. A l'inverse, l'imaginaire de la Relation, parce que, dès lors qu'il est adopté, informe le monde en le rendant plus humain, constitue un frein à la surmodernité. En ce sens, enchâsser Glissant dans Balandier et réciproquement, c'est atténuer « l'utopie » de l'un par le « pessimisme » de l'autre et réciproquement. C'est rappeler à l'imaginaire que le réel doit être pris en compte, que les dynamismes actuels ne sont pas tout à fait propices à la réalisation de la Relation. C'est rappeler à la surmodernité que l'imaginaire est là qui résiste, qu'elle n'est pas la seule dynamique qui informe l'actuel. A cet égard, on peut regretter que Georges Balandier accorde peu de place aux différents lieux de résistance. En effet, s'il appelle à une révolution copernicienne de la pensée, condition d'une véritable résistance, il réduit en revanche d'éventuels lieux de résistance à de simples lieux de fuite. L'altermondialisme est ainsi considéré comme étant essentiellement passif :

« D'un autre côté, la résistance naissante se renforce en s'opposant aux effets négatifs identifiés, aux avancées aventureuses de la modernité globalisante. Les mouvements dits altermondialistes tentent de l'organiser et de lui donner, avec la fausse apparence d'un paradoxe, une extension mondiale. [...] Cette protestation *dit* beaucoup par actions symboliques et dramatisations, mais elle *fait* peu par incapacité présente d'inverser la tendance dominante¹. »

¹ Georges Balandier, *op. cit.*, 2005, p. 105-106.

Cette manière de réduire l'action altermondialiste à du bavardage, semble oublier que parfois, le verbe peut être performatif. Il semble que l'analyse de la surmodernité gagnerait à considérer davantage les dynamiques portées par ces lieux qui se posent en réaction contre la mondialisation ; à s'inquiéter de savoir comment ces dynamiques informent positivement ou négativement la marche du monde.

Il manque aux sciences sociales dans leurs tentatives d'appréhension de l'actuel tel qu'il se réalise aujourd'hui, une notion capable d'en saisir les dynamismes dans leur globalité, une notion dont l'efficacité scientifique, puisse égaler celle de la « situation coloniale ». La complexité qui caractérise la surmodernité mondialisante ne rend pas aisée la théorisation d'une telle notion. Elle œuvre au contraire dans le sens inverse en remodelant les espaces du discours scientifique. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer à saisir les modalités des réalités actuelles. La notion de « situation coloniale » peut constituer un premier moyen de connaissance. Les outils qui en procèdent sont loin d'être devenus obsolètes. Ils peuvent encore permettre une première approche de la surmodernité mondialisante. Ils doivent cependant être complétés dans la mesure où les territoires à explorer sont neufs. Les sciences sociales ont là, un défi à relever. C'est la raison pour laquelle, elles se doivent de se renouveler, de révolutionner leurs pratiques. Les derniers travaux de Georges Balandier portant sur la surmodernité mondialisante, constituent à la fois un appel et un premier pas vers cette révolution. Il reste aux sciences sociales à se saisir des repères qui y ont été dégagés, de les confronter à d'autres dans la perspective d'un travail de dépouillement critique semblable à celui qui a précédé la théorisation de la « situation coloniale ».

Conclusion

L'état des lieux de la connaissance de l'Autre débouche sur ce qui s'apparente à un constat d'échec : échec à dire l'Autre, échec à saisir les réalités dans lesquelles il se réalise. Les travaux d'un Huntington, d'un Lugan ou encore d'un Debré témoignent des survivances de la catégorie de l'Autre dans ce qu'elle comporte de préjugés, de principes essentialisants et déshumanisants. Ils tirent le tracé de la catégorie vers le bas. Les thèses qu'ils défendent ne sont pas sans rappeler celles naguère avancées par le discours colonial.

L'échec à dire l'Autre accompagne et informe l'échec à saisir le réel. Là encore, les formes d'un discours que l'on aurait pu croire aujourd'hui éteint, se laissent deviner. De fait, les discours qui prétendent dire le réel, se préoccupent surtout des conséquences pratiques qu'ils auront quant à l'avenir des idéologies et des partis auxquelles ils sont affiliés. L'honnêteté, l'objectivité, deviennent secondaires. Il apparaît par ailleurs, que le discours officiel des Etats nations n'échappe pas à la règle alors même que la logique voudrait qu'il donne l'exemple à suivre. Ce faisant, il « crédibilise » les discours de la falsification dans la mesure où il partage certains de leurs arguments.

Il existe cependant des pratiques qui atténuent le constat d'échec. L'actualité du concept de métissage et l'engouement qu'il suscite, contribuent à fragiliser la catégorie de l'Autre. Le métissage est un appel à l'acceptation des différences contre leur stigmatisation. La créolisation telle que rêvée par Edouard Glissant, va plus loin. Elle cherche à rendre complètement caduque la catégorie de l'Autre en appelant au dépassement des différences dans l'accomplissement du Divers. En ce qui concerne la saisie du réel, les travaux de Georges Balandier ouvrent la voie vers une révolution des sciences sociales.

Toutefois, si le constat d'échec est atténué, il n'est pas annulé. La révolution de la pensée n'est pas encore tout à fait accomplie, la poétique de la Relation n'en est qu'au stade de la gestation, cependant que les discours de la falsification continuent à façonner la marche du monde. Il suffit d'imaginer l'impact qui peut être celui de la théorie du choc des civilisations sur les politiques d'immigration et les modalités de la coexistence entre communautés différentes. Il suffit de mesurer combien le discours d'un Debré qui refuse de reconnaître le Génocide des Tutsi peut compliquer le travail de réconciliation. De fait, avant la question de la responsabilité des acteurs engagés dans tel ou tel événement, se pose celle des producteurs de discours, celle également du

public auquel il est destiné. La responsabilité des producteurs tient en partie à la mauvaise foi, voire à l'intention criminelle qui peut être la leur, à la paresse intellectuelle aussi. La responsabilité du public tient au manque d'esprit critique dans la réception du discours, à une certaine prédisposition parfois.

Le constat d'échec est porteur d'autres conséquences. Il signifie que les conditions d'une interrogation objective et sereine des responsabilités et culpabilités ne sont pas réunies. Dès lors que l'Autre est vu à travers une imagerie qui reste prisonnière des constructions colonialistes, comment poser sereinement la question des responsabilités quant à la période coloniale ? Pareillement, les modalités d'un discours afrocentriste, ne sont pas propices à un questionnement des responsabilités internes au continent. Il semble qu'il y ait là, dans cet échec à dire l'Autre, à saisir le réel dans sa vérité, un problème plus général à résoudre : quel crédit faut-il accorder aux écritures qui posent de manière plus directe la question de la responsabilité ?

DEUXIEME PARTIE :

La question de la responsabilité : modalités et enjeux

Introduction

L'état des lieux de la connaissance de l'Autre a révélé que les écritures qui posent la question de l'identité entendent, dans le même temps, dire leurs visions du monde et distribuer les rôles. En ce sens, elles participent déjà des écritures de la responsabilité dont elles dévoilent un certain nombre de caractéristiques. Deux tendances principales sont ainsi apparues : une bonne partie de ces écritures suivent des logiques d'obédience et privilégient la défense d'intérêts de groupe tandis qu'une autre partie cherche, justement, à dépasser les crispations identitaires. Ces tendances, qui comportent chacune plusieurs facettes, coexistent et entretiennent des rapports de concurrence, chacune cherchant à imposer ses visions du monde et ses logiques. Ainsi, ces écritures, dont l'objet premier est la problématique identitaire, ont déjà laissé entrevoir que la question de la responsabilité est des plus sensibles et donne lieu à bien des enjeux. Il s'agit, dans ce deuxième temps de l'étude, de se demander si les écritures qui interrogent plus explicitement la responsabilité, confirment ces premières impressions, ou si, elles se comportent tout autrement. Restent-elles, par exemple, elles aussi prisonnières de considérations identitaires et d'enjeux relevant de la *Realpolitik* ou, parviennent-elles à les dépasser ?

L'étude voudrait donc aboutir ici à une idée plus précise des orientations des écritures de la responsabilité. Elle cherche à appréhender dans leur globalité les logiques selon lesquelles elles fonctionnent, les enjeux qui les informent et les résultats auxquels elles parviennent. Une question se pose alors : les domaines d'intervention de la responsabilité étant divers et variés, comment parvenir à une approche qui s'apparente à une vision d'ensemble ? Cette deuxième partie résout la difficulté en adoptant un mouvement ternaire qui part des cas les plus extrêmes pour aboutir aux cas les plus ordinaires.

En toute logique, elle va dans un premier temps mobiliser les écritures de la responsabilité qui portent sur les crimes de génocide. Ce type de crimes est sans doute celui qui est le plus susceptible de mettre la question de la responsabilité à l'épreuve. A cet égard, le détour par l'Allemagne nazie et le génocide des Juifs se révèle indispensable et la lecture des travaux de Karl Jaspers ou encore de ceux de Hannah Arendt semblent particulièrement indiquée. Ces auteurs proposent en effet des approches politiques et philosophiques de la notion de responsabilité et de la nature du mal sur lesquelles il peut être intéressant de s'arrêter. La lecture de textes sur le Rwanda

sera alors l'occasion de vérifier si les conclusions auxquelles ils sont parvenus se vérifient à propos du génocide des Tutsi, ou si, ce dernier dit tout autre chose.

L'étude va, par la suite, s'intéresser aux textes qui, de manière générale, portent sur le passé. Elle va, pour ce faire, dépasser le cas spécifique des crimes de génocide pour s'intéresser à la problématique plus englobante de la mémoire. L'occasion sera ainsi donnée d'interroger les rapports entre l'écriture de l'histoire et les pratiques mémorielles. En l'occurrence la mémoire est-elle légitimée à dire en même temps que l'histoire – voire en lieu et place de l'histoire –, le passé ? L'analyse des affaires Dieudonné et Finkielkraut qui, en dernières analyses, restent des affaires mémorielles, ainsi que la lecture des écritures africaines de la mémoire de l'esclavage vont ensuite permettre de dégager les modalités selon lesquelles la problématique mémorielle occupe l'espace public.

L'étude va clore cette deuxième partie en s'arrêtant sur les écritures qui interrogent le politique en son quotidien. Si cet objet peut paraître plus trivial comparé au cas extrême du crime de génocide, il n'est pas pour autant moins important. En effet la manière dont le politique est mené au quotidien pèse tout autant sur la direction que peuvent prendre les trajectoires historiques. Par ailleurs, la saisie du politique est loin d'être évidente et il semble que les textes qui posent la question de la responsabilité africaine ne sont pas pour le démentir.

PREMIER CHAPITRE :

Le génocide et la question de la responsabilité

Poser la question de la responsabilité n'est jamais simple, surtout dès lors que sont dépassés les cadres de la vie quotidienne pour atteindre aux crimes contre l'humanité et crimes de génocide. La gravité du crime, le nombre de personnes impliquées en termes de victimes ou de bourreaux plus ou moins directs, en termes de tiers également, la mobilisation des passions, rendent d'autant plus compliquée, voire incertaine la désignation des responsables. Or, la gravité des conséquences afférentes à cette désignation des responsables, les exigences de la morale, la nécessité d'un nouveau départ demandent que les débordements soient contenus, que le réalisme et la justesse supplantent le passionnel, même si ce dernier entend être légitimé du fait même de l'émotion que suscite le caractère extraordinaire du crime. Toute la complexité de la notion de responsabilité réside sans doute là : comment juger de manière réaliste ce qui dépasse l'entendement ? Comment travailler l'inimaginable ? Peut être – et sans provocation – en en relevant la banalité. Car somme toute, tout imaginable qu'il soit, le crime résulte de l'action des hommes. A partir de là, il reste possible d'en interroger les modalités, de se demander ce qui a pu conduire des hommes à se comporter ainsi et qu'elles sont les conclusions, les leçons qu'il faut en tirer.

Le caractère extraordinaire du crime de génocide ne signifie donc en aucun cas qu'il rende inopérante la question de la responsabilité. Il demande seulement que celle-ci soit posée avec la plus grande rigueur. C'est ce que font des auteurs tels que Karl Jaspers ou encore Hannah Arendt. Leurs travaux mettent en perspective la complexité de la question de la responsabilité. Ils constituent une mise en garde contre les conclusions trop rapides et les idées reçues. De la sorte, ils aident à approcher de manière sereine les notions de responsabilité et de culpabilité en invitant à mieux identifier les acteurs dans leurs rôles ; ils aident à mieux saisir les procès du bien et du mal.

Il s'agit cependant de ne pas oublier que la réflexion de ces auteurs s'inscrit essentiellement dans le cadre de l'Allemagne nazie et du génocide des Juifs. Se pose alors la question de savoir si elle peut néanmoins servir de grille à la lecture d'autres épisodes de l'histoire des génocides. En l'occurrence, l'Allemagne peut-elle servir de paradigme pour le Rwanda ? Les modalités du génocide des Tutsi semblent en effet différentes. Les observateurs parlent par exemple de génocide de proximité pour insister

sur le fait qu'au Rwanda, le génocide a directement mobilisé les masses alors que la machine nazie a tenu à entourer son projet de secrets. Ces différences dans la méthode sont-elles suffisamment significatives pour conduire à poser autrement la question de la responsabilité et à redéfinir les notions du bien et du mal ?

A) Détour par la culpabilité allemande

1) La culpabilité allemande selon Karl Jaspers

Quatre notions de culpabilité

Ce qui dans un premier temps retient l'attention à la lecture de *La culpabilité allemande*, c'est la distinction que l'auteur établit entre quatre types de culpabilité. *La culpabilité criminelle* intervient lorsque les actes contreviennent à la loi. *La culpabilité politique* concerne non seulement les hommes d'Etat mais également chaque citoyen. *La culpabilité morale* rappelle que l'individu est en dernier ressort, responsable de chacun de ses actes, et ce, même si l'acte est commis dans un contexte coercitif. *La culpabilité métaphysique* quant à elle, touche tout être humain du fait même de sa condition humaine. En effet Karl Jaspers soutient qu'il existe entre les hommes « une solidarité en vertu de laquelle chacun se trouve co-responsable de toute injustice et de tout mal commis dans le monde, et en particulier des crimes commis en sa présence ou sans qu'il les ignore¹ ».

Au regard de ces quatre notions de culpabilité, un premier constat s'impose. Il s'agit avant tout de distinction de nature et non de mesure. L'auteur ne cherche pas à établir une hiérarchie des culpabilités, ni une liste de coupables, travail qui relève davantage du droit que de la philosophie politique. Il s'agit davantage d'aider à prendre conscience de la manière dont se manifeste la culpabilité, du fait qu'elle ne se limite pas au seul domaine juridique, domaine plus directement perceptible pour tout un chacun. Karl Jaspers n'accorde d'ailleurs que quelques lignes à la notion de culpabilité criminelle alors qu'il s'attarde davantage sur les trois autres. Il s'avère ainsi que les instances compétentes des culpabilités criminelle, politique, morale et métaphysique

¹ Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, Paris, Editions de Minuit, 1990, p. 47.

sont respectivement, le tribunal, la force et la volonté du vainqueur, la conscience individuelle, Dieu. Il est certain que la définition qu'il donne de la culpabilité métaphysique est informée par une logique chrétienne. Cependant cette définition reste suffisamment ouverte pour que l'application de la notion ne se limite pas au seul cadre chrétien, ni même religieux. Ce qui importe, c'est finalement cette idée de solidarité entre les hommes qui les rend co-responsables. De la sorte, il peut être permis d'avancer que l'instance compétente, c'est le transcendant, transcendant qui peut alors être compris en termes de Dieu, comme en termes d'humanité.

Il semble d'ailleurs que l'objectif poursuivi par l'auteur autorise cette prise de liberté. En effet, si c'est la distinction entre les quatre notions de culpabilité qui semble ressortir de l'écriture de Karl Jaspers, elle ne doit pas faire perdre de vue la manière dont elle insiste sur la notion de purification. Peut-être faut-il même voir là, dans cet appel à la purification, la ligne directrice de sa réflexion. Il est certain qu'un dialogue véritable, seul à même de conduire au renouvellement de l'Allemagne ne peut être possible si la culpabilité la plus communément admise, à savoir la culpabilité criminelle était la seule considérée. Le véritable renouvellement nécessite que soit évité le piège qui consiste à se donner trop facilement bonne conscience dès lors qu'on peut considérer n'avoir commis aucun crime dans un sens juridique. Cela ne devient possible que lorsque sont mobilisées les trois autres notions de culpabilité. La culpabilité politique telle que définie par Karl Jaspers interdit par exemple que la responsabilité du IIIe Reich soit rejetée sur les seuls hommes d'Etat. Toutefois le chemin de la purification n'est véritablement emprunté qu'avec la mobilisation des culpabilités morale et métaphysique.

Ce qui distingue la culpabilité morale de la culpabilité métaphysique réside dans la notion d'actes commis. Dans le cas de la culpabilité morale il s'agit d'interroger ses propres actes, sa propre conduite, et ce, sans se cacher derrière des considérations de contextes, qui, si elles peuvent être des circonstances atténuantes ne sont en aucun cas pour autant des excuses. La culpabilité métaphysique questionne les actes d'autrui et le fait de ne pas les avoir empêchés. Ce qui rapproche les deux notions, c'est la manière dont elles interdisent d'user de sophisme pour se donner bonne conscience. La culpabilité métaphysique dénonce l'erreur contenue dans le raisonnement qui consiste par exemple à dire n'être concerné en rien par ce qui se passe chez le voisin. La culpabilité morale dénonce nombre de prises de position qui avaient pu paraître

logiques ou saines pendant le III^e Reich. Il en est ainsi de l'approbation partielle du national-socialisme :

« "Il y a quand même du bon la dedans", disait-on, prétendant ainsi faire preuve d'un esprit soi-disant impartial. Cet argument était répété souvent chez nous. Mais seule une attitude radicale pour ou contre pouvait être vraie. Si on a reconnu que le principe est mauvais, tout est mauvais, et même les conséquences qui peuvent paraître bonnes ne le sont pas. La fausse objectivité au nom de laquelle on était prêt à reconnaître ce qu'il y avait soi-disant de bon dans le national-socialisme avait pour conséquence que de proches amis vous devenaient étrangers¹. »

Du fait de leur fonction dénonciatrice de sophismes, il apparaît que les culpabilités telles que définies par Karl Jaspers ont un aspect positif. Elles sont propices à la purification. De fait, se reconnaître coupable ne signifie pas tellement se reconnaître indigne, bien au contraire. Karl Jaspers insiste ainsi sur le fait que le questionnement des responsabilités morale et métaphysique est un acte individuel et intérieur :

« La culpabilité morale suscite une prise de conscience, et ainsi *le repentir et le renouvellement de soi*. Il s'agit là d'un processus intérieur [...]. La culpabilité métaphysique a pour conséquence une *transformation de la conscience que l'homme a de lui-même devant Dieu*. L'orgueil est brisé. Cette transformation de soi, résultant d'une action toute intérieure, peut faire jaillir une source neuve de vie active². »

La reconnaissance de la culpabilité devient donc en soi un acte vertueux, capable de conduire au renouvellement, à la purification, de réconcilier avec la condition humaine. Cela est d'autant plus vrai que cette reconnaissance n'est pas garantie à tous :

« Hitler et ses complices, cette petite minorité de quelques dix milliers d'hommes, se trouvent hors du domaine de la culpabilité morale, aussi longtemps qu'elle leur reste totalement étrangère. Ils paraissent incapables de repentir et de renouvellement intérieur. Ils sont ce qu'ils sont. Envers des hommes pareils il ne reste que la force, parce que c'est la force seule qui les fait vivre³. »

Il semble qu'au final, la distinction établie par Karl Jaspers ne soit pas destinée à une mise en accusation. Elle est plutôt un appel à la purification dont elle indique le chemin : la recherche sans concession de la vérité, avec la volonté d'assumer chacun des actes qui ont été commis. Cette recherche est avant tout intérieure et individuelle.

¹ *Ibidem*, p. 77.

² *Ibidem*, p. 73-74.

³ *Idem*.

Karl Jaspers insiste sur le fait que personne ne peut prononcer la culpabilité morale d'autrui, ni à plus forte raison une culpabilité collective de l'Allemagne.

De la culpabilité collective

La position de Karl Jaspers concernant la culpabilité collective est en vérité assez complexe et il serait exagéré de la ramener à un rejet catégorique de cette notion. Il reste cependant vrai que l'auteur n'accepte pas l'idée d'une culpabilité des Allemands en tant que peuple. Il peut être tentant pour l'observateur de conclure en la culpabilité du peuple allemand, de la même manière qu'il conclurait en la culpabilité de l'ensemble des membres d'une bande qui aurait commis un acte criminel. Mais le rapprochement reposerait alors sur un sophisme. Un peuple est loin d'être une bande organisée qui agit d'un commun accord. L'individu ne se dissout pas dans le peuple de manière à ce que le peuple puisse être compris comme une personne morale, à propos de laquelle un jugement reste possible :

« Il existe des rassemblements de bandes de brigands, de conjurés, qui peuvent être dans leur ensemble qualifiés de criminels. Dans ce cas le seul fait d'en être est punissable. Par contre, il est dénué de sens d'inculper d'un crime un peuple tout entier. Un criminel, c'est toujours un individu. Il est aussi dénué de sens d'accuser moralement un peuple tout entier. Il n'existe pas de caractère d'un peuple, tel que chacun de ses ressortissants le possède individuellement¹. »

D'autre part, prononcer la culpabilité d'un peuple, c'est accepter comme vraie cette hypothèse selon laquelle, chacun des ressortissants du peuple marche du même pas dans la même direction. L'argument selon lequel le peuple juif serait déicide permet à Karl Jaspers d'en révéler le caractère absurde :

« Qui étaient donc ces Juifs ? Un certain groupe d'hommes inspirés par leur fanatisme politique et religieux, qui avaient alors une certaine puissance parmi les Juifs. Cette puissance, conjuguée avec l'occupation romaine, aboutit à l'exécution de Jésus². »

Il paraît donc évident qu'en matière de culpabilité Karl Jaspers récuse le critère collectif pour lui préférer le critère individuel. D'aucuns pourront cependant objecter

¹ *Ibidem*, p. 53-54.

² *Ibidem*, p. 55.

que la définition qu'il donne de la culpabilité politique semble aller dans le sens d'une culpabilité collective. Et en effet, Karl Jaspers affirme que la culpabilité politique ne concerne pas les seuls hommes d'Etat, mais l'ensemble des personnes qui relèvent de l'Etat. Cependant il ne faudrait pas perdre de vue que les ressortissants d'un Etat ne se définissent pas tant comme étant un peuple mais plutôt comme étant un corps de citoyens capables de positions individuelles. En ce sens, ils sont tenus, en tant que citoyens souverains, d'assumer sur le plan politique toutes les décisions prises par l'Etat, y compris celles pour lesquelles ils se sont prononcés contre, mais qui ont fini par être votées. D'où la nécessité dans laquelle se trouve le citoyen de prendre garde à bien exercer sa souveraineté. En ce sens la culpabilité politique – mais peut-être vaudrait-il mieux traduire « responsabilité politique » – diffère de la culpabilité collective.

Il n'en reste pas moins que l'idée de culpabilité collective est tenace et difficile à combattre. Elle se laisse encore deviner aujourd'hui dans nombre d'écrits dont *Les Bourreaux volontaires de Hitler*¹ de Daniel Goldhagen. L'auteur s'en défend pourtant dans la préface à l'édition allemande et affirme que son livre « va à l'encontre de l'idée de culpabilité collective² ». Toutefois, l'argumentaire qu'il développe invite même indirectement à l'idée d'une culpabilité collective des Allemands.

Daniel Goldhagen entend réagir, entre autres, contre l'argument qui déresponsabilise les Allemands en accordant une place trop importante au contexte particulier du IIIe Reich. Il affirme qu'au contraire, les Allemands, loin d'avoir été sous l'emprise de l'endoctrinement, ont agi en toute connaissance de cause. Il semble ainsi plaider pour une responsabilité individuelle qui rapidement considérée pourrait paraître se rapprocher de la responsabilité politique dont parle Karl Jaspers. En vérité, Daniel Goldhagen va beaucoup plus loin. Il ne se contente pas d'affirmer que les Allemands ont le devoir de répondre des actes commis par un gouvernement qu'ils ont laissé se mettre en place. Il affirme qu'ils en ont accueilli les décisions favorablement et ont volontairement contribué à leurs réalisations sans qu'il ait vraiment été nécessaire de les forcer d'une manière ou d'une autre, ni de les endoctriner plus que de raison. De fait, ces décisions auraient été en accord avec les vues allemandes concernant les Juifs.

¹ Daniel Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Seuil, 1997.

² *Ibidem*, p. VIII.

Le fait que cette préface intervienne en réponse aux critiques qui lui ont été adressées après la publication de la première édition n'est peut-être pas anodin ; critiques qui entre autres lui reprochent d'attribuer aux Allemands un caractère national immuable.

Daniel Golhagen voit en effet dans l'antisémitisme allemand – un antisémitisme particulier car *éliminationniste* – la cause sans laquelle l'Holocauste n'aurait pas été possible :

« Ce discours allemand [à l'endroit des Juifs] avait pour fondement l'idée, partout répandue et pratiquement axiomatique, qu'il existait une *Judenfrage*, une "question juive". [...] Conséquence de ces "faits", il était indispensable et urgent qu'un changement intervint soit dans la nature des Juifs, soit dans la situation en Allemagne. [...] Mais la nature des Juifs étant tenue par les Allemands pour immuable, puisque la conception dominante des Juifs voyait en eux une "race" inexorablement étrangère à la race germanique. [...] Cette croyance axiomatique en l'existence d'une "question juive" impliquait une croyance axiomatique dans la nécessité d'"éliminer" la judéité de l'Allemagne, seule "solution au problème"¹. »

Afin d'illustrer sa théorie de « l'antisémitisme éliminationniste, "sens commun" de la société allemande pendant la période nazie² », Daniel Golhagen s'attarde sur le cas de ces soldats qui ont activement participé au génocide, le plus souvent en marge des camps d'extermination. Il en est ainsi par exemple des hommes du 101^e bataillon de police³. Du constat que très peu de ces hommes ont refusé de participer à ces massacres alors même qu'ils avaient la possibilité de demander à être mutés ailleurs, du constat de la violence dont ils savaient faire preuve, allant jusqu'à se vanter de leurs exploits, Daniel Golhagen conclut qu'ils étaient effectivement animés d'un antisémitisme éliminationniste. Il généralise ensuite à l'ensemble du peuple allemand. C'est cette généralisation un peu rapide qui amène Edouard Husson à ironiser :

« Que faire des Allemands, qu'il arrive à Daniel Golhagen de mentionner, ayant cherché par des moyens détournés à ne pas participer aux massacres, par exemple en demandant leur mutation dans d'autres unités ? Etaient-ils moins Allemands que leurs camarades ? Et les Luxembourgeois du bataillon de police, dont tout indique qu'ils ont participé sans hésiter aux tueries : la guerre leur aurait-elle révélé à eux-mêmes qu'ils étaient Allemands⁴ ? »

Il semble que Daniel Golhagen focalise trop son analyse sur le critère de l'antisémitisme allemand, refusant ainsi d'en considérer d'autres dont le contexte même des tueries, qui pourraient expliquer en partie l'escalade de la violence. On se rappelle par exemple dans un autre contexte, la manière dont les enfants soldats décrits par Kourouma dans *Allah*

¹ *Ibidem*, p. 119-120.

² *Ibidem*, p. 119.

Il s'agit du titre donné au chapitre.

³ Ce bataillon a été l'objet d'un ouvrage antérieur à celui de Daniel Golhagen : Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

⁴ Edouard Husson, *Une culpabilité ordinaire ? Hitler, les Allemands et la Shoah*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1997, p. 51-52.

*n'est pas obligé*¹ rivalisent de violence allant jusqu'à commettre des actes de cannibalisme ; des enfants soldats chez lesquels rien ne permet d'affirmer qu'ils soient animés d'une quelconque haine ethnique. Kourouma décrit notamment la manière dont un même enfant peut combattre tantôt dans un camp, tantôt dans un autre. Il faudrait en outre interroger la lucidité que Daniel Golhagen attribue à ces hommes et qui lui permet d'affirmer qu'ils agissaient en toute connaissance de cause, animés qu'ils étaient par l'antisémitisme éliminationniste. A supposer que cela soit vrai, il reste permis de poser la question de savoir si un homme animé d'un antisémitisme éliminationniste peut être considéré comme étant lucide. Ne faut-il pas plutôt voir dans ces hommes qui participent au génocide un déficit de jugement, la marque d'une conscience qui ne pense plus ou du moins s'oblige à ne plus penser ?²

L'ouvrage de Daniel Golhagen est intéressant en cela qu'il réintroduit l'idée selon laquelle le commandement allemand n'est pas le seul responsable. Les Allemands pris individuellement sont également susceptibles d'être responsables. Seulement, la place centrale qu'il accorde à l'argument de l'antisémitisme éliminationniste introduit l'idée d'une culpabilité collective des Allemands, pour autant qu'ils partagent ce « trait culturel ». Les critères politiques, moraux et métaphysiques tels que définis par Karl Jaspers deviennent secondaires. Ce faisant, la réflexion sur l'Holocauste devient « inutile ». Le critère de l'antisémitisme éliminationniste laisse l'impression que tout a été dit. Les Allemands du III^e Reich sont décrits comme étant finalement des êtres à part. Comme le souligne Edouard Husson, ils ne sont plus des « hommes ordinaires » mais des extraterrestres. Daniel Golhagen indique lui-même que cet antisémitisme qui leur était si caractéristique n'est plus, qu'il a disparu avec le Reich. Autant dire que le risque d'un génocide tel que celui des Juifs a définitivement disparu. Et Edouard Husson de conclure :

« Le livre de Daniel Golhagen a un effet à long terme auquel n'ont pas pensé beaucoup de commentateurs : si ces "Allemands ordinaires" sont si différents de nous, alors à quoi bon s'émouvoir sur ce qu'ils ont fait ? Cela ne nous concerne plus³. »

¹ Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Seuil, 2000.

² Il faut ici pour être honnête, ne pas trop jouer avec les mots. Il est en effet évident que lorsque Daniel Golhagen parle de lucidité, il entend que ces hommes disposaient comme tout un chacun de leur part de libre arbitre et de bon sens. Il peut cependant être permis de lui reprocher de ne pas avoir poussé le raisonnement jusqu'à se demander si ces hommes usaient effectivement de leur bon sens, de leur jugement dans le sens où l'entend par exemple Hannah Arendt dans *Responsabilité et jugement* (Paris, Payot & Rivages, 2005).

³ Edouard Husson, *op. cit.*, p. 13.

Ce livre constitue une preuve supplémentaire du danger qu'il y a à user de catégories collectives. Faut-il pour autant en conclure que ces catégories doivent être définitivement bannies ? Karl Jaspers se refuse à une attitude aussi radicale. Il va même jusqu'à souligner le danger qu'elle pourrait représenter. S'il ne renie aucunement les distinctions qu'il a établies entre les notions de culpabilité, ni la récusation de la culpabilité collective, il s'oblige cependant à analyser cette dernière :

« Les distinctions que nous avons faites, bien que toutes justes et fondées, comportent, comme nous l'avons vu, une tentation : c'est comme si grâce à elles, on échappait à l'accusation, on allégeait le fardeau moral qui pèse sur nous. Chemin faisant, on a perdu ce qui subsiste malgré tout de la culpabilité collective et que rien ne saurait réduire au silence. Penser et condamner selon des catégories collectives est un procédé grossier ; cela n'empêche que nous continuons à sentir la solidarité qui nous unit¹. »

Il semble que Karl Jaspers base sa réflexion sur le constat d'une contradiction entre la théorie et la pratique. Il est théoriquement condamnable de considérer des catégories collectives. Force est toutefois de constater que dans la pratique, ces catégories sont performatives. Karl Jaspers conclut qu'il est nécessaire d'en tenir compte dans l'interrogation de la culpabilité. Il affirme qu'on ne saurait véritablement séparer pensée politique et pensée collective. Les deux s'informent réciproquement et chaque individu reste soumis à une mentalité collective, et ce, même lorsqu'il conteste cet état des faits.

Afin d'illustrer cette problématique de la responsabilité collective, il cite l'exemple de la famille. Il note la manière dont le lien de sang, établit un sentiment de co-responsabilité lorsqu'un membre de la famille commet une faute. Il semble qu'un phénomène similaire intervienne au niveau national :

« De même un Allemand se sent mis en cause par tout ce que produit la réalité allemande. Il ne s'agit pas ici de la responsabilité découlant de l'appartenance nationale. Je me trouve mis en cause parce que je suis un homme appartenant à la vie spirituelle et morale allemande, parce que j'ai la même langue, la même provenance, le même destin que les autres. Là-dessus se fonde non une culpabilité bien déterminée, mais quelque chose qui ressemble à une culpabilité partagée². »

Faut-il alors comprendre cette culpabilité collectivement partagée comme étant une sorte de culpabilité métaphysique ramenée au niveau national ? Dans le cas de la culpabilité métaphysique, le lien qui établit la co-responsabilité est sacré, absolu, dans le sens où nul ne peut véritablement nier sa condition humaine. Un tel lien n'existe sans

¹ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 84.

² *Ibidem*, p. 88.

doute pas concernant cette « culpabilité collective ». Le lien semble ici essentiellement affectif et donc insuffisant. Par ailleurs, il reste possible de se demander si malgré les réserves qu'il émet, en introduisant cette idée d'une culpabilité partagée, Karl Jaspers ne nourrit pas un sophisme qu'il combat par ailleurs. Seuls les sophismes permettent aux catégories collectives de devenir performatives dans la mesure où, de toute évidence, les présupposés théoriques restent infondés. D'un autre côté, est-il raisonnable d'agir comme si ces catégories collectives n'étaient nullement performatives. On bute ici, avec ce paradoxe du sophisme performatif, sur une aporie qu'il n'est pas aisé de résoudre.

Pour le moins, cette notion de culpabilité partagée telle qu'avancée par Karl Jaspers, introduit la question de la culpabilité face aux actes des générations dont on ne relève pas. L'auteur avance en effet qu'il existe également dans ce sens, une culpabilité partagée.

Face aux actes de nos pères

« En outre, nous ne nous sentons pas seulement mis en cause par ce qui se fait aujourd'hui, nous ne partageons pas seulement la culpabilité de nos contemporains, mais aussi celle qui découle de la continuité de la tradition. Nous devons assumer la culpabilité de nos pères¹. »

« Lorsque Napoléon Bonaparte a pris le pouvoir en France, il a déclaré : j'assume la responsabilité de tout ce que la France a fait depuis l'époque de Charlemagne jusqu'à la Terreur de Robespierre. En d'autres termes, il a dit : tout cela a été fait en mon nom dans la mesure où je suis membre de cette nation et représentatif de ce corps politique. En ce sens, de même que nous recueillons les fruits de leurs mérites, de même, nous sommes tenus responsables des péchés de nos pères ; mais nous ne sommes pas coupables de leurs méfaits, en termes moraux ou juridiques, ni ne pouvons nous attribuer le mérite de leurs actes². »

Ces deux extraits posent la question de la continuité de l'Etat et des conséquences qui en découlent en termes de responsabilité et de culpabilité. La référence à Napoléon Bonaparte rappelle de façon pertinente que chaque gouvernement à le devoir de « reconnaître » l'ensemble des actes des gouvernements antérieurs y compris de ceux dont il ne partage pas la ligne politique. La même exigence de continuité étatique reste valable en ce qui concerne les citoyens. Il y a là, une charge à laquelle il est difficile de se dérober sauf à être complètement apatride. Changer de

¹Idem.

² Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, Payot & Rivages, 2005, p. 176.

communauté ne résout rien car cela revient à échanger un lien de filiation contre un autre, une responsabilité contre une autre.

Le lecteur constate cependant que là où Karl Jaspers parle de culpabilité partagée, Hannah Arendt parle de responsabilité politique. Fait important toutefois : elle précise qu'il ne saurait y avoir de culpabilité « en termes moraux ou juridiques ». Karl Jaspers ne dit en fait pas autre chose. La culpabilité partagée qu'il mentionne est à distinguer des culpabilités morale et criminelle. Sans doute s'éloigne-t-elle également de la culpabilité politique prise dans le sens d'une culpabilité face aux actes de l'Etat dont on a permis qu'il soit en place. Il est évident que les Allemands des générations qui ont suivi le III^e Reich, s'ils ne peuvent être tenus pour responsables des crimes des nazis, ne peuvent pas davantage être tenus pour responsable de leur prise de pouvoir.

Il semble qu'ici aussi, la responsabilité partagée dont parle Karl Jaspers soit à rapprocher de la culpabilité métaphysique. Le lien transcendant qui lie chaque homme à chacun de ses contemporains ne se ramifie-t-il pas à l'ensemble des hommes qui ont été et qui sont à venir ? En d'autres termes et pour revenir à des considérations religieuses, la relation entre l'homme et Dieu admet-elle une limite temporelle ? Il semble également que la réflexion de Hannah Arendt autorise pareilles conclusions. Comment se traduit en effet la responsabilité dont elle parle ? L'exigence de la continuité étatique qui l'informe ne peut-elle pas être comprise comme étant une exigence de responsabilité face à l'histoire ? N'est-ce pas l'histoire française que reconnaît Napoléon lorsqu'il déclare assumer « tout ce que la France a fait depuis l'époque de Charlemagne jusqu'à la Terreur de Robespierre » ? La question se pose alors de savoir comment doit être comprise cette responsabilité face à l'histoire. D'après Hannah Arendt, il s'agit de ne pas oblitérer une partie de l'histoire et de ne pas en survaloriser une autre. Il s'agit donc de considérer l'histoire avec objectivité. Il peut donc être permis d'avancer qu'elle en appelle à un souci de responsabilité quant à la pratique de l'histoire¹. En ce sens il en va de la responsabilité de chacun et non pas des seuls ressortissants de l'Etat concerné. En effet, est-il par exemple légitime d'exiger des historiens allemands qu'ils soient, concernant le III^e Reich davantage pointilleux que des historiens américains qui travailleraient sur le même sujet ? Est-il responsable d'exiger de la jeunesse allemande qu'elle connaisse l'histoire du III^e Reich mieux que la jeunesse béninoise ? Ne faut-il

¹ Ce serait toutefois trop restreindre la portée de sa réflexion que de la considérer sous ce seul aspect. Elle pose également, et même peut-être davantage, la question des réparations. Dans la mesure où nous profitons du confort hérité de nos pères – sans pour autant être en droit de faire nôtre leur mérite – nous devons nous de réparer leurs méfaits – sans pour autant avoir à nous sentir coupables ?

pas au contraire exiger une co-responsabilité de chacun sans discrimination face à l'histoire, en particulier lorsqu'il s'agit d'une période aussi paradigmatique ?

L'extrait de l'ouvrage de Hannah Arendt pose une autre question concernant la culpabilité. Il insiste sur le fait qu'il n'y a pas à se sentir coupable, ni à tirer fierté des actes de nos pères. Or, ces sentiments sont souvent exprimés. Eichmann a pu ainsi expliquer s'être laissé capturer et avoir demandé à être pendu dans l'espoir qu'il contribuera ainsi à alléger la culpabilité des jeunes Allemands. Certains observateurs dont Martin Buber ont pu critiquer le procès pour des raisons similaires :

« Martin Buber qualifia l'exécution d' "erreur aux dimensions historiques" car ainsi de nombreux jeunes Allemands, qui se sentent coupables, se trouveraient délivrés¹. »

La culpabilité des nouvelles générations bien que théoriquement injustifiée, semble donc performative en pratique. Hannah Arendt est indignée contre cet état des faits et en dénonce la perversité :

« L'on s'étonne que Buber [...] n'ait pas vu à quel point ces sentiments de culpabilité, autour desquels on a fait tant de publicité, sont nécessairement factices. [...] Ces jeunes gens et jeunes filles allemandes qui, de temps à autre – à propos du *Journal d'Anne Frank* ou du procès d'Eichmann – nous gratifient de l'épanchement hystérique de leur sentiment de culpabilité, ne plient pas sous le poids du passé, de la culpabilité de leurs pères ; ils essaient de fuir des problèmes très présents, très actuels en se réfugiant dans une sentimentalité de bas étages². »

Sans doute Hannah Arendt se montre-t-elle trop sévère. L'attitude de Martin Buber est caractéristique du regard que le monde peut poser sur ces jeunes Allemands et qui ne peut manquer d'éveiller en eux un sentiment de culpabilité qui, pour être théoriquement infondé, n'est pas moins pesant dans les faits. Il semble en effet qu'une partie de l'opinion attende des Allemands qu'ils se sentent coupables. Dans ce sens, il est peut-être exagéré de dire qu'ils jouent le jeu de la culpabilité³. Les sentiments de culpabilité sont sans doute « factices » en cela qu'ils sont théoriquement injustifiés, néanmoins ils restent l'expression d'un poids véritable que l'opinion fait peser sur les Allemands. Il ne

¹ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, P. 276.

² *Idem*.

³ Par ailleurs, il ne faudrait pas oublier que l'expérience nazie a également été douloureuse pour bon nombre d'Allemands et a laissé des séquelles et des traumatismes. En ce sens « les épanchements hystériques » dont parle Hannah Arendt ne sont pas toujours feints, ni superficiels. Sur les séquelles et les traumatismes de l'expérience nazie sur les Allemands, lire Nancy Huston, *L'empreinte de l'ange*, Arles, Actes Sud, Montréal, Leméac, 1998.

leur est pas laissé la possibilité de ne pas culpabiliser. C'est ce qui apparaît par exemple dans le livre de Peter Sichrovsky : *Naître coupable, naître victime*. L'ouvrage est à considérer avec précaution du fait d'une part, du parcours politique de l'auteur (engagement dans l'extrême droite autrichienne de Jörg Haider) et d'autre part, des plaintes des personnes dont les interviews sont rapportées et qui disent ne pas se reconnaître dans ce qui est écrit. Néanmoins, les interviews des enfants d'anciens nazis (naître coupable) et de survivants (naître victime) laissent entrevoir la manière dont les nouvelles générations peuvent se sentir prisonnières des actes de leurs pères :

« Presque toutes les personnes de ma génération que j'ai interviewées – et moi avec elle – sont convaincues que les Allemands et les Autrichiens d'aujourd'hui sont parfaitement capables de recommencer... Croire que les gens – de ces deux pays surtout – puissent être habités par un sentiment de culpabilité tel qu'il interdise que tout cela se répète relève d'une forme de naïveté que nous ne pouvons plus nous permettre¹. »

Ceci étant, il faut tout de même reconnaître que Hannah Arendt pointe utilement du doigt l'envers de ce sentiment de culpabilité qui peut être d'autant plus facilement ressenti qu'il est également un lieu d'évasion là où il ne devrait être qu'une occasion supplémentaire d'interroger l'histoire. La question se pose alors de savoir comment délivrer cette exigence de responsabilité face à l'histoire, du sentiment de culpabilité qu'elle ne peut manquer de générer chez certains, chez ceux dont les pères ont été coupables.² Peut-être est-il nécessaire que les choses soient clarifiées, que les notions de culpabilité telles que définies par Karl Jaspers soient vulgarisées, que nos représentations du bien et du mal soient démystifiées également.

2) Bien, mal, banalité

Le monstre, le saint, l'homme ordinaire

a) *Le monstre, le saint*

¹ Peter Sichrovsky, *Naître coupable, naître victime*, Seuil, 1991, p. 308.

² Il existe un sentiment similaire de victimisation chez ceux dont les pères ont été victimes qu'il serait également intéressant d'interroger.

Les figures du monstre et du saint jouent un grand rôle dans nos imaginaires. Elles sont mobilisées aussitôt qu'il s'agit de se représenter les acteurs du mal ou du bien et relèguent l'homme ordinaire à l'arrière plan. Cela est particulièrement visible en ce qui concerne la figure du monstre, très présente au quotidien. Il suffit de penser à la manière dont l'imaginaire s'est approprié l'œuvre de Mary Shelley¹. Le personnage du docteur Frankenstein est oublié, seul compte sa créature, nommée pour l'occasion et de manière abusive, Frankenstein. On se la figure alors comme étant un monstre à part entière, aussi bien dans son physique que dans ses intentions. Il est oublié que dans le récit de Mary Shelley, seules les circonstances le poussent au meurtre et qu'il n'était à l'origine animé d'aucune mauvaise intention. De fait pour l'imaginaire, monstruosité physique rime avec propension au mal et réciproquement. Le Mr Hyde de Stevenson² en est une parfaite illustration. L'association de la monstruosité physique et du mal se cristallise chez Walt Disney : physique ingrat, yeux sanguinolent, rire sardonique.

Cependant la monstruosité qui est censée caractériser l'acteur maléfique ne se traduit pas uniquement dans le physique. La folie peut par exemple être interprétée comme le signe d'une monstruosité mentale. Dans ce sens le personnage du savant fou est également un monstre qui menace la vie sur terre. Par ailleurs monstruosité physique et mentale se superposent bien souvent dans ce personnage du savant fou.

Cette tendance à associer le mal à la figure du monstre ne se limite pas à la fiction. L'image d'un Hitler par exemple, conforte cette association. Etant à l'origine des crimes du IIIe Reich, Hitler incarne la figure historique du mal. Or chacun lui reconnaît un physique ingrat, qui plus est, soumis aux conséquences de la maladie de Parkinson qui sont entre autres, une certaine rigidité du corps et un dos courbé. A cela, il faut ajouter les bruits qui courent sur des défaillances d'ordre sexuel. Cela suffit pour faire de lui un monstre. Il est alors paradoxal qu'il prône la suprématie du modèle aryen et appelle à l'éradication de ce qui ne lui correspond pas. On croit déceler là une forme de folie. Les deux formes du monstre se trouvent ainsi réunies, place est faite aux raccourcis : Hitler est maléfique parce que monstrueux, le maléfique est monstrueux.

Il serait logique d'attendre de la philosophie qu'elle s'insurge contre pareille conception. Il semble au contraire qu'une partie de la tradition philosophique valide

¹ Mary Shelley, *Frankenstein or the modern Prometheus*, 1818 ; *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, trad. Germain d'Hangest, Flammarion, 2000.

² Robert Louis Stevenson, *The strange case of Dr Jekyll and Mr Hyde*, 1885 ; *Le cas étrange du Dr Jekyll et de M. Hyde*, trad. Théo Varlet, Flammarion, 1994.

aussi l'équation qui veut que le mal et le monstrueux se confondent. Toutefois, la figure du monstre n'est mobilisée qu'indirectement à travers le monstre intérieur qui serait présent en tout un chacun sous la forme de l'égoïsme. C'est cette interprétation que dénonce Michel Terestchenko lorsqu'il donne *Un si fragile vernis d'humanité*¹. Il démontre qu'il n'est nullement fondé d'avancer comme l'ont fait entre autres Hobbes et La Rochefoucauld, que l'égoïsme constitue le paradigme de lecture de nos actes. Il déconstruit cette idée qui veut que chacune de nos actions, même celles qui peuvent en première analyse, paraître tournées vers la recherche du bonheur d'autrui, ont en réalité pour but ultime, la satisfaction égoïste de nos intérêts. Michel Terestchenko affirme qu'au contraire, l'homme est capable d'agir de manière désintéressée.

Il est évident que l'hypothèse de l'égoïsme, si elle était validée, accrédirait dans le même élan, celle de la monstruosité intérieure. Il suffit pour s'en convaincre, de citer à la suite de Michel Terestchenko, Féodor Dostoïevski : « Choisir entre le monde à détruire et ce thé à prendre ? Je n'hésite pas : périsse la terre pourvu que je boive toujours mon thé² » ! Surtout cette hypothèse va beaucoup plus loin que la simple association du mal et du monstrueux. Elle avance que tout homme étant égoïste, il est potentiellement un monstre. Elle introduit une forme de déterminisme qui n'existait pas dans l'équation qui associe le mal à la figure du monstre. Celle-ci se contente en effet de mettre les monstres au ban de l'humanité. Ce faisant, elle garantit aux autres une tranquillité de conscience à partir du moment où ils n'ont aucune des caractéristiques du monstre. Elle déresponsabilise donc. Avec l'hypothèse de l'égoïsme, il apparaît que nous sommes tous des monstres en attente de réalisation. Il n'est plus possible d'avoir bonne conscience. Cependant, l'hypothèse de l'égoïsme ne déresponsabilise pas moins. Il devient aisé de mettre les fautes sur le compte des pulsions égoïstes. Le déterminisme introduit la déresponsabilisation dans la mesure où il avance que nous n'avons finalement pas le contrôle de nos actes.

Un processus de déresponsabilisation similaire apparaît dès lors qu'est considérée la figure qui est associée à l'homme de bien, au héros, à savoir celle du saint. A cette figure sont associés des caractères opposés à ceux reconnus à la figure du monstre : le saint est beau et – sans jeu de mots – sain d'esprit. Il a une beauté d'âme capable de gommer d'éventuelles disgrâces physiques. Le saint est sans reproche,

¹ Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité : Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte / M.A.U.S.S, coll. « Recherches », 2005.

² Fedor Dostoïevski, *Notes écrites dans un souterrain* ; cité par Michel Terestchenko, *op. cit.*, p. 25.

capable d'abnégation. Il a le sens du sacrifice et sait mettre le bonheur d'autrui avant le sien. Il se profile à travers la figure du saint, celle du Christ. Il faut reconnaître cependant que la philosophie lorsqu'elle défend le caractère altruiste de l'homme, échoue à attester de cette figure du saint. En effet, si l'hypothèse de l'égoïsme semble aller de soi – il est pratiquement impossible de démontrer que l'homme poursuit autre chose que ses propres intérêts – l'hypothèse de l'altruisme a, en revanche du mal à s'affirmer. L'idée de sacrifice de soi qu'elle contient est loin d'être évidente. Elle suppose en effet que l'altruiste renonce à son propre bonheur pour se sacrifier au bonheur d'autrui. Cette aporie est particulièrement lisible dans les présupposés de la doctrine utilitariste, doctrine qui tente de rationaliser le comportement altruiste. Michel Terestchenko conclut donc à son irrecevabilité :

« Impersonnelle, abstraite, obéissant aux exigences d'une raison purement calculatrice, elle est, dans les faits, totalement *impraticable*. Autrement dit, et pour conclure, il est bonnement *impossible de prescrire un devoir d'héroïsme*¹. »

Cependant, alors même qu'il ne peut s'appuyer sur aucune doctrine philosophique fiable, l'imaginaire n'en mobilise pas moins la figure du saint. Sans doute la doctrine théologique qui prône elle-même le sacrifice de soi participe-t-elle de cet état des faits. La conséquence est double. Avec la mobilisation du motif de l'abnégation, du sacrifice de soi, l'homme de bien, le héros, est associé à la figure du saint. Cependant, le sacrifice de soi n'étant pas intériorisé comme allant de soi, la figure du saint devient une figure de la rareté. Il ne peut être exigé à quiconque de se conduire en saint, à plus forte raison, on ne peut se l'exiger soi-même. Le saint est un être extraordinaire, exceptionnel. A l'inverse du monstre qui est au ban de l'humanité, le saint la transcende. Ce faisant, il est pareillement un lieu de la déresponsabilisation, dans la mesure où on peut se rassurer en pensant que seuls les saints ont les aptitudes nécessaires pour l'accomplissement des actes jugés héroïques. Le titre de Juste parmi les Nations participe d'une certaine manière de cette entreprise de déresponsabilisation. Les Justes reconnus par Yad Vashem sont au nombre de 20 757 (Chiffre de janvier 2005), ce qui représente peu au regard du nombre de personnes concernés de près ou de loin par la Shoah. Le diplôme de Juste parmi les Nations est la plus haute distinction civile accordée par Israël. Elle confine presque à une canonisation – s'il peut être permis de parler de canonisation dans ce contexte. Le nombre relativement limité de Justes peut

¹ Michel Terestchenko, *op. cit.*, p. 254.

pointer la lâcheté de l'humanité et inviter à davantage d'engagement. Il peut dans le même temps inviter à penser – même s'il faut rappeler que pareil raisonnement relève du sophisme – que seuls les Justes pouvaient agir, alors que les autres étaient impuissants. Et chaque nation d'être fière d'avoir produit plus de Justes que sa voisine. On dira par exemple en France qu'il y a eu le Vél D'Hiv mais également Chambon-sur-Lignon, comme si le dernier devait relativiser le premier.

b) L'homme ordinaire

Les figures du saint et du monstre qui ne doivent les rôles qu'ils jouent qu'à des raisonnements erronés sont pour l'homme ordinaire des lieux de déresponsabilisation. Des écrits existent cependant qui dénoncent ces figures ainsi employées. On pense par exemple à *Eichmann à Jérusalem*. Le livre de Hannah Arendt montre comment l'opinion avait tort de considérer, suivant en cela le représentant du procureur Hausner, que Eichmann était un « sadique perversi », « le monstre le plus anormal que le monde ait jamais vu¹ ». Le portrait de l'accusé, lorsque sont considérés les épisodes de sa vie, dévoile au contraire un homme ordinaire :

« Il eut été réconfortant de croire qu'Eichmann était un monstre (mais s'il en était un, l'accusation d'Israël contre lui s'effondrait, ou du moins perdait tout son intérêt ; car on ne saurait faire venir des correspondants de presse de tous les coins du globe à seul fin d'exhiber une sorte de Barbe-Bleue derrière les barreaux). L'ennui avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, effroyablement normaux². »

Hannah Arendt disqualifie ainsi la figure du monstre et la déresponsabilisation réconfortante qu'elle autorise. Le criminel nazi devient un type quelconque sans que ses crimes ne soient pour autant considérés comme étant moins atroces. Hannah Arendt introduit ainsi l'idée selon laquelle la capacité à faire le mal à grande échelle n'est pas réservée à un type particulier d'êtres humains, en l'occurrence à la portion monstrueuse de l'humanité. Cependant Hannah Arendt n'a de cesse de proclamer que son rapport sur Eichmann et l'hypothèse de la banalité du mal qui en a découlé, ne sauraient en aucun cas être considérés comme une théorie du mal. La « banalité du mal » est le simple constat que Eichmann était un bureaucrate qui a fait le mal sans réfléchir à ce qu'il

¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, 1966, p. 303.

² *Ibidem*, p. 304.

faisait. Présenté comme tel, le rapport ne saurait constituer un paradigme de lecture de l'homme ordinaire confronté au mal. Pareil paradigme semble en revanche fourni par le livre de Christopher Browning¹. D'aucuns peuvent en effet objecter que la position d'Eichmann et sa fonction font qu'il n'est pas un homme tout à fait ordinaire. Les conclusions tirées de l'étude de son cas ne peuvent donc être raisonnablement généralisées. L'objection n'est en revanche plus recevable en ce qui concerne les hommes du 101^e bataillon dont Christopher Browning retranscrit le parcours en se basant sur les dépositions qu'ils ont effectuées lors de leurs procès. Si ses conclusions ne se confondent pas exactement avec celles de Hannah Arendt, du moins invalident-elles pareillement l'association entre le criminel et la figure du monstre. L'auteur montre en effet comment des pères de famille, de simples policiers réservistes que rien ne prédisposait à une carrière de tueurs de masse, en viennent pourtant à être responsables de la mort d'environ 38 000 Juifs et de la déportation de 45 000 autres.

Christopher Browning insiste bien sur le fait que ces hommes ne sauraient aucunement être assimilés à des monstres. La plupart d'entre eux n'ont aucune expérience militaire lorsqu'ils débarquent en Pologne en 1942. Il faut tout de même noter que ce n'est pas le cas des gradés qui ont déjà un passif dans les opérations anti-juives ; de même certains hommes ont déjà servi en Pologne et ne pouvaient ignorer le sort réservé aux Juifs et par conséquent, le rôle qu'on leur demandera de jouer. Cela dit, ce ne sont pas dans l'ensemble, des hommes préparés à commettre des massacres de masse qui arrivent en Pologne. L'auteur note par exemple que, bien que le bataillon a été comme tout autre soumis à un processus d'endoctrinement, celui-ci, tel qu'il s'était déroulé, ne pouvait suffire à en faire des tueurs animés d'un sentiment, Golhagen dirait d'antisémitisme éliminationniste :

«Résumons. Les hommes du 101^e bataillon de réserve de police, comme l'ensemble de la société allemande, baignaient dans un flot épais de propagande raciste et antisémite. De plus, l'*Ordnungspolizei* assurait l'endoctrinement de ses membres, lors des classes comme en formation continue, au sein de chaque unité. [...] Influencés, conditionnés, imbus de leur propre supériorité de race autant que persuadés de l'infériorité et de la radicale altérité des Juifs, beaucoup d'entre eux l'étaient, sans aucun doute ; préparés à tuer des Juifs, ils ne l'étaient certainement pas². »

¹ Christopher Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Collins Publishers Inc, 1992 ; *Des Hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, trad. Elie Barnavi, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

² *Ibidem*, p. 242.

Il suffit de considérer leurs réactions pendant les premières opérations de massacres à Jozefow pour s'en convaincre. S'il est vrai que très peu d'entre eux profitent de l'offre faite par Trapp, leur commandant, pour demander à être dispensés de l'opération, en revanche, ils sont un certain nombre à adopter des comportements d'évitement (traîner dans les rues pour ne pas être du peloton d'exécution, tirer délibérément à côté...) et presque tous sont obligés de boire pour tenter d'oublier les événements de la journée.

Cependant, ces hommes, bousculés par les meurtres qu'ils ont commis à Jozefow, vont rapidement s'habituer à leur rôle de tueurs, certains allant, à l'image de Gnade, jusqu'à adopter des comportements sadiques. Les raisons que donne Christopher Browning de ce revirement sont multiples : l'effet de groupe et la peur de passer pour lâche si on abandonne son poste, la peur des représailles, l'efficacité de la méthode de division du travail qui introduit un effet de déresponsabilisation... Ainsi les hommes du bataillon sont, après Jozefow, amenés à ne s'occuper que du rassemblement des Juifs, les tueries étant laissées à des *Trawnikis*, « ces supplétifs originaires des territoires soviétiques, recrutés dans des camps de prisonniers de guerre et entraînés par les SS¹ » :

« Bref, le soulagement psychologique nécessaire à l'intégration du 101^e bataillon de réserve de la police dans le programme d'extermination devait être assuré par une division du travail : au camp de la mort l'essentiel des massacres ; aux *Trawnikis* le pire du "sale boulot" effectué sur place². »

Là où les *Trawnikis* ne suffisent pas, les hommes du bataillon continuaient donc à s'acquitter du « sale boulot ». Et Christopher Browning de conclure : « Alors, si les hommes du 101^e bataillon de réserve de la police ont pu devenir des tueurs, quel groupe humain ne le pourrait pas » ? Est-ce à dire que chacun est potentiellement un homme du 101^e bataillon ? Sans doute dans le sens où chacun peut devenir un tueur. En revanche, il ne faudrait pas voir là une forme de déterminisme au final déresponsabilisante. Christopher Browning prend garde à ce que pareille interprétation de son travail ne soit pas possible :

« Les réservistes ont affronté des choix, et la plupart d'entre eux ont commis d'horribles méfaits. Mais ceux qui ont tué ne sauraient être absous sous prétexte que n'importe qui à leur place aurait fait ce qu'ils ont fait. Car même parmi eux, quelques uns ont refusé de tuer. La responsabilité humaine est en définitive du domaine de l'individu³. »

¹ *Ibidem*, p. 106.

² *Ibidem*, p.107.

³ *Ibidem*, p. 106-107.

Christopher Browning pose également la question de savoir ce qui a pu motiver ceux qui ont su résister au mal. Il en a été ainsi du lieutenant Buchmann (il s'agit d'un nom d'emprunt, Christopher Browning ayant dû promettre de ne pas citer les véritables noms pour pouvoir accéder aux archives des interrogatoires) qui a clairement formulé son refus de participer à l'exécution des Juifs :

« [...] il a demandé à Trapp de le faire rappeler en Allemagne, et a déclaré que, à moins d'un ordre direct et personnel du commandant, il ne participerait plus aux actions juives. Buchmann a fini par écrire à Hambourg pour demander son rappel, en motivant explicitement sa demande par le fait qu'il ne sentait pas "apte" à certaines missions, "étrangères à la police" que son unité remplissait en Pologne. Buchmann dut patienter jusqu'en novembre, mais ses efforts furent finalement couronnés de succès¹. »

Ce qui apparaît à travers le cas de Buchmann, c'est qu'il était possible de refuser d'obéir sans pour autant risquer sa vie. Autrement dit, la désobéissance était à la portée du commun et ne demandait pas d'aptitudes extraordinaires. De fait l'excuse souvent avancée selon laquelle il n'était pas possible de se soustraire aux ordres n'est pas valable. Par ailleurs, comme le remarque Christopher Browning, « il ne s'est pas trouvé un seul cas où le refus de tuer des civils non armés a entraîné la terrible punition censée frapper les insoumis² ». Il convient cependant de nuancer. Ce constat d'impunité ne devient évident qu'avec le recul et rien ne permet d'affirmer qu'au moment des faits, les hommes pouvaient être certains de ne rien risquer. Il peut à cet égard être intéressant de revenir sur le choix offert à ses hommes par le commandant Trapp avant les tueries de Jozefow. On s'attarde souvent sur le fait que Trapp a offert à ses hommes la possibilité de refuser la mission sans encourir aucun risque et on s'indigne du fait que peu d'entre eux aient saisi l'occasion. Cependant si on examine l'épisode en question tel que le rapporte Christopher Browning, il apparaît que la proposition comportait elle-même de sérieuses limites :

« Si cela pouvait tant soit peu leur faciliter les choses, les hommes devaient se souvenir qu'en Allemagne, des bombes sont en train de tomber sur des femmes et des enfants.

Puis il en vient au fait. Un policier se souviendra que Trapp a accusé les Juifs d'être les instigateurs du boycottage qui fait tant de mal à l'Allemagne. [...] Puis ayant exposé à ses hommes la nature de leur mission, Trapp leur fait une proposition extraordinaire : s'il en est parmi les plus âgés d'entre eux qui ne se sentent pas la force de prendre part à cette mission, ils en seront dispensés³. »

¹ *Ibidem*, p. 105.

² *Ibidem*, p. 204.

³ *Ibidem*, p. 14.

Et effectivement, lorsque des hommes s'avancent, Trapp les protège de la vindicte des autres. Voyant cela, quelques autres s'avancent à leur tour qui sont pareillement dispensés de la mission. Cependant, l'extrait montre également que si Trapp ménage une voie de fuite, il n'en oublie pas moins son rôle de commandant qui consiste à préparer psychologiquement ses hommes à la mission qui les attend. Il désigne clairement les Juifs comme étant des ennemis de la nation et n'oublie pas, avec la référence faite aux femmes et aux enfants allemands, de toucher la sensibilité, voire de réveiller les velléités vengeresses de ses hommes. D'autre part le choix de « se défiler » n'est pas vraiment offert à tous, mais seulement aux plus âgés. De fait, il peut avoir l'effet inverse dans le sens où ces personnes qui peuvent déjà se sentir mises à l'écart du fait de l'âge, peuvent également interpréter leur refus de participer comme une deuxième mise à l'écart. Il semble cependant que la moyenne d'âge du bataillon était assez élevée ce qui réduit le sentiment de mise à l'écart.

Il convenait de préciser que l'acte de désobéissance pouvait ne pas être aussi évident qu'il le paraît aujourd'hui avec le recul, pour les hommes directement confrontés aux événements. Christopher Browning en fait d'ailleurs lui-même la remarque :

« [...] les hommes ne pouvaient pas le savoir à l'époque. Ils pensaient sincèrement ne pas avoir de choix autres que de tuer. Et, sans aucun doute, dans certaines unités, des officiers zélés poussaient leurs hommes à l'action en les menaçant des pires sanctions. Dans le 101^e bataillon de police, nous l'avons vu, certains officiers et gradés, comme Drucker et Hergert, ont tenté d'amener tout le monde à tuer, même si par la suite, ils ont relâché ceux qui n'en pouvaient plus¹. »

Il convient également de préciser que cela ne saurait constituer aucune excuse pour ceux qui ont participé, pas davantage que cela ne saurait faire de ceux qui ont résisté des héros et encore moins des saints. Ce sont les mêmes hommes ordinaires qui ont fait le choix de participer pour le plus grand nombre et de résister pour quelques uns. Il était difficile de résister, mais pas impossible ; cela ne demandait aucune capacité hors du commun. Hannah Arendt montre au contraire que le système nazi – même s'il faut une fois encore répéter que cela pouvait ne pas être évident à l'époque – n'était pas aussi « dur », dans le sens de intraitable, qu'il voulait le laisser croire. Elle s'appuie, pour ce faire, sur l'exemple de la résistance danoise :

¹ *Ibidem*, p. 224.

« Autant que nous le sachions, c'est l'unique occasion qu'auront les nazis d'apprécier la résistance *déclarée* des populations indigènes. Et il semble que ceux des nazis qui l'ont constaté aient simplement changé d'avis ; qu'eux-mêmes en soient venus à croire que l'extermination d'un peuple entier n'allait pas de soi. Rencontrant une résistance de principe, leur "dureté" fondit comme beurre au soleil. [...] La "dureté" idéale que prônaient les nazis n'était donc, exception faite pour quelques brutes plus ou moins aliénées, qu'un mythe, une forme d'autosuggestion qui ne dissimulait qu'un besoin, impitoyable il est vrai de conformisme à tout prix¹. »

Là où le lieutenant Buchmann s'est contenté – ce qui est déjà faire preuve d'une certaine clairvoyance – de refuser des missions qui n'entraient pas dans le cadre de ses fonctions de police, les Danois ont non seulement refusé de répondre aux exigences allemandes, mais ont de plus œuvré à protéger les Juifs et à saboter l'effort de guerre qui leur était demandé. De fait ce sont toutes les couches de la société danoise qui ont dit non aux exigences nazies, du docker au roi, preuve supplémentaire s'il en était encore besoin, que la capacité à faire le bien n'est pas moins commune que celle à faire le mal.

Les associations capacité au mal et figure du monstre, capacité au bien et figure du saint sont donc invalidées. Ce sont les choix de l'homme ordinaire – mais l'expression « homme ordinaire » a-t-elle encore un sens ? – qui au final, conduisent vers l'une ou l'autre voie. Se pose alors la question de savoir ce qui motive ces choix. Hannah Arendt insiste sur l'action de « penser ».

Penser

« Parce que si on vous passe des conneries, des conneries toute la journée, vous finissez par les acheter, hein. Vous n'êtes pas raisonnables non plus. »

Coluche,
« Misère »

Ce qui fait de sa réflexion un passage incontournable pour qui tente de comprendre le IIIe Reich, c'est la manière dont Hannah Arendt perce les fausses vérités pour tenter de saisir l'essence du Reich.

¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, 1966, p. 195.

a) Déconstruire les sophismes

L'étude du cas Eichmann est pour Hannah Arendt, l'occasion d'interroger également le comportement des autres acteurs, qu'ils interviennent dans le processus du génocide ou dans le traitement de l'après génocide. Elle analyse ainsi les logiques qui motivent leurs actes et en dénonce les limites. Elle est par exemple amenée à revenir sur les choix des Conseils juifs :

« Eichmann et ses hommes indiquaient aux Conseils juifs des Anciens combien de Juifs il leur fallait pour remplir chaque train ; les Conseils faisaient les listes de déportés. Les Juifs s'inscrivaient, remplissaient d'innombrables formulaires, des questionnaires de plusieurs pages concernant leurs biens, qu'on allait ensuite pouvoir saisir d'autant plus facilement. Puis ils étaient réunis au point de rassemblement. Enfin ils montaient dans les trains. Ceux, peu nombreux qui tentaient de se cacher, ou de fuir étaient repérés par une police spéciale juive¹. »

Il est donc évident que les Conseils juifs facilitaient énormément le travail des nazis. Ce faisant, ils pensaient œuvrer dans le sens d'une atténuation du malheur des Juifs. Hannah Arendt démontre la vanité des justifications qu'ils apportaient à leurs actions. Les Conseils juifs pouvaient par exemple se comparer à ces capitaines qui pour sauver le navire, étaient contraints de jeter la cargaison par-dessus bord. La vérité est que nul navire n'était sauvé. Il suffit de considérer le cas du Dr Kastner pour s'en convaincre. Ce dernier « sauva en Hongrie, 1684 personnes, très exactement, sur 476 000 qu'il ne sauva pas² ». Le rapport parle de lui-même. D'aucuns pourraient objecter qu'en l'absence des Conseils juifs, le « travail » aurait tout de même été fait et dans d'autres conditions ; par des acteurs tels que ceux du 101^e bataillon. Ils devront néanmoins admettre que l'exemple de la Belgique fournit un démenti. Hannah Arendt rapporte qu'à la fin de 1940 de nombreux Juifs, dont des membres imminents du Conseil, avaient fui la Belgique. Il s'est ainsi trouvé que ce qui restait du Conseil avait peu d'autorité sur des Juifs qui pour la plupart n'étaient pas originaires du pays. Ajouter à cela que les Belges eux-mêmes étaient peu disposés à collaborer – les cheminots laissaient volontiers les Juifs s'échapper –, au final peu de Juifs belges furent déportés³.

¹ *Ibidem*, p. 131.

² *Ibidem*, p. 135.

³ Il convient ici d'apporter quelques précisions. Hannah Arendt rapporte également que les Juifs apatrides n'ont pas eu la même chance. L'administration militaire belge et le conseil des affaires étrangères ont permis qu'ils soient déportés.

Au-delà de cette démonstration du caractère erroné de l'argument du moindre mal, dont le cas des Conseils juifs est un exemple, la réflexion de Hannah Arendt est hautement plus instructive dans son approche de la dimension juridique de la problématique nazie. Elle pointe par exemple du doigt les limites du tribunal de Jérusalem qui, dans une certaine mesure, ont également été celle du tribunal de Nuremberg. Le fait est que ces tribunaux ont échoué à comprendre l'essence même du système nazi. Par conséquent, les catégories sur lesquelles ils se sont appuyés, si elles pouvaient être valables ailleurs, ne l'étaient justement pas dans le cas particulier des crimes nazis. Il faut revenir sur l'argument des « ordres supérieurs » pour mieux saisir cet état des faits. Selon Hannah Arendt, et les accusés et l'accusation se sont fourvoyés dans leurs emplois de l'argument. Les raisons pour lesquelles l'accusation a estimé que les accusés ne pouvaient s'abriter derrière l'argument ne sont pas valables dans le cadre du système nazi. Elles supposent en effet que les accusés se devaient de reconnaître que les ordres qu'ils recevaient, étaient criminels et par conséquent, faire valoir leur droit de désobéissance. Il existe en effet dans bon nombre de pays, des lois – et l'Allemagne d'Hitler n'avait pas pensé à les rendre caduques – qui stipulent que rien n'oblige à obéir à des ordres criminels. Or ces textes supposent que quiconque reçoit un ordre criminel soit à même de le reconnaître comme tel. Selon Hannah Arendt cela n'a rien d'évident en temps normal, et est pratiquement impossible dans le cadre du système nazi. En temps normal, les ordres criminels sont les exceptions à la règle, c'est en ce sens qu'ils peuvent être repérables. Or le système nazi a inversé les valeurs de sorte que l'exception à la règle n'est plus l'ordre criminel mais l'ordre non criminel :

« En termes juridiques, les ordres auxquels il faut désobéir doivent être "manifestement illégaux" ; l'illégalité "doit claquer comme un drapeau noir de mise en garde disant : interdit". En d'autres termes, pour l'homme qui est concerné par la question de décider s'il obéit ou non, l'ordre doit être clairement marqué comme une exception ; le problème, c'est que, dans les régimes totalitaires, en particulier au cours des dernières années du régime de Hitler, cette marque a clairement appartenu aux ordres non criminels. Ainsi pour Eichmann, qui avait décidé d'être et de rester un citoyen respectueux des lois du IIIe Reich, le drapeau noir de l'illégalité manifeste flottait sur les derniers ordres donnés par Himmler à l'automne 1944 ; les déportations devaient en effet être arrêtées et les usines de la mort démantelées¹. »

Apparaît donc ici cette stratégie du IIIe Reich qui a consisté à inverser les valeurs, qui a conduit nombre de personnes à accomplir le mal sans l'identifier comme tel. Cette inversion n'a été possible que parce que le Reich a su imposer un ordre nouveau. Il ne

¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, 2005, p. 70-71.

s'agissait pas seulement de donner pêle-mêle des ordres criminels et de s'assurer qu'on y obéisse, mais d'ériger un système structuré dans lequel ces ordres puissent s'insérer comme naturellement ; un système dans lequel on puisse imposer de tuer de la même manière qu'ailleurs on impose de conduire à droite :

« [...] année après année, des ordres "illégaux" ont suivi d'autres ordres illégaux, tous n'exigeant pas au hasard seulement des crimes sans liens les uns avec les autres, mais formant avec une cohérence et un soin extrêmes ce qu'on appelait le nouvel ordre. Ce "nouvel ordre" était exactement ce qu'il disait être – il n'était pas seulement épouvantablement nouveau, c'était aussi et surtout un *ordre*¹. »

Ces considérations prises en compte, il devient évident que le tribunal de Jérusalem ne pouvait raisonnablement reprocher à Eichmann d'avoir obéi à des ordres criminels. Dans le contexte de l'ordre nouveau instauré par le nazisme, Eichmann a agi en pleine légalité. Est-ce à dire qu'il est innocent des crimes dont on l'accuse ? Par rapport à la stricte notion d'obéissance aux ordres, il serait innocent. Le fait est que cette notion n'est pas ici valide. Pour paraphraser Hannah Arendt, là où un enfant obéit, un adulte consent. La distinction entre obéissance et consentement est ici capitale, et il convient de citer longuement Hannah Arendt pour la mieux saisir :

« L'obéissance est une vertu politique de premier ordre et sans elle aucun corps politique ne survivrait. La liberté de conscience sans restriction n'existe nulle part, car elle sonnerait le glas de toute communauté organisée. Tout cela semble si plausible qu'il faut faire un effort pour détecter le sophisme. Sa plausibilité tient à la vérité selon laquelle, comme dit Madison "tous les gouvernements" même les plus autocrates, même les tyrannies, "reposent sur le consentement", et l'erreur réside dans l'équation entre consentement et obéissance. Un adulte consent là où un enfant obéit ; si un adulte obéit, en réalité, il *soutient* l'organisation, l'autorité ou la loi à laquelle il prétend "obéir". Ce sophisme est d'autant plus pernicieux qu'il est très traditionnel. Notre usage du mot "obéissance" dans toutes ces situations strictement politiques remonte à la vieille conception de la science politique qui, depuis Platon et Aristote, nous dit que tout corps politique est constitué de gouvernants et de gouvernés, et que les premiers donnent des ordres alors que les derniers doivent obéir². »

Il apparaît ainsi que contrairement à ce que soutient le tribunal de Jérusalem, Eichmann n'est pas coupable d'avoir obéi aux ordres nazis ; il est coupable d'avoir « soutenu » le système nazi.

Cette conception de la culpabilité qui rend caduque l'excuse de l'obéissance aux ordres présente l'avantage d'aller plus loin et d'être moins réfutable que les conclusions de Christopher Browning et des expériences de Milgram sur lesquelles il s'appuie. C'est

¹ *Ibidem*, p. 72.

² *Ibidem*, p. 76-77.

parce qu'il constate que tous n'obéissent pas, que Milgram – et Browning à sa suite – conclut à une responsabilité individuelle, le risque étant que dans le cas où tous les membres de « l'échantillon » auraient obéi, la conclusion d'une non responsabilité aurait pu s'imposer. Ce risque n'existe plus avec Hannah Arendt. Eichmann est coupable non d'avoir obéi là où d'autres auraient désobéi, il est coupable de n'avoir pas décelé la nature criminelle du système nazi et ce faisant, de l'avoir soutenu ; autrement dit, il est coupable d'être un exemple de la banalité du mal. Se pose alors la question de savoir comment déceler la nature criminelle d'un système alors même que ce dernier met en place toute une stratégie pour le camoufler.

b) La banalité du bien

Il s'est trouvé des hommes qui ont su déceler la nature criminelle du IIIe Reich, des hommes qui ont aidé les victimes du nazisme. Michel Terereschenko a tenté de saisir quelles ont été leurs motivations, d'expliquer leurs actes. Pour ce faire, il s'appuie sur des réflexions philosophiques et des études de cas. Il n'est pas aisé de résumer ses conclusions tant les phénomènes qui interviennent semblent nombreux. S'arrêtant sur les travaux de Samuel et Pearl Oliner¹, Michel Tereschenko distingue quatre types de personnes altruistes. Certaines personnes disent avoir été guidées par des valeurs qui leur ont été transmises par l'éducation, des valeurs qui ont insisté sur le souci d'autrui, la confiance en soi, l'importance de l'autonomie personnelle. D'autres avouent que les rapports personnels qu'elles avaient avec les victimes étaient tels qu'elles ne pouvaient rester sans réagir. D'autres encore, évoquent leurs responsabilités face à la société, l'importance accordée à la notion du bien commun. D'autres enfin parlent d'égalité entre les hommes, de l'empathie qui les unit à l'ensemble du genre humain sans discrimination de race, de religion... Cette catégorisation des motivations altruistes, présente l'intérêt de faire ressortir les notions d'empathie, d'autonomie et de respect de certaines valeurs. Cependant, elle ne saurait être suffisante en elle-même. Il est certain que le processus qui déclenche l'acte altruiste est beaucoup plus complexe, voire combine plusieurs des motivations citées ici comme intervenant de manière autonome. D'autre part, et Michel Tereschenko le relève, l'empathie envers la victime, si elle peut

¹ Samuel et Pearl Oliner, *The Altruistic Personality, Rescuers of Jews in Nazi Europe, What Led Ordinary People to Risk their Lives on Behalf of Others*, The Free Press, Paperback Edition, New York, 1992.

être nécessaire, n'est pas suffisante. Il est tout à fait possible de penser des victimes qu'elles ne méritent pas le sort qui leur est réservé et de ne rien faire cependant pour les aider, quand on ne participe pas activement à leur souffrance. En ce qui concerne les valeurs transmises par l'éducation, auxquelles Michel Tereschenko semble accorder beaucoup d'importance, Hannah Arendt semble quant à elle s'en méfier. L'histoire a, d'après elle, suffisamment montré que ces valeurs ne sont pas davantage stables que « des manières de table », elles peuvent changer au gré du vent :

« J'ai mentionné l'effondrement total des normes morales et religieuses chez des gens qui, selon toute apparence, y avaient toujours fermement cru, et j'ai aussi mentionné le fait indéniable que les gens qui se sont débrouillés pour ne pas être emportés par le tourbillon n'étaient aucunement les "moralistes", les personnes qui avaient toujours défendu les règles de bonne conduite, mais au contraire, très souvent, celles qui avaient été convaincues même avant la débâcle, de la non-validité objective de ces normes en elles-mêmes¹. »

Les notions d'empathie, d'autonomie, de valeurs transmises par l'éducation, ne suffisent donc pas à expliquer l'acte altruiste. Michel Tereschenko recourt à la notion de grâce :

« Ce geste [altruiste] qui a toutes les apparences d'un geste spontané, aisé, qui transcende l'effort, la peine de tout labeur, nul mot ne le désigne mieux que *la grâce* ; la grâce entendue non au sens théologique du terme, mais au sens artistique de la grâce du danseur ou du musicien et qui, en morale, est le propre de ce que Schiller appelle une "belle âme"². »

La notion de grâce telle que définie par Michel Tereschenko, loin de faire de l'altruiste un saint, contient l'idée que son action allait de soi, ne demandait pas un effort impossible, n'était pas ressentie comme une obligation. La notion de grâce banalise en quelque sorte l'action altruiste :

« [...] l'être altruiste pour nous, aussi admirables ses actions puissent-elles être, a le sentiment de n'avoir rien fait qui ne soit "normal", "naturel", rien qui soit extraordinaire et mérite une louange particulière : "aussi l'idée de la beauté de son comportement ne lui traverse-t-elle pas l'esprit, et il ne lui apparaît jamais qu'une autre façon d'agir et de sentir serait possible", ajoute Schiller³. »

¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, 2005, p. 163.

Ionesco dans *Rhinocéros*, semble défendre un point de vue similaire. Bérenger, le personnage qui résiste jusqu'à la fin, qui refuse de se transformer en rhinocéros apparaît tout au long de la pièce comme un marginal, comme un personnage qui s'inquiète peu des règles sociales. Au contraire, Jean qui, par contraste, est décrit comme étant un représentant de la bonne société est des premiers à se transformer en rhinocéros, passant ainsi d'un conformisme à un autre. Eugène Ionesco, *Rhinocéros*, Paris, Gallimard, 1959.

² Michel Tereschenko, *op. cit.*, p.282-283.

³ *Ibidem*, p.283.

Il semble que ces considérations s'inscrivent en miroir de ce qui caractérisait la banalité du mal. Apparaît ici, la même impression pour celui qui les commet, de normalité des actes, la même incapacité d'en percevoir le caractère extraordinaire. La personne altruiste semble ne pas identifier le bien qu'elle fait comme étant un bien de la même manière que le criminel semble ne pas identifier le mal qu'il fait comme étant un mal. Cependant le rapprochement s'arrête là, et les raisons de la normalisation des actes sont opposées. Le criminel se distingue par son manque de jugement là où l'altruiste se distingue justement par sa capacité de jugement. L'un se laisse tromper là où l'autre évente les stratégies du système ; banalité du mal, banalité du bien.

Ce qui sépare le criminel de l'homme altruiste n'est donc aucunement un caractère monstrueux, ni une sainteté d'âme. Ils sont des hommes ordinaires – mais l'expression ne devient-elle pas un truisme – qui ont fait un choix, un choix informé par la capacité à distinguer ou non le caractère criminel d'un système. Il s'agit alors de comprendre le processus par lequel certains aperçoivent ce caractère criminel là où d'autres se laissent aveugler. Michel Tereschenko oppose l'absence de soi qui caractérise le criminel à la présence à soi qui caractérise l'homme altruiste. Le même paradigme se trouvait déjà chez Hannah Arendt. Celui qui refuse de se laisser aveugler par le système nazi est celui qui est capable de dialoguer avec soi-même, autrement dit, de penser. La définition que Hannah Arendt donne de l'acte de penser et qui fait intervenir la notion de dialogue est primordiale. Penser est un dialogue entre soi et soi-même. L'idée est que ce dialogue n'est effectif que si « soi-même » reste un partenaire acceptable dans le sens irréprochable, si « soi-même » est ce qu'on appelle une bonne compagnie. Un criminel n'est pas une bonne compagnie. Par conséquent, dès lors qu'on se conduit en criminel, le dialogue avec soi-même n'est plus possible. On voit ainsi que penser n'est pas affaire d'élite, tout un chacun est capable de dialogue intérieur :

« La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser¹. »

¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, 2005. p. 75.

Se mal conduire introduit donc une rupture interne qu'il faudra ensuite supporter à chaque instant. C'est cette rupture, cette condamnation à vivre, à partager chaque instant avec un soi-même criminel et de mauvaise compagnie, qui pousse, qui oblige à faire le choix du bien. Ainsi, le bien ne serait pas une affaire entre soi et autrui, mais entre soi et soi-même.

Une question reste cependant à poser, à savoir quels sont les critères d'après lesquels « soi-même » est désigné comme criminel. Hannah Arendt avance que chacun est capable de décider du juste et de l'injuste, non pas du fait d'un ensemble de normes morales qui nous seraient communes, mais parce que l'histoire nous a laissé des exemples :

« Les exemples qui sont les "béquilles" de toutes les activités de jugement, sont aussi et tout particulièrement les repères de toute pensée morale. Si l'antique et jadis très paradoxale affirmation : "mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une" a gagné le consentement des hommes civilisés, cela est principalement dû au fait que Socrate a donné l'exemple et est donc devenu un exemple d'une certaine manière de décider entre le juste et l'injuste¹. »

Bien agir se résume donc à ne pas être en contradiction avec soi-même, à savoir différencier le juste de l'injuste en s'appuyant sur les exemples donnés par l'histoire.

c) Prolongements

La notion de banalité confirme qu'il n'existe nullement des penchants vers le bien ou vers le mal. Elle suggère également que le premier acte vers le bien ou vers le mal, ne constitue pas un pas sans retour. En effet dans la mesure où le choix du bien ou du mal est affaire de jugement, rien n'interdit que le jugement soit remis en cause. Cette remise en cause n'a certes rien d'évident – Eichmann reste par exemple incapable, même pendant son procès de se comprendre comme un exemple de la banalité du mal – cela ne signifie toutefois pas qu'elle soit impossible. Il s'est ainsi trouvé tout au long de la période qu'a duré le III^e Reich, des personnes qui sont revenues de leurs convictions et ont tenté de résister. Hannah Arendt rappelle par exemple que les hommes du 20 juillet 1944 (opération Walkyrie) « avaient été liés au régime à un moment ou à un autre². »

¹ *Ibidem*, p. 169.

² *Ibidem*, p. 56.

Cette remarque n'a rien d'anodin. Il suffit de penser à la manière dont le travail de réconciliation pourrait être « facilité » si l'idée selon laquelle un bourreau n'est pas condamné à le rester – ce qui n'amoindrit en rien sa responsabilité envers les crimes dont il est reconnu coupable – était vulgarisée et acceptée. Il est en effet d'autant plus difficile de « pardonner » qu'on est convaincu que le bourreau va recommencer, qu'il n'attend qu'une nouvelle opportunité.

Si la notion de banalité du mal suggère que le criminel d'hier est capable du jugement qui soit à même de l'éclairer sur le caractère criminel de ses actes, autrement dit qu'il peut devenir un homme neuf, un « innocent » capable de distinguer le juste de l'injuste et de faire le choix du juste, à plus forte raison, elle suggère que le mal ne peut en aucun cas être héréditaire. En conséquence, l'absurdité de l'expression « naïtre coupable » devient flagrante.

Une réflexion parallèle concernant la banalité du bien doit être menée. Celui qui hier a refusé de se laisser aveugler peut très bien par la suite être amené à faire le choix inverse. Il suffit de citer l'exemple de ces personnes qui ont d'abord caché des Juifs pour finir par les dénoncer, ou de ces autres qui ont fini par prendre la carte de membre après avoir longtemps résisté au nazisme.

La notion d'innocence permet de pousser le raisonnement plus loin. Il est certain que les Juifs victimes du génocide étaient innocents. Mais que signifie ici être innocent ? Cela signifie que les Juifs étaient innocents de tout ce dont les nazis les accusaient pour justifier leur crime. Cela signifie en particulier que les Juifs ne sont pas des sous-hommes qu'il peut être permis d'éradiquer. Mais cela ne signifie aucunement que les Juifs sont incapables du moindre mal, ce qui reviendrait d'ailleurs d'une certaine manière à les déshumaniser. Les conséquences sont multiples. Par exemple, rien n'autorise à exiger des Juifs qu'ils soient sans reproche sous prétexte qu'ils ont eux-mêmes été des victimes innocentes¹. Rien n'autorise non plus les Juifs ni Israël à croire que le génocide interdit à quiconque de leur reprocher quoique ce soit. Un acte

¹ Peter Novick par exemple, rapporte ces lignes parues dans le *New York Times* du 24 septembre 1982 sous la plume de David Shipler, après que les forces israéliennes avaient prétendu n'avoir rien su de ce qui se passait à Sabra et Chatila : « Pour un peuple qui se souvient que six millions de Juifs ont été massacrés quand d'autres tournaient le dos, les normes de conduite sont plus exigeantes, les questions plus troublantes ».

Voir Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, 1999; *L'Holocauste dans la vie américaine*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, 2001, p. 229.

condamnable le reste quel que soit le vécu de l'auteur. Le vécu ne doit en aucun cas être l'occasion d'un deux poids deux mesures.

Il apparaît donc que le regard sur les responsabilités gagnerait en clarté si les notions de banalité de bien et de banalité du mal étaient davantage prises en compte. Il deviendrait en effet évident que ni le bien, ni le mal, n'ont de caractère héréditaire, chacun doit être jugé en fonction de ses actes, actes qui ne sauraient aucunement présager des actes futurs de manière inconditionnelle. A plus forte raison, nul ne naît ni coupable, ni innocent.

B) L'Allemagne, un paradigme pour le Rwanda ?

Les travaux menés sur l'Allemagne nazie ont permis de dégager des notions intéressantes et d'apporter quelques éléments de réponse à la question de la responsabilité. Karl Jaspers a ainsi mis en relief la complexité de la notion de culpabilité et interrogé la pertinence de la culpabilité collective. Hannah Arendt a invité à, concernant la question du mal, aller au-delà de la figure du monstre pour concevoir une banalité du mal. Les écritures de la responsabilité qui portent sur Rwanda confirment-elles ces analyses, ou disent-t-elles autre chose ? Il est évident que le régime politique qui a conduit au génocide des Tutsi diffère du nazisme. Par ailleurs, la programmation, l'organisation du génocide ne suivent pas les mêmes voies. Faut-il pour autant conclure, qu'en ce qui concerne ces questions de la responsabilité et de la nature du mal, le paradigme de l'Allemagne est inefficace ?

1) Modernité d'un génocide de proximité

Une organisation bien moderne

Le génocide des Tutsi est souvent présenté comme étant un génocide de proximité ce qui le distinguerait du génocide des Juifs ; génocide de proximité dans la mesure où il a engagé le voisin contre le voisin, dans la mesure où les tueries ont pris

place dans l'espace de la vie quotidienne et ont mobilisé les outils très communs et rudimentaires que sont par exemple la machette et la houe du cultivateur. Il s'agit donc d'un génocide qui ne s'est pas embarrassé de prendre de la distance avec la quotidienneté. L'Allemagne nazie aurait en revanche pris soin d'organiser le génocide des Juifs dans la discrétion des camps, de sorte que la population n'était pas en rapport direct avec sa violence. De plus, la technique employée garantissait une certaine distance avec la mort, même pour le personnel des camps. Le génocide des Juifs serait ainsi principalement un génocide industriel et moderne.

Il s'agit là évidemment de visions pour le moins schématiques. Sans négliger l'aspect technique et bureaucratique du génocide des Juifs, force est de constater que cette distance censée mettre la population à l'abri des violences était relative. Il suffit de rappeler que le 9 novembre 1938 – même s'il n'est pas encore question de génocide – la Nuit de cristal a introduit le pogrom des Juifs au cœur même de l'Allemagne. Il suffit de rappeler les expropriations et les déportations dont furent victimes les Juifs allemands. Il suffit de rappeler que les premiers camps contre l'opposition politique et certains groupes humains furent créés en Allemagne même, que les camps de concentration que sont par exemples Dachau et Buchenwald se situent respectivement près de Munich et de Weimar. Il est donc illusoire de croire que la population a pu totalement ignorer les violences qui ont conduit au génocide. Il faut encore rappeler que des soldats reviennent de l'Est qui, peuvent témoigner de ce qu'ils ont pu voir et que les camps ne sont pas les seuls lieux du génocide. L'histoire du 101^e bataillon en a suffisamment témoigné. Il existe donc malgré tout, une certaine proximité entre les violences du génocide et la population allemande. Parallèlement, il serait réducteur d'insister sur la proximité qui a caractérisé le génocide des Tutsi et de négliger ce faisant, ce qu'il peut avoir de moderne. Il est évident que la violence n'a pas mobilisé la seule machette pour se réaliser. L'armée, malgré l'image misérabiliste qui peut encore circuler des armées africaines était loin d'être sans moyens. Que dire de l'usage très moderne qui a été celui de la radio par la propagande ?

D'autre part, la modernité ne se résume pas à la technicité. Elle concerne davantage l'organisation même du génocide. En ce sens, la modernité du génocide des Juifs apparaît pleinement dès lors qu'est considérée la manière dont le commandement nazi a réussi à rationaliser, à rendre conceptualisable et à pousser à la réalisation de l'impensable. L'extrémisme hutu n'a de toute évidence rien à lui envier sur ce point. Dès lors qu'on regarde au-delà de la machette, apparaît toute une organisation dont la

complexité mais surtout l'efficacité sont la marque de la modernité du génocide des Tutsi. La manière dont l'extrémisme hutu a réussi à optimiser les moyens dont il disposait ne peut manquer de frapper.

Il a ainsi vulgarisé une vision pour le moins moderne de l'ennemi, dans laquelle la catégorie de civil n'existe plus. Jacques Semelin note que cette représentation de l'ennemi apparaît avec l'idée de guerre totale. La guerre, lorsqu'elle est lue comme étant totale, ne distingue plus le civil de l'ennemi dans la mesure où, « chaque segment du pays est perçu potentiellement hostile, puisqu'il constitue une partie des ressources politiques, économiques et culturelles de celui-ci. [...] En outre chez les belligérants, se constituent des représentations déshumanisantes de l'ennemi, accusé de commettre des atrocités¹ ». Il est évident que pareille vision qui confond le civil et le militaire repose sur des raisonnements erronés. Cependant le pouvoir hutu a d'autant moins de mal à la vulgariser que des exemples tirés de l'histoire récente du Rwanda semblent lui donner raison. Le fait que ces exemples reposent eux-mêmes sur des sophismes de mêmes types n'y change rien. De fait, la peur et la suspicion sont bien installées au Rwanda :

« Les Rwandais, et les Tutsi autant que les Hutu, furent terrifiés par l'invasion du FPR. Les Tutsi se souvenaient des massacres commis en représailles aux invasions lancées par des réfugiés dans les années 1960 et craignaient d'être de nouveau pris pour cible. [...] Quant aux Hutu, ils gardaient en mémoire les massacres de dizaines de milliers des leurs commis par les Tutsi du Burundi voisin en 1972, 1988 et 1991². »

L'extrémisme hutu a, dans ces conditions, tout le loisir d'invoquer l'argument de l'autodéfense pour armer les civils contre les « cancrelats » et maintenir un climat de peur. La première étape du processus génocidaire se met ainsi en place.

Jean Hatzfeld identifie quatre étapes dans le processus génocidaire tel qu'il s'est déroulé à l'encontre des Juifs : l'humiliation, la désignation et le marquage, la déportation et la concentration, l'extermination. Il note ensuite que dans le cas du Rwanda, les deuxième et troisième étapes sont sautées. L'explication se trouve selon lui dans le fait que le Rwanda ne connaît pas l'urbanisation et l'industrialisation avancées qui étaient celles de l'Allemagne. Le marquage est inutile au Rwanda dans la mesure où, tout le monde se connaissant, l'origine de chacun n'est un mystère pour personne. Jean Hatzfeld remarque cependant que la mention de l'origine ethnique sur les cartes

¹ Jacques Semelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2005, p. 166.

² Alison Des Forges, *Leave None to Tell the Story : Genocide in Rwanda*, NY, Human Rights Watch, 1999 ; *Aucun témoin ne doit survivre*, Paris, Karthala, 1999, p. 81.

d'identité fait en quelque sorte office de marquage¹. Et effectivement, les génocidaires n'ont pas manqué de s'appuyer sur ces cartes pour identifier leurs victimes. En ce qui concerne l'étape de la concentration, il peut être utile de s'arrêter sur l'emploi qui a été fait des églises et autres lieux publics. Il apparaît alors que les génocidaires ont su en user pour optimiser leur programme d'extermination. En présentant dans un premier temps ces lieux comme étant des refuges, les autorités locales ont en quelque sorte fait l'économie d'un travail de déportation, puisque les Tutsi s'y sont dirigés d'eux-mêmes. Les barrages avec contrôles d'identité attendaient ceux qui avaient eu l'intuition du danger que représentaient ces « refuges ». Ainsi, ce n'est pas tant l'absence des étapes du marquage et de la concentration qui différencie le cas rwandais du cas allemand, mais plutôt le peu d'effort que ces étapes qui ont bien eu lieu, a demandé ; elles se sont en quelque sorte autogérées, ou plutôt le pouvoir génocidaire a fait en sorte qu'elle s'autogèrent.

Il est donc primordial de regarder au-delà de « l'amateurisme » qui peut sembler caractériser le génocide de proximité pour percevoir qu'il est en vérité le fait d'une organisation sans faille. Il apparaît alors par exemple que la décentralisation dans l'organisation n'est qu'apparente, la réalité cachant un système très hiérarchisé et qui contrôle jalousement la marche du génocide.

La caractérisation « génocide de proximité » peut laisser l'impression que chacun agit librement, que la planification, les ordres qui viennent d'en haut, sont assez élastiques. Il n'en est rien. Il semble au contraire qu'il existe plusieurs ordres hiérarchiques qui s'interpénètrent, se complètent dans un ensemble cohérent à fonctionnement pyramidal. Les civils n'interviennent pas en ordre dispersé, ils se reconnaissent des chefs. Adabert reconnaît être celui qui dirigeait la bande qui fait l'objet du livre de Jean Hatzfeld². Ces chefs sont entre autres chargés de réveiller leurs « camarades », de veiller à ce que chacun participe aux tueries, d'organiser la journée... ils sont eux-mêmes soumis à l'autorité des *Interahamwe* et de l'administration locale, instances elles-mêmes soumises à une hiérarchie interne. On note par exemple que la hiérarchie chez les civils est marquée par la nature des armes dont ils disposent : la machette est l'arme des subordonnés alors que l'arc et la lance confèrent déjà une certaine autorité à ceux qui en disposent. Quant à Adabert, il se voit remettre, en tant que chef de groupe, un fusil. Ainsi l'utilisation de la machette répond à un objectif

¹ Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes*, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2003, p. 80.

² *Ibidem*.

double : elle est économique et pratique, il s'agit de fournir au cultivateur une arme bon marché et qui ne demande pas une longue formation ; il s'agit également de lui signifier implicitement de rester à sa place. L'autorité des *Interahamwe* leur vient sans doute des fusils et grenades dont ils disposaient et sans lesquels les cultivateurs leur auraient peut-être signifié qu'ils appréciaient peu leurs commandements. Il faut encore ajouter l'autorité de l'armée et placer en haut de la pyramide le cercle des décideurs.

L'illusion du désordre

Il semble cependant que l'impression d'une décentralisation soit volontairement entretenue et qu'elle vise à obtenir le consentement de la masse à l'effort du génocide. Le civil peut ainsi garder l'illusion d'une absence de commandement, voire se laisser griser par une impression de totale liberté¹. Peut-être s'agit-il de ne pas provoquer chez lui un sentiment de contrainte qui puisse conduire à des idées de révoltes. Il y a une plainte récurrente dans le groupe interrogé par Jean Hatzfeld concernant les *Interahamwe*. Leur présence n'est guère appréciée. Ils reflètent l'image du contremaître, qui plus est, ils se réservent le premier choix lors des pillages. Le groupe préfère de loin « travailler » seul. De fait, on lui donne l'impression qu'il « travaille » effectivement seul et à sa guise. On veille à ne pas froisser la susceptibilité des tueurs. Aucun effort n'est fait par le pouvoir pour préserver un « butin » susceptible de servir à la reconstruction du pays après le génocide. Jean Hatzfeld rapporte une anecdote édifiante en ce sens :

« IGNACE : Le premier soir, le chef nous a rassemblé à Kibungo. Il a demandé à l'équipe de former un cercle. Il a exigé que, l'un après l'autre, on dépose au centre tout l'argent qu'on avait récupéré sur nos victimes. Il a dit sans tricherie.

Quand il nous a vus très découragés, il a réfléchi et a repris la parole d'une voix aimable. Il a expliqué, la première fois, il fallait faire une collecte pour acheter de la boisson et fêter ça ensemble ; mais que par la suite, on allait bien économiser chacun pour soi. Cette promesse nous a donné satisfaction². »

¹ D'autre part, cette impression d'absence de commandement est pratique dans la mesure où, elle nie la réalité du génocide qui peut de ce fait, être donné à lire comme étant une explosion spontanée de massacres incontrôlés.

² Jean Hatzfeld, *op. cit.*, 2003, p. 100-101.

Il existe donc de la part des autorités responsables du génocide, un va-et-vient entre démonstration d'autorité – il reste nécessaire de veiller à ce que le génocide ait lieu – et apparence de laxisme – il s'agit de ne pas démoraliser les troupes, de rester conscient que les tueries ne sont pas de tout repos. Les autorités ménagent elles-mêmes des voies de fuite, voies particulièrement bien contrôlées. Les tueurs ont par exemple la possibilité de traîner sans risquer grand-chose. Mais les *Interahamwe* interviennent par intervalles pour rappeler qu'il s'agit là de l'exception. A ces occasions, même les « paresseux » se voient dans l'obligation de « briller¹ ». Il est également possible de prétexter une excuse pour ne pas participer. Une amende est alors réclamée. Dans la mesure où les entrées d'argent sont principalement le fait des pillages, il est évident qu'il n'est pas à la portée de tous de prétexter longtemps. Si des voies de fuite sont tolérées, voire aménagées, il semble qu'en revanche, toute critique de l'idéologie génocidaire soit punie de mort :

« PIO : Celui qui avait l'idée de ne pas tuer un jour, il pouvait s'esquiver sans difficulté. Mais celui qui avait l'idée de ne pas tuer du tout, il ne pouvait pas dévoiler cette idée, sinon il allait être tué à son tour devant une assistance.

Dire son désaccord à haute voix était fatal sur-le-champ. Donc, on ne sait pas si des gens ont eu cette idée². »

« [...] Isidore les interpelle et les sermonne en public, devant les voisins : "Vous jeunes gens, êtes des malfaisants. Faites demi-tour sur vos talons. Vos lames pointent un terrible malheur pour nous tous". [...] deux tueurs s'approchent de lui en riant, et, sans lui répondre, l'abattent à coups de machette³. »

Toute l'efficacité de la stratégie des décideurs réside là. Il ne s'agissait pas tant d'exiger de tous un rendement chiffré, mais d'obtenir un conformisme absolu. Tuer peu pouvait être toléré, mais critiquer n'était pas permis. On pouvait freiner la machine par moment, mais tout était mis en œuvre pour qu'on ne puisse l'enrayer. Il semble ainsi que les décideurs aient misé non sur le rendement des tueurs mais sur leur nombre et leur totale adhésion au programme. Ce faisant, ils ont atteint un rendement inégalé. Le critère du rendement confère de ce fait au génocide de proximité les caractères d'un génocide des plus modernes.

¹ Selon les termes employés par le groupe de tueurs interrogés par Jean Hatzfeld.

² *Ibidem*, p.91.

³ *Ibidem*, p. 138.

2) Peut-on parler de banalité du mal au Rwanda ?

La qualification de génocide de proximité peut également inviter à remobiliser la figure du monstre et la notion de culpabilité collective. Elle contient l'idée d'une intrusion du génocide dans la vie quotidienne. Elle est de nature à générer une imagerie de monstres poursuivant leurs victimes machette à la main, à chaque coin de rue. Le génocide des Tutsi, parce qu'à ciel ouvert, ne peut donc que mobiliser la figure du monstre et, avec elle, la notion de culpabilité collective. Le pas est vite franchi qui consiste à considérer que tous les Hutu sont des monstres coupables du génocide de leurs voisins Tutsi.

Cela reviendrait toutefois à emprunter des raccourcis. Il est en effet certain que malgré ses prétentions, le pouvoir génocidaire est loin d'avoir réussi à obtenir que tous se conforment à son idéologie. Il serait aberrant de penser que chacun des 6 millions de Hutu a participé au génocide. Jacques Semelin estime avec Scott Strauss qu'ils furent entre 175 000 et 210 000 à avoir activement participé¹. Evidemment, il n'en reste pas moins vrai que les génocidaires ont réussi à décimer environ 80 % des Tutsi. Cependant, cette donnée de la non-participation de tous reste primordiale non seulement en termes de questionnement de la responsabilité, mais également dans la perspective d'une réconciliation. Reste à rappeler que dans le cas peu probable – ose-t-on du moins espérer – d'une participation de tous, la notion de culpabilité collective resterait tout de même problématique. Il faudrait encore chercher à comprendre le pourquoi de cette participation et ne pas se laisser gagner trop rapidement par des considérations essentialistes, fondements de la culpabilité collective.

Il reste en effet important de garder en mémoire – le peuple n'est pas une bande organisée précise Karl Jaspers – que le choix est avant tout individuel alors même qu'il peut sembler collectif. L'exemple d'Isidore réprimandant publiquement les tueurs est là pour en témoigner. Par ailleurs, comment conclure à une culpabilité collective des Hutu alors même que les Hutu modérés sont des premières victimes ? Cela reviendra en outre à ne pas prendre en compte le fait qu'au sein même des tueurs, chacun suivait sa propre cadence et absorbait l'idéologie génocidaire de manière tout à fait personnelle.

¹ Jacques Semelin, *op. cit.*, p. 254. Jacques Semelin se base pour ces chiffres, sur les travaux de Scott Strauss : « How Many Perpetrators Were There in the Rwandan Genocide ? An Estimate », *Journal of Genocide Research*, vol. 6 (1), mars 2004.

Qu'en est-il alors de la banalité du mal ? Il est nécessaire de revenir dans un premier temps sur le contexte de la définition de la notion. Hannah Arendt reconnaît elle-même qu'élaborée à propos du bureaucrate qu'est Eichmann, la notion ne saurait être partout applicable. Or, il est évident que définir Eichmann par ce seul critère de la bureaucratie est réducteur. Il n'est en rien un gratte-papier totalement ignorant des conséquences de ses actes. Il est bel et bien instruit des réalités des camps d'extermination. Par ailleurs ses déplacements à l'Est en font finalement un homme de terrain. Le cas des *Einsatzgruppen* suffit de toute manière à ne pas cantonner la notion de banalité du mal aux seuls bureaucrates. Le critère d'importance semble plutôt celui de l'incapacité à penser, dans le sens où penser revient à dialoguer avec soi-même, à être en accord avec soi-même, à refuser de côtoyer un soi qui serait criminel.

Nul ne peut nier que pareille absence de dialogue se retrouve au Rwanda. Le cas de Léopold est parlant à cet égard. Jean Hatzfeld rapporte qu'il fut un tueur des plus efficaces. Il est également le seul du groupe à se repentir sincèrement. Il échoue donc à penser au moment des faits, mais par la suite, il se laisse rattraper par l'acte de penser :

« Un jour, à la sortie de la messe en plein air, il a éprouvé le besoin de tout raconter, de se dénoncer, au beau milieu de complices et de congénères interloqués qui le traitent de cinglé. De retour à Nyamata, il persiste et propose d'emblée aux magistrats qui instruisent son dossier de tout déballer¹. »

Peut-être Léopold est-il la preuve qu'il reste toujours possible de choisir de penser.

3) Rwanda, le nouveau paradigme ?

La faillite délibérée de la communauté internationale

Si l'Allemagne nazie permet de dégager des outils intéressants quant à la lecture du génocide au Rwanda en termes de responsabilité, il n'est en revanche pas certain qu'elle puisse aider à comprendre le fait que ce génocide ait pu avoir lieu. En effet, alors que le génocide des Juifs a été entouré de secrets, celui des Tutsi est un génocide à ciel ouvert. D'autre part, suite à la deuxième guerre mondiale et au génocide des Juifs,

¹ Jean Hatzfeld, *op. cit.*, 2003, p. 40.

des dispositions ont été prises pour garantir contre pareils événements. L'ONU a remplacé la SDN et différentes conventions ont été signées dont celle pour la prévention et la répression du crime de génocide (signée le 9 décembre 1948 et entrée en vigueur le 12 janvier 1951). La tragédie causée par l'Allemagne nazie aura été l'occasion de redéfinir le rôle de la communauté internationale dans un sens visant à garantir désormais la sécurité des civils. L'humanité s'accordait alors et se rejoignait dans un « plus jamais ça ». 1994 constate cependant une nouvelle faillite de l'humanité, une « faillite délibérée ».

En effet, nul ne peut ici prétendre, comme cela a été le cas en ce qui concerne le génocide des Juifs, qu'il ne savait pas, ni prétexter des impératifs militaires qui exigeaient de se concentrer dans un premier temps dans l'effort de guerre et de remettre à plus tard le démantèlement des camps. Tout indiquait au contraire qu'il était impératif d'intervenir. Il suffit de rappeler le discours d'un Léon Mugesera invitant dès 1992 les Hutu à se débarrasser des Tutsi, ou encore le meurtre de l'italienne Tonie Locatelli, coupable d'avoir tenté d'avertir la communauté internationale que des miliciens s'entraînaient à tuer, pour indiquer que la phase de préparation ne pouvait être ignorée à l'extérieur et faisait partie du quotidien à l'intérieur du pays. Malgré cela, la communauté internationale s'est laissée aveugler par les supposés efforts du pouvoir dans le sens d'une démocratisation du pays. Elle ne réagit pas davantage lorsque commence le génocide après que l'attentat a été commis contre l'avion présidentiel le 6 avril 1994. La Convention de l'ONU oblige à intervenir en cas de génocide ? On fait en sorte que le mot ne soit pas prononcé. Mieux, les forces présentes sur le terrain dans le cadre de la MINUAR (Mission des Nations unies pour l'assistance au Rwanda) sont réduites à 254 casques bleus¹. Il faut attendre le 25 mai 1994 soit deux mois après que les massacres ont débuté pour que l'ONU commence à admettre qu'il s'agit bien d'un génocide. Un autre mois est nécessaire pour que le rapporteur spécial de l'ONU au Rwanda confirme par un rapport écrit. Entre temps les génocidaires auront pratiquement atteint leur objectif.

Comment expliquer cette faillite de la communauté internationale à reconnaître les événements du Rwanda pour ce qu'ils sont. Il semble que la réponse se trouve davantage dans une mauvaise volonté que dans un dysfonctionnement des outils dont elle disposait. De toute évidence, ces outils n'ont pas véritablement été mis à l'épreuve

¹ Voir Roméo Dallaire, *J'ai serré la main du diable*, Outremont (Québec), Edition Libre Expression, 2003.

quitte à se révéler par la suite inefficaces. La communauté internationale a pour ainsi dire dirigé ses efforts dans le sens d'une non intervention, elle semble s'être ingéninée à mettre en place des stratégies de contournement pour ne pas avoir à tomber sous le coup de l'obligation à intervenir selon les textes de l'ONU. L'exemple des Etats-Unis et de la Grande-Bretagne que rapporte Roméo Dallaire est significatif à cet égard :

« Aux cours des débats aux Nations Unies, Madeleine Albright et Sir David Hannay, l'ambassadeur britannique auprès de l'ONU, avaient pendant un certain temps hésité à utiliser le terme de "génocide" mais lorsqu'un déluge de rapports sur la situation au Rwanda balaye leurs objections, les Etats-Unis se retranchent derrière l'argument voulant que les problèmes de sécurité africains doivent être résolus par des forces militaires africaines¹. »

Peut-être la situation au Rwanda n'appelaient-elle pas une prise de décision rapide comme semble l'indiquer cette formule prêtée à François Mitterrand : « Dans ces pays-là, un génocide c'est pas trop important² ». D'autres critiques évoquent le fait que le Rwanda ne présente aucun intérêt stratégique en termes de géopolitique. Les Etats qui engageraient leurs troupes dans la prévention du génocide ne pouvaient de ce fait espérer aucun retour sur investissement :

« On y trouvait aucune ressource naturelle notable, et son importance sur le plan militaire était limitée. [...] Or pour la plupart des pays, servir les intérêts de l'ONU n'a jamais semblé vouloir la peine de prendre le moindre risque³. »

Un autre critère intervient sans doute en défaveur du Rwanda : le précédent de la Somalie⁴. Les consignes que Roméo Dallaire reçoit de l'ONU visent avant tout à éviter que les casques bleus ne soient engagés dans les combats. Après que des soldats belges ont été tués, la Belgique décide du retrait de ses troupes. Les Etats engagés dans la MINUAR semblent davantage préoccupés à limiter les pertes au sein de leurs troupes qu'à venir en aide aux victimes du génocide. Tout se passe comme si chacun était d'accord pour intervenir à condition qu'il n'encoure aucun risque. Il y a dans cette attitude une aberration que relève Michael Ignatieff.

« [...] la guerre sans risque menée en faveur des droits humains constitue une contradiction morale. Le concept de droits humains suppose que toute vie humaine possède une égale

¹ Roméo Dallaire, *op. cit.*, p. 472.

² Voir Patrick de Saint Exupéry, Charles Lombroschini, « France-Rwanda : un génocide sans importance », *Le Figaro*, 12 janvier 1998, p. 4.

³ Roméo Dallaire, *op. cit.*, p. 132-133.

⁴ En octobre 1993, 19 soldats américains sont tués en Somalie dans une opération de maintien de paix.

valeur. La guerre sans risque suppose que notre vie compte plus que celle de ceux que nous voulons sauver¹. »

Les conséquences de ce refus du risque ont été énormes au Rwanda. En décidant de se retirer, la Belgique démantèle en quelque sorte la MINUAR qui perd ses effectifs les mieux entraînés et équipés. Elle met un arrêt à toute tentative d'augmentation des effectifs, voire entraîne leur réduction, chacun se dépêchant de suivre son exemple. Surtout la Belgique joue le jeu des génocidaires qui semblent avoir misé sur son retrait. Il apparaît en effet que les génocidaires se sont joués de la communauté internationale et ont utilisé ses failles à leur profit. Cela est particulièrement visible dans la manière dont Théoneste Bagasora se conduit vis-à-vis de Roméo Dallaire. Alors même qu'il travaille à l'organisation du génocide, il ne cesse de se présenter comme celui qui saura pousser les siens à accepter les dispositifs des accords d'Arusha. Le double jeu est d'autant plus efficace que l'ONU qui refuse de voir la réalité en face continue à ne jurer que par ces accords². Surtout les génocidaires ont su intégrer le précédent de la Somalie dans leurs calculs. Il semble que la présence de la MINUAR ait dans un premier temps permis de préparer le génocide sans trop éveiller les soupçons des futures victimes :

« **José Kagabo** : « *Les Rwandais ont vu des massacres sporadiques, dans le Bugesera, mais je pense qu'ils ont été leurrés par la conclusion des accords d'Arusha, en août 1993. Tout de suite après, ils ont vu les miliciens s'entraîner partout, au grand jour ; [...] Mais comment imaginer qu'un tel déferlement puisse se concevoir et se réaliser devant les forces des Nations unies, au vu et au su de la France, de la Belgique, des Nations unies et des Etats-Unis ? Toutes les ambassades étaient prévenues*³. »

Par la suite, le départ de la MINUAR a été nécessaire. L'attaque des soldats belges n'est, dans ce sens, peut-être pas anodine :

« **Magdeleine Willame** : « *Stratégiquement, les futurs auteurs du génocide étaient gênés par la présence de la MINUAR à Kigali. Ce qui en faisait la colonne vertébrale, c'était les troupes Belges ; [...] Tout a été orchestré et dirigé contre eux, notamment la fameuse radio RTLM, pour susciter même des assassinats de citoyens belges ; l'objectif étant que l'Etat belge retire ses troupes. Et c'est exactement ce qui s'est passé*⁴. »

Ainsi, alors que dans d'autres contextes, le fait même de s'attaquer aux Belges aurait pu conduire à un renforcement des troupes dans le cadre d'action de représailles,

¹ Michael Ignatieff cité par Roméo Dallaire, *op. cit.*, p. 635.

² Roméo Dallaire, *op. cit.* Voir notamment « Une explosion à Kigali », p. 289-337.

³ Laure de Vulpian, *Rwanda, un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, Paris, Editions Complexe, 2004, p.163.

⁴ *Ibidem*, p. 100.

il semble que les génocidaires aient misé à juste titre et sur la tolérance zéro en termes de pertes et sur le fait que le Rwanda ne présentait pas suffisamment d'intérêts pour que la décision soit prise d'ignorer cet « impératif » de la tolérance zéro. Quoi qu'il en soit, le cas Rwandais semble constituer la preuve que les dispositions de la Convention de l'ONU relative au génocide peuvent être contournées sans conséquence pour ceux qui en font le choix. Il est ainsi significatif qu'aucun des Etats qui ont choisi d'ignorer leurs devoirs, se rendant par là-même coupables de non assistance, n'aient été sanctionnés. Chacun semble finalement libre d'agir à sa convenance, et ne regarder que ses intérêts propres. Le cas rwandais montre ainsi que la sauvegarde de l'humanité ne fait pas partie des principaux soucis des Etats. En ce sens, il repose la question du comportement de la communauté internationale face au génocide des Juifs. Les arguments qui avancent qu'on ignorait ce qui se passait sont de plus en plus mis à mal par les recherches historiques¹. Reste l'argument qui veut qu'il fût impératif de concentrer les efforts sur les cibles militaires. Considérant la faillite délibérée de l'humanité face au Rwanda, est-il exagéré de poser la question de l'honnêteté de cet argument ? Bref, l'humanité est-elle vraiment préoccupée d'elle-même ? La récente Résolution 1674² (28 avril 2006) de l'ONU invite à moins de pessimisme. Reste à savoir si les dispositions ne seront pas elles aussi contournées car il faut encore le rappeler, la tragédie du Rwanda est davantage la conséquence d'un manque de volonté que de liberté de manœuvre.

La culpabilité métaphysique à l'épreuve du Rwanda

Contrairement à ce que pourrait laisser penser la qualification de génocide de proximité, il apparaît que les catégories dégagées dans le cadre de la réflexion sur l'Allemagne nazie restent applicables au Rwanda. La notion de responsabilité collective, la mobilisation de la figure du monstre n'y sont pas davantage valables. En revanche, le Rwanda semble répondre autrement à la question de la culpabilité

¹ Dans un article qui date de 2005, Jean Morawski établit une liste des travaux qui suggèrent que la réalité du génocide a été découverte très tôt : Jean Morawski, « Soixante ans après : Shoah : qui savait quoi, et à partir de quand ? », *L'Humanité*, 27 janvier 2005.

² Cette Résolution affirme que chaque Etat a la responsabilité de protéger les civils, qu'ils soient nationaux ou non. Elle autorise entre autres, la communauté internationale à intervenir lorsqu'un Etat manque à son devoir. Les limites liées à la notion de « droit d'ingérence » sont donc dépassées. De plus la prononciation du mot génocide ne semble plus être un préalable nécessaire à l'intervention de l'ONU. Il s'agit donc d'avancées théoriquement non négligeables.

métaphysique. Il met en effet à nu la capacité humaine à reléguer cette culpabilité au seul plan théorique, à réussir finalement à ne pas se sentir concerné. Si le doute peut encore persister quant aux raisons qui ont permis au génocide des Juifs de pouvoir se réaliser, la communauté internationale ne peut en revanche prétexter aucun argument valable en ce qui concerne le Rwanda. Il apparaît clairement que ce qui a manqué, c'est la volonté d'intervenir dans un sens à mettre fin au processus génocidaire. Les moyens, les dispositifs censés prévenir pareil processus n'ont pas véritablement été mis à l'épreuve, quitte à se révéler inefficaces et à signaler la nécessité qu'il y a à les redéfinir. Il serait évidemment tentant – et le mot prêté à François Mitterrand invite à adopter cette lecture – d'affirmer que le génocide de 1994 a eu lieu uniquement parce qu'il concerne l'Afrique. Ce serait oublier que le choix de la non-intervention a obéi à des motivations davantage géopolitiques qu'épidermiques. A cet égard, il est important de noter que l'Afrique n'a pas été moins silencieuse¹ ; un silence qui a enveloppé aussi bien les sphères politiques, les cercles d'intellectuels que les populations et qui a poussé Wole Soyinka, un des rares à avoir réagi, à déclarer :

«Tout le monde était ému du sort des gorilles au Rwanda. Mais on laisse se perpétrer un massacre. Aujourd'hui, nous devons parler de l'extermination d'êtres humains. Parler d'une espèce menacée, parler des Tutsis. L'Afrique du Sud est notre rêve, le Rwanda notre cauchemar². »

Ce sont donc la responsabilité métaphysique, la capacité humaine à se sentir concerné, la volonté humaine qui sont crûment questionnées par le Rwanda au-delà des responsabilités particulières, qu'elles concernent la France, la Belgique, l'ONU, le Rwanda lui-même...

Le génocide des Juifs, s'il n'est pas le premier de l'histoire est sans doute le premier à partir duquel s'est développée une véritable réflexion sur le génocide et sur la nature du mal. En ce sens, il constitue pour qui s'intéresse aux crimes de masse, une

¹ Il ne s'agit en aucun cas d'indiquer que l'Afrique avait un rôle privilégié à jouer dans la mesure où le génocide de 1994 concernait des Africains. Un crime de génocide concerne en premier lieu l'humanité. Il s'agit d'inviter à regarder au-delà de l'argument épidermique en rappelant que malgré la proximité épidermique, l'Afrique a elle aussi choisi de ne considérer que ses intérêts géopolitiques.

² Wole Soyinka cité par Abdourahman Waberi, *Moisson de crânes*, [2000], Paris, Le serpent à plumes, Monaco, Editions Alphée, 2004, p. 73.

référence incontournable. C'est la raison pour laquelle, il est important que les travaux susceptibles de servir de références soient particulièrement rigoureux. Bien au-delà de l'intérêt scientifique qu'ils peuvent susciter, ils conditionnent les relations humaines. Des conclusions auxquelles ils aboutissent dépend en effet la possibilité pour les hommes d'avoir à nouveau foi les uns en les autres. En ce sens les travaux de Karl Jaspers sont rassurants en cela qu'ils laissent entendre que la voie vers la purification et le renouvellement reste toujours ouverte. Elle demande seulement qu'on soit sensible à l'idée de la culpabilité morale et de la culpabilité métaphysique. Il s'agit d'assumer ses actes sans rechercher dans les contextes historiques, autant de circonstances atténuantes. Il s'agit également de se reconnaître une communauté de destin de manière à s'inquiéter de toute histoire humaine même lorsque cette dernière ne nous concerne pas directement.

Karl Jaspers nous invite à prendre conscience que notre humanité ne se réalise pleinement que dans notre individualité. Il est donc indispensable de cesser de réfléchir à travers des catégories collectives. Il récuse ainsi l'idée qu'il puisse exister une culpabilité collective dans la mesure où les membres d'un peuple ne sont en aucune manière tenus de suivre la même direction.

D'une certaine manière Hannah Arendt prolonge la pensée de Karl Jaspers en cela qu'elle rejette les catégories collectives pour donner un rôle central à l'individu. En parlant de banalité du mal, elle déconstruit tous les fantasmes qui entourent les considérations sur la nature du mal. Elle confirme ainsi que ni la tentation au mal, ni l'aptitude à faire le bien, ne sont l'apanage d'un type particulier d'individus. Tout dépend des choix individuels, de la qualité du dialogue intérieur que chacun prend la peine de mener. Personne n'est *a priori* ni un monstre, ni un saint, mais un être libre de choisir de bien ou de mal penser.

Le génocide des Juifs a donc permis à des auteurs tels que Karl Jaspers ou encore Hannah Arendt de pousser la réflexion sur la question de la responsabilité face aux crimes de masse. Il a également conduit les décideurs politiques à prendre un certain nombre de dispositions censées garantir contre le retour du même et à concrétiser le « plus jamais ça ». Cela n'a pourtant pas empêché le génocide des Tutsi d'avoir lieu. Est-ce à dire que les penseurs et les décideurs politiques s'étaient trompés sur la nature du mal et la capacité de l'homme à l'endiguer. Tout indique pourtant qu'au Rwanda comme en Allemagne, le mal relève bien du domaine de la banalité. En revanche tout se passe comme si les différentes conclusions tirées à propos du génocide

des Juifs avaient surtout servis aux extrémistes Hutu. Ces derniers ont en effet su se jouer des dispositions de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Ils ont parié avec succès sur le fait que la frilosité géopolitique l'emporterait sur les principes des culpabilités morale et métaphysique. Ils ont parié sur le fait que beaucoup s'abstiendraient de bien penser.

Dès lors, le Rwanda dit autre chose que l'Allemagne. Le génocide des Juifs invitait l'humanité à se rappeler certaines vérités élémentaires qu'elle semblait avoir oubliées. Le Rwanda ajoute qu'il ne suffit pas d'avoir ces vérités à l'esprit, de tirer les bonnes conclusions, de prévoir les bons dispositifs, il faut encore avoir la volonté de les mettre en application ; en l'occurrence la culpabilité métaphysique telle que Karl Jaspers l'a définie semble de peu de poids face aux exigences de la *Realpolitik*. Il reste à savoir si le fait que le Rwanda a mis cette vérité à nu suffira à pousser l'humanité à tout mettre en œuvre pour la démentir à l'avenir.

DEUXIEME CHAPITRE :

Mémoire et responsabilité

L'interrogation des pratiques afrocentristes avait, dans la première partie de cette thèse, montré combien les considérations affectives pouvaient vicier l'approche du passé. Le cas du Rwanda vient de démontrer qu'une lecture rigoureuse du passé n'est pas en soi toujours suffisante, encore faut-il la volonté de mettre les conclusions en pratique. Il semble que l'émotion et la *realpolitik* trouvent particulièrement à s'exprimer dans la pratique de la mémoire. Tout se passe en effet comme si chacun cherchait à défendre la mémoire la mieux à même de combler ses besoins émotionnels et de défendre ses intérêts, ce qui a pour conséquence d'inscrire la fabrique de la mémoire dans une logique concurrentielle. De ce fait la mémoire est devenue l'objet d'un discours multiforme qui tantôt la défend notamment en mettant en avant le principe d'un devoir de mémoire ou qui au contraire la condamne lui préférant l'histoire jugée pour l'occasion beaucoup plus objective.

Il peut donc être intéressant de s'arrêter sur les usages de la mémoire et de l'histoire, ne serait-ce que pour tenter d'approcher la nature des liens qui existent entre ces deux « disciplines » et l'ambition de vérité qui est la leur. La question de la validité du discours qui, à une mémoire trop passionnelle, oppose une histoire toute objective, pourra ainsi être posée. Elle aidera à mieux approcher ce que recouvre la notion de devoir de mémoire. Au-delà de ces considérations d'ordre théorique, ce sont les enjeux pratiques de l'exercice de la mémoire et de l'histoire qui pourront être appréhendés à travers par exemple la concurrence à laquelle se livrent les victimes pour la reconnaissance de leurs histoires douloureuses. A cet égard, les modalités des écritures africaines de l'esclavage sauront illustrer de manière plus concrète les enjeux de la mémoire et la manière dont ces derniers compliquent la lecture du passé et informent la construction de l'avenir.

A) Mémoire, histoire et vérité

En premier lieu, il convient de revenir sur les usages de la mémoire. Ils sont révélateurs de la confusion qui règne autour de l'idée de mémoire et des conséquences

qu'elle ne peut manquer d'avoir quant à l'interrogation du passé. Tout semble partir d'une crainte première de voir son passé sombrer dans l'oubli, de perdre le bénéfice de la reconnaissance de son histoire. Il en résulte que le phénomène de l'oubli va avoir tendance à être enfermé dans une figure de l'ennemi, contre laquelle la mémoire est sommée de se dresser.

1) Des usages de la mémoire

La mémoire et l'oubli

L'oubli est souvent associé à la néantisation des événements du passé. À l'inverse, la mémoire assurerait la conservation de l'événement, elle serait la garantie que le passé ne sera pas effacé. Par extension, la mémoire conserverait la vérité du passé. Il y a donc une certaine tendance à légitimer la mémoire en saluant le combat qu'elle mène contre l'oubli.

Certains usages de l'oubli ne sont pas étrangers à cette propension à lui opposer la mémoire. Il en est ainsi par exemple de l'usage juridique de l'oubli. Jean Pradel avance à ce sujet que lorsque le magistrat annonce que telle plainte sera classée sans suite, l'infraction afférente est considérée comme étant oubliée, alors que toute condamnation signifie au contraire la nécessité de conserver les faits ne serait-ce que dans le cadre du casier judiciaire¹. Dans un tout autre registre, l'usage de l'oubli dans une perspective de néantisation peut intervenir à des fins politiques. Evelyn Mesquida dénonce ainsi la manière dont il a été fait silence à propos des soldats espagnols de la *Nueve* qui ont libéré Paris, le discours officiel étant occupé à imposer que la capitale a été libérée par des Français². Plus parlant encore, est l'usage qui est fait de l'oubli dans les tentatives visant à effacer les traces des crimes de masse. Il suffit de penser aux efforts déployés par les nazis en vue d'effacer toute trace du génocide. Les stratégies des négationnistes vont dans le même sens. Les responsables du génocide des Tutsi

¹ Jean Pradel, « La justice pénale française entre oubli et mémoire », dans Stamatios Tzitzis (dir.), *La mémoire, entre silence et oubli*, Sainte-Foy (Québec), Les presses de l'Université Laval, 2006, p. 242-258.

² Evelyn Mesquida, « Résistance et mémoire : "les soldats oubliés de la Libération de Paris" », dans Stamatios Tzitzis, *op. cit.*, p. 91-125.

n'ont pas fait autre chose en cherchant à masquer toute trace d'une organisation du génocide.

Cependant si ces usages de l'oubli semblent confirmer l'opposition généralement admise entre la mémoire et l'oubli, il ne faudrait pas pour autant perdre de vue que les deux notions entretiennent en réalité des rapports beaucoup plus complexes. D'une part, l'oubli ne se limite pas à cette seule fonction de la néantisation. Il peut dans d'autres contextes se révéler positif et constructif. Yves Roucaute rapporte ainsi que chez les *aristoï* – cette classe de guerriers qui dominait la Grèce de la période archaïque –, l'oubli était considéré comme étant un réservoir de souvenirs, souvenirs des pactes, souvenirs des règles de vie en société qu'il convient d'aller puiser chaque fois que nécessaire.¹ Chez les mêmes *aristoï*, l'oubli remplissait également une fonction de réhabilitation : les fautes, les manquements du guerrier qui aura su se racheter seront oubliés. Yves Roucaute donne l'exemple d'Ajax qui fut enterré avec les honneurs divins alors même qu'il avait dans un premier temps fui devant Hector. Pour prendre un exemple plus contemporain, l'oubli peut à travers l'amnistie ou la prescription participer à la bonne santé de la société, encore que l'amnistie et la prescription restent assez problématiques². D'autre part, il convient de considérer que la recherche de l'oubli n'est pas toujours le fait des coupables qui chercheraient ainsi à fuir toute condamnation. La victime aussi peut réclamer l'oubli. Tzvedan Todorov note ainsi qu'il est cruel de rappeler à quelqu'un les moments douloureux de sa vie. Défendant l'idée d'un droit à l'oubli, il cite en exemple la manière dont son usage a contribué à guérir Jorge Semprun de son expérience concentrationnaire³.

L'oubli n'a donc pas que des fonctions négatives auxquelles opposer absolument le rempart de la mémoire. Il se trouve par ailleurs que cette dernière est elle-même loin d'être sans reproches. Elle sait quand le besoin s'en fait ressentir, s'arranger de la fonction néantisante de l'oubli. La France lorsqu'elle entend imposer que ce sont des

¹ Yves Roucaute, « La menace archaïque dans les républiques contre le devoir de mémoire et de silence », dans Stamatios Tzitzis, *op. cit.*, p. 466-486.

² Il semble que l'amnistie ait plus que la prescription vocation à construire une paix publique. L'amnistie s'explique par la volonté de mettre fin aux poursuites pénales et partant d'autoriser la vie sociale à reprendre un cours normal. La prescription intervient en revanche lorsque le temps a trop passé pour permettre une instruction efficace du dossier, lorsque le passage du temps a pour ainsi dire effacé les preuves. On notera cependant que dans le cadre de l'amnistie et de la prescription, ce ne sont pas les actes en eux-mêmes qui sont oubliés mais plutôt leur qualification pénale, ce qui pose la question du pardon. Le souvenir de l'acte persiste, avec lui les passions, particulièrement du côté des victimes. Paul Ricoeur dira ainsi de l'amnistie qu'elle « éloigne en vérité du pardon après en avoir proposé la simulation ». Voir Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 586.

³ Tzvedan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1995, p. 24.

Français, et seulement des Français qui ont libérés Paris, ne recourt pas au seul oubli. Elle tient avant tout un discours mémoriel. Les rapports entre la mémoire et l'oubli sont tels que l'instrumentalisation de l'un ne va pas sans l'instrumentalisation de l'autre. C'était déjà le cas à propos de l'imaginaire archaïque avec pour objectif de préserver l'unité de la communauté. Il s'agissait alors de faire silence sur ses faiblesses et de veiller à ce que cette stratégie du silence ne soit pas éventée. Il en résulte que dans la perspective de l'imaginaire archaïque, « la mémoire actuelle c'est ce qui reste quand le silence est passé sur la mémoire potentielle¹ ». La mémoire ne dit donc pas toujours tout. Il arrive également que ce qu'elle dit ne soit pas fiable. L'idée selon laquelle elle rapporte fidèlement le passé est de fait contestable. Elle a ses propres faiblesses en dehors même de toute volonté d'instrumentalisation. Ces faiblesses découlent du fait que la mémoire étant exercée, elle demande un véritable travail de recherche, de rappel des souvenirs. Et chacun sait que là où il y a travail, exercice, il y a risque d'erreurs². De là, la méfiance généralement affichée à l'égard des témoignages.

Les risques d'erreurs apparaissent plus clairement dès lors que la question de savoir à qui appartient la mémoire est posée. La mémoire trouve à s'exprimer à la fois dans l'individu et la collectivité avec un jeu d'influences réciproques³. On voit ainsi que non seulement la mémoire dépend d'un travail de rappel, mais qu'en plus ce travail s'autorise des relais, s'appuie sur des réseaux de sous-traitance qui ne disent pas leur nom – la mémoire individuelle prétend trouver sa source dans le seul individu et reconnaît difficilement sa dette envers les cadres sociaux de la mémoire⁴ ; la mémoire collective en revanche entend nier toute possibilité d'effectuation d'une mémoire individuelle – mais qui ne multiplie pas moins les risques d'erreurs.

Il ne s'agit évidemment pas ici de procéder à une apologie de l'oubli à travers la dénonciation des lacunes de la mémoire. Il s'agit principalement de mettre en avant les limites de la conception qui entend opposer le rempart d'une mémoire fidèle par essence à une volonté toujours néantisante de l'oubli. Il va de soi que pareille conception autorise mal un questionnement serein de la responsabilité alors même qu'il entend trouver dans cette interrogation sa justification. Cela semble par exemple être le cas du Collectif Devoir de Mémoire qui se donne pour objectif de « restaurer le passé dans son

¹ Yves Roucaute, *op. cit.*, p. 472.

² Pour davantage de détails sur l'exercice de la mémoire et les risques afférents, lire « La mémoire exercée, us et abus » dans Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 67-111.

³ Voir, « Mémoire individuelle, mémoire collective », dans Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 112-162.

⁴ Voir Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, [1925], Albin Michel, 1994. Paul Ricoeur en propose une lecture dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

intégrité et dans son intégralité¹ ». Il est évident que ce collectif, lorsqu'il émet le vœu d'une mémoire à la fois totale et fidèle considère son effectuation comme allant de soi. Il semble cependant qu'il aurait gagné à interroger dans un premier temps les tenants et les aboutissants du devoir de mémoire.

Du devoir de mémoire

L'exemple du Collectif Devoir de Mémoire le montre assez bien : le devoir de mémoire fait partie de ces concepts assez flous, souvent mobilisés mais rarement définis. Il convient d'en interroger la pertinence. Jean-Pierre Cléro pose ainsi la question de savoir qui peut imposer un devoir de mémoire et à qui. Surtout, la mémoire relève-t-elle d'une éthique du devoir ? Est-il permis d'imposer à quiconque de se souvenir ? Quand bien même la pertinence d'un devoir de mémoire serait avérée, comment se traduira-t-il dans les faits ? Sous la forme d'un enseignement spécifique ? Sous la forme de commémorations ? Sous la forme de dédommagements² ? Autant de questions qui conduisent à des impasses.

Faut-il pour autant évacuer la notion sous prétexte que la mémoire est porteuse de limites et échappe au champ du devoir ? En ce qui concerne Paul Ricoeur, s'il ne méconnaît pas les limites de la mémoire, il reconnaît dans le même temps qu'elle est un lieu privilégié de la connaissance du passé : « Pour le dire brutalement, nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé *avant* que nous déclarions nous en souvenir³ ». De fait, il s'avère qu'il est possible de défendre l'idée d'un bon usage du devoir de mémoire. Paul Ricoeur avance ainsi que le devoir de mémoire peut trouver une légitimité dans un devoir de justice :

« C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est le même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif. On peut alors suggérer que le devoir de mémoire, en tant qu'impératif de justice, se projette à la façon d'un troisième terme au point de jonction du travail de deuil et du travail de mémoire⁴. »

¹ Voir le site Internet du Collectif à l'adresse suivante : <http://collectifddm.free.fr/collectif.htm> [Référence du 30 juin 2007]

² Jean-Pierre Cléro, « Le devoir de mémoire », dans Stamatios Tzitzis, *op. cit.*, p. 337-362.

³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 107.

La question se pose alors de savoir ce qui constitue cette valeur ajoutée de la justice qui permet de tirer des souvenirs traumatisants une valeur exemplaire. Paul Ricœur donne trois éléments de réponse. Il fait état d'une vertu de la justice tournée vers autrui : « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice par le souvenir à un autre que soi¹ ». Il évoque ensuite une dette indifférente à l'idée de culpabilité, une dette qui nous invite à être redevables à ceux qui nous ont précédés et, à qui nous devons en partie d'être ce que nous sommes. Enfin notre priorité doit être dirigée vers ceux qui nous ont précédés et qui se distinguent en tant que victimes. A ce niveau de l'argumentation, Paul Ricœur prévient, suivant en cela Todorov contre la propension à réclamer réparation en tant qu'héritiers de victimes. La victime qu'il importe selon lui de reconnaître est la « victime autre, autre que nous² ».

Yves Roucaute défend également l'idée d'un bon usage du devoir de mémoire. Pour ce faire, il effectue d'abord un détour par la démocratie grecque et la manière dont elle s'est débarrassée de l'imaginaire archaïque. On se souvient que cet imaginaire instrumentalisait et la mémoire et l'oubli avec l'objectif de ne conserver de la mémoire potentielle que la part susceptible de renforcer l'ordre établi. On se souvient également de la manière dont les *aristoi* ont imposé des usages autres de l'oubli qui autorisaient la réhabilitation en permettant que soient oubliés les gestes non glorieux de celui qui par la suite aura su se racheter. Yves Roucaute insiste sur le fait que ces usages ne pouvaient intervenir qu'après délibération et accord commun. Il tire de l'expérience des *aristoi* les conditions d'un bon usage du devoir de mémoire. La première condition consiste à ouvrir des délibérations qui accordent à l'écoute de l'autre une place primordiale. La seconde consiste à accepter que suite à la délibération, le silence recouvre certains faits sans qu'il y ait pour autant une quelconque volonté de néantisation. Il en résulte que chacun doit pouvoir accéder à la mémoire, exposer ses souvenirs lors des délibérations. Il en résulte également que l'historien doit pouvoir, malgré les décisions de faire silence, interroger tous les faits qu'il désire. La troisième condition est celle d'un devoir d'oubli que « l'on peut aussi appeler "devoir de pardon"³ ». La quatrième condition suppose l'existence d'une Loi morale universelle, dont le rôle est de garantir un devoir de mémoire qui ne soit pas seulement celle d'un groupe ou d'une fraction. Enfin, la République est nécessaire à tout bon usage d'un devoir de mémoire.

¹ *Ibidem*, p. 108.

² *Idem*.

³ Yves Roucaute, *op. cit.*, p. 484.

Les conceptions de Paul Ricoeur et de Yves Roucaute sont sensiblement différentes. Il ressort cependant l'idée d'un souci d'autrui, d'une mémoire généreuse. Cette idée est loin de relever de l'utopie, elle existe dans la pratique. On peut citer à titre d'exemple le travail de Clint Eastwood sur la mémoire d'Iwo Jima. Le cinéaste fait le choix de tourner deux films sur le sujet. Le premier, *Mémoires de nos pères*¹ (*Flags of Our Fathers*) sorti en 2006, met en scène le point de vue américain et n'hésite pas à déconstruire un mythe. Le second, *Lettres d'Iwo Jima*² (*Letters from Iwo Jima*) sorti en 2007, illustre le point de vue Japonais et pour ainsi dire salue la mémoire de ceux contre qui l'Amérique s'est battue. Il n'en reste pas moins que cette générosité n'est pas des principales caractéristiques du devoir de mémoire tel qu'il se réalise le plus souvent. Par ailleurs la manière dont la conception d'un bon usage peut différer d'un auteur à l'autre, montre assez que la notion est problématique. Le devoir de mémoire tel que conceptualisé par Yves Roucaute n'est pas sans poser la question de sa faisabilité effective. La condition d'un devoir d'oubli qui se voudrait être un devoir de pardon interroge. Elle évacue trop rapidement la question de savoir ce que pardonner signifie³. Quant à la Loi morale universelle, l'auteur reste trop vague sur sa nature. En ce qui concerne Paul Ricoeur, il énonce lui-même les limites d'un devoir de mémoire compris comme devoir de justice :

« Telle étant la légitimation d'un devoir de mémoire en tant que devoir de justice, comment les abus se greffent-ils sur les bons usages ? Ce ne peuvent être eux-mêmes que des abus dans le maniement de l'idée de justice. [...] C'est ici qu'une certaine revendication de mémoires passionnelles, de mémoires blessées, contre la visée plus vaste et plus critique de l'histoire vient donner à la profération du devoir de mémoire un ton comminatoire qui trouve dans l'exhortation à commémorer à temps et contre-temps son expression la plus manifeste⁴. »

A l'idée de justice comme souci de l'autre se superpose donc une idée de justice qui s'autorise un ton comminatoire, qui entend imposer « une direction de conscience qui se proclame elle-même porte parole de la demande de justice des victimes⁵ ». A cela il faut ajouter le fait que la victime dont il est question n'est bien souvent plus l'Autre. Bien au

¹ Clint Eastwood, *Mémoires de nos pères*, 2006.

² Clint Eastwood, *Lettres d'Iwo Jima*, 2007.

³ Il s'agit pourtant d'une question des plus complexes. Voir « Le pardon difficile », dans Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 593-656.

⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 108.

⁵ *Ibidem*, p. 109.

contraire, la victime va avoir tendance à se confondre avec le « Je »¹, avec pour conséquence, le fait que la problématique identitaire vienne vicier davantage le discours mémoriel. La mémoire ne se contente plus alors de dire le passé, elle dit l'identité. Sa prétention à la fidélité se décline sur un ton péremptoire de sorte que le discours mémoriel ne supporte aucune contradiction et tend à s'absolutiser suivant en cela une logique qui relève du sophisme : le discours mémoriel étant fidèle au passé, toute contradiction est par définition infidèle. Le danger de cette absolutisation est que le politiquement correct supplante toute tentative d'approcher la vérité. Le traitement médiatique des émeutes de 2005 en est un parfait exemple. Comment expliquer sinon le fait que les médias se soient presque unanimement accordés à trouver dans le passé des émeutiers fait selon eux d'esclavage, de colonialisme, de discriminations diverses, la seule explication de leurs actes. Le danger inverse d'un discours qui sous prétexte de lutter contre le politiquement correct se fait provocateur à outrance existe également.

Au final, le devoir de mémoire aboutit à des fins inverses à celles qui semblaient au préalable l'avoir motivé. A une mémoire généreuse, soucieuse d'autrui, s'est substituée dans la pratique une mémoire jalouse qui se veut être un marqueur d'identité. A une mémoire qui fait le vœu pieu d'être à la fois totale et fidèle au passé, s'est substituée une mémoire partielle – Paul Ricœur note à ce propos que se focaliser sur un drame revient à en oublier un autre² – et partisane, une mémoire qui entend imposer sa vérité. La situation se complique davantage lorsqu'on prend en compte le fait que ce « qui fut gloire pour les uns, fut humiliation pour les autres³ ».

Tous ces travers finissent par entraîner une méfiance vis-à-vis de la mémoire, qui de ce fait se voit préférer l'histoire. Il en résulte une opposition entre la mémoire et l'histoire qui rappelle à bien des égards celle entre l'oubli et la mémoire. L'histoire est appelée en recours contre les dérives de la mémoire. On la juge plus juste, moins encline aux jugements partisans, chargée de la vérité du passé. Cependant cette opposition de l'histoire à la mémoire n'est pas moins problématique.

¹ Cela est d'autant plus vrai que le rapport au statut de victime a changé. Un temps où être victime signifiait être faible a fait place à un temps où le statut de victime est l'assurance d'une situation de rente. Le statut de victime, assure Todorov, donne le droit de se plaindre, de réclamer : on garde un privilège permanent, l'attention et donc la reconnaissance des autres vous est assurée. (Tzvedan Todorov, *op. cit.*, p. 56).

² « Voir une chose, c'est ne pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre.

En tout cela, la structure pathologique, la conjoncture idéologique et la mise en scène médiatique ont régulièrement joint leurs effets pervers, tandis que la passivité excusatoire composait avec la ruse active des omissions, des aveuglements, des négligences. » (Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 584).

³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 36.

Mémoire et histoire

L'émotion partie intégrante du travail de mémoire serait en revanche absente du travail de l'histoire marqué lui par la quête de l'objectivité :

« ... la mémoire est souvenir, reconnaissance des blessures et des bonheurs dans la chair et l'âme de la culture, donc nourrie de subjectivité, habitée par les passions survivantes ; tandis que l'histoire est acquisition des sources et des preuves, construction artificielle, mais aussi description sans complaisance ni émotion d'un passé sans souvenir, à la fois sec et quêtant l'objectivité¹. »

Cette opposition entre l'émotivité mémorielle et l'objectivité historique explique en partie la préférence qui est souvent donnée à l'histoire dans l'interrogation du passé ; préférence d'autant plus affirmée qu'elle s'accompagne de la crainte que la mémoire n'écrase l'histoire. Comme le rappelle Paul Ricœur, « l'injonction à se souvenir risque d'être entendue comme une invitation adressée à la mémoire à court-circuiter le travail de l'histoire² ». De son côté, l'histoire développe une tendance qui consiste à ne voir dans la mémoire qu'un simple objet d'étude. La mémoire et l'histoire entrent de ce fait dans une sorte de jeu d'affrontement, chacune accusant l'autre de vouloir l'absorber. Le jeu s'avère cependant être sans issue³. D'abord parce que l'opposition manichéenne sur laquelle il repose manque de pertinence. La frontière qu'elle suppose entre la mémoire et l'histoire n'a pas plus de validité que celle qui est censée séparer la mémoire et l'oubli. Ensuite parce que ce jeu d'affrontement a tendance à ne voir que les défauts de la mémoire et les qualités de l'histoire. Or si les lacunes liées à l'exercice de la mémoire sont avérées, cette dernière reste en dernière analyse – comme Paul Ricœur l'a rappelé – primordiale dans le rappel du passé. D'un autre côté, l'histoire n'est pas une science exacte. Le travail historique, dans chacune de ses étapes, est soumis au processus de l'interprétation et aux limites afférentes :

¹ Chantal Delsol, « L'histoire et le vacarme de la mémoire », p. 560, dans Stamatios Tzitzis, *op. cit.*, p. 459-465.

² Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 106.

³ Voir cependant le cas particulier de l'historiographie juive où d'après Yerushalmi, la pratique de la mémoire l'emporte sur celle de l'histoire.

« Cet ouvrage a pour thème essentiel ce qui longtemps me parut être un paradoxe et que j'ai essayé de comprendre : pourquoi, alors que le judaïsme à travers les âges fut toujours fortement imprégné du sens de l'histoire, l'historiographie ne tint-elle au mieux qu'un rôle ancillaire parmi les Juifs, et le plus souvent n'en joue aucun ? Dans les épreuves que connurent les Juifs, la mémoire du passé fut toujours essentielle, mais pourquoi les historiens n'en furent-ils jamais les premiers dépositaires ? » (Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982 ; Zakhor. Histoire juive et mémoire juive, trad. Eric Vigne, Paris, La Découverte, 1984, p. 12 ; cité par Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 518).

« Parler de l'interprétation en termes d'opération, c'est la traiter comme un complexe d'actes de langage – d'énonciations – incorporé aux énoncés objectivants du discours historique. Dans ce complexe, on peut discerner plusieurs composantes : d'abord le souci de clarifier, d'expliquer, de déployer un certain nombre de significations réputées obscures en vue d'une meilleure compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; [...] enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation il subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles¹. »

L'objectivité historique est donc elle-même sujette à caution. Le rapport de l'histoire à la vérité n'est pas moins problématique que celui de la mémoire à la fidélité du passé. L'histoire à l'identique de la mémoire connaît des lacunes qui lui sont intrinsèques. Il faut ajouter à cela le fait que l'honnêteté de l'historien n'est pas une donnée acquise. Ce dernier peut même se montrer habile dans la manipulation de son interlocuteur. Paul Ricœur revient à cette occasion, sur la ruse historique telle qu'elle pouvait se réaliser sous l'Ancien Régime :

« Telle est en bref la ruse historique, digne de la *mêtis* des Grecs décrite par Jean-Pierre Vernant : elle consiste dans la dissimulation du projet même de panégyrique qui, tel le refoulé doit faire retour dans la bouche du lecteur². »

Dans un autre registre, il rappelle le paradoxe d'une histoire proclamée mondiale par des historiens patriotes.

« La référence à la nation a même été si forte que les représentants de la grande école historique allemande n'ont pas cessé d'écrire du point de vue de la nation allemande. Il n'en va pas autrement en France, avec Michelet en particulier. Le paradoxe est énorme : l'histoire est proclamée mondiale par des historiens patriotes. C'est alors un point de discussion de savoir si l'histoire peut être *écrite* d'un point de vue cosmopolitique³. »

Les historiens sont avant tout des hommes avec des émotions et des subjectivités. Autant dire que l'idée d'un devoir d'histoire à opposer au devoir de mémoire, bien que séduisante, ne peut intervenir comme une alternative suffisante. L'histoire étant ce qu'elle est, il n'est pas plus raisonnable de chercher à imposer une histoire qu'il ne l'était à propos de la mémoire. A cet égard, Paul Ricœur établit une nuance primordiale entre le *fait* et l'*événement* :

¹ *Ibidem*, p. 442.

² *Ibidem*, p. 347.

³ *Ibidem*, p. 396.

« Et c'est pour préserver ce statut de vis-à-vis du discours historique que je distingue entre le fait en tant que « la chose dite » et le « au sujet de quoi » est le discours historique. A cet égard, l'assertion d'un fait historique marque la distance entre le dit (la chose dite) et la visée référentielle qui selon l'expression de Benveniste, reverse le discours au monde. Le monde, en histoire, c'est la vie, c'est la vie des hommes du passé telle qu'elle fut. C'est de cela qu'il s'agit. Et la première chose que l'on en dit, c'est que cela est arrivé. Tel qu'on le dit ? C'est toute la question¹. »

En somme vouloir remplacer un devoir de mémoire par un devoir d'histoire, revient à prendre le risque de vouloir corriger un récit accusé de telle ou telle prise de position partisane, par une narration de faits passibles eux-mêmes d'être peu fidèles aux événements auxquels ils se rapportent. La mémoire et l'histoire sont loin de s'opposer de manière catégorique. Elles sont toutes deux des indices de la réticence du passé à se livrer dans toute sa vérité. Apparaît l'idée d'une incertitude quant à la connaissance du passé, qui peut se traduire par une crise de confiance, voire par un renoncement. Si la connaissance du passé est empreinte d'incertitude, pourquoi interroger l'histoire ? Une tentation similaire, faite de pessimisme, de nihilisme avait cherché à poindre face au constat de l'imprédictibilité du Tout-monde : « ... si l'imprédictibilité est la loi en matière de relation de cultures humaines entre elles, est-ce que nous n'allons pas tomber dans un pessimisme, un nihilisme totalement ravageur ? [...] si c'est imprédictible, pourquoi agir et pourquoi faire² ? ». Edouard Glissant répondait alors que l'imprédictibilité n'induit en rien le renoncement, elle autorise en revanche à être en accord avec la réalité du Tout-monde. De la même manière peut-être que l'incertitude invite à être en accord avec une autre réalité, celle de la fragilité de la connaissance du passé, une fragilité qui prévient contre toute position dogmatique, qui rappelle qu'il faut accepter de laisser une porte ouverte au révisionnisme qui n'est pas le négationnisme. Cette idée de la fragilité de la connaissance du passé est cependant loin de faire l'unanimité. Le temps est encore aux mémoires dogmatiques, farouchement attachées à la défense de leurs vérités. En conséquence, elles entrent dans des rapports d'oppositions sinon de conflits.

¹ *Ibidem*, p. 228.

² Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 85.

2) Conflits de mémoires

De la concurrence des victimes

La concurrence des victimes est le titre du livre que publie Jean-Michel Chaumont en 1997. Il semble cependant que le sous-titre *Génocide, identité, reconnaissance* traduise mieux le contenu de l'ouvrage¹. En effet, l'auteur ne se focalise pas tant sur les rapports d'affrontement de groupes de victimes que sur la manière dont la lecture de la Shoah évolue avec le temps. Il démontre qu'elle va être progressivement informée par des enjeux identitaires et de reconnaissance, de sorte que la Shoah va prendre une place de plus en plus significative dans l'être au monde des Juifs jusqu'à devenir un des principaux référents identitaires. Ce qui frappe dans cette évolution, c'est la manière dont elle opère presque imperceptiblement, comme naturellement, une inversion des valeurs : le statut de victime sort de l'opprobre dans lequel il était, pour devenir un élément de fierté. Or, pour naturelle qu'elle puisse paraître, cette inversion est le résultat d'une construction discursive qui réussit le tour de force de prêter à l'argument de l'unicité de la Shoah les marques d'une vérité générale.

Il faut pour saisir les modalités de cette évolution, revenir dans un premier temps sur le regard qui a été porté sur les déportés Juifs, sur les rescapés du génocide puis par projection sur l'ensemble du monde juif. Jean-Michel Chaumont rapporte, s'appuyant en cela sur les témoignages de Simone Veil qu'à l'intérieur des camps déjà – et ce contrairement à la légende de la solidarité des déportés –, les Juifs se voyaient réserver un sort particulier non seulement par les nazis, mais également par les déportés non-raciaux :

« Les déportés résistants nous tenaient à distance. Surtout qu'on ne *confonde* pas nos situations. Déjà au camp à l'occasion de très exceptionnelles rencontres, j'avais constaté cette fracture entre nous, cette forme de *mépris* que beaucoup avaient à notre égard. [...] Heureuse de rencontrer des Françaises, nous avons cherché à faire connaissance. L'accueil avait été une véritable douche froide : nous avons été *accablées* par l'hostilité de leur accueil *parce que nous étions des juives et que nous n'avions pas combattu comme elles* les communistes². »

¹ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La découverte, coll. « Texte à l'appui », 1997.

² Simone Veil, « Une difficile réflexion », *Pardès*, n°16, 1982 ; citée par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 28.

La mise à l'écart persiste après la guerre. Les rescapés juifs sont coupables de n'avoir été que des déportés raciaux. Seuls les résistants ont droit de cité. La souffrance que cela génère chez les rescapés juifs se laisse aisément deviner.

Il y a donc une réelle mise à l'écart des victimes juives alors même qu'il semble que ces dernières ne cherchaient nullement à se distinguer des autres, leur patriotisme prenant bien souvent le pas sur leur judaïsme :

« Je dis à René Blum et à Jacques Ancel qui se trouvaient alors être les deux dépositaires de mes pensées ultimes : il est bien entendu que, si je devais périr dans cette aventure, je serais mort pour la France ; *je ne veux pas être revendiqué comme victime par le judaïsme*¹. »

Les rescapés juifs se sont ainsi vus enfermés comme malgré eux dans un statut particulier, statut qui alimente un sentiment de honte et dont Jean-Michel Chaumont constate la persistance jusque dans les années 60. Pour l'auteur, la rupture n'intervient vraiment qu'au cours de l'année 1967, à l'occasion du symposium annuel de la revue *Judaïsm* portant sur « les valeurs juives dans le futur après l'Holocauste² ». Elie Wiesel présente alors la Shoah comme étant un événement dont les Juifs peuvent être fiers :

« Pourquoi est-il admis que nous pensions à l'Holocauste avec honte ? *Pourquoi ne le revendiquons-nous pas comme un chapitre glorieux de notre histoire éternelle ?* Après tout, il a changé l'homme et le monde – enfin il n'a pas changé l'homme mais il a changé le monde. [...] Peut-être cela devrait être la tâche des éducateurs et des philosophes juifs : de rouvrir l'événement comme une *source de fierté*, de le reprendre dans notre histoire³. »

Le même symposium développe et impose l'argument de l'unicité de la Shoah. Cependant, ce serait réducteur de croire que tout commence et s'achève avec lui. L'inversion des valeurs était amorcée bien avant. Elle s'inscrit en réaction contre le sort de laissés pour compte réservé aux rescapés juifs et se nourrit du fait que le statut de victime est de plus en plus valorisé. Il s'ensuit que les rescapés juifs dont les efforts étaient dans un premier temps dirigés vers une recherche d'assimilation vont avoir tendance à revendiquer la différence qui leur était renvoyée. Jean-Michel Chaumont voit là un parcours propre aux victimes de rejet différentialiste :

¹ Jean-Jacques Bernard, *Le camp de la mort lente*, Bruxelles et Paris, Les Editions libres, 1944, p. 56 ; cité par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 58.

² « Jewish Values in the Post-Holocaust Future: Symposium », *Judaïsm*, vol. XVI, n°3, été 1967.

³ Elie Wiesel « Jewish Values in the Post-Holocaust Future: Symposium », cite par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 113.

« Ayant constaté les failles de l'ordre établi, c'est sa propre différence que la victime sera alors encline à proposer comme plus conforme à un type idéal d'humanité. Tout à l'exaltation de la découverte de sa nouvelle identité, elle se trouve des vertus qui auront souvent pour caractéristiques d'être à l'opposé de ce que représente l'oppression. Il lui arrivera même de se faire une gloire de posséder un trait que celui-ci avait précédemment considéré comme une marque d'infériorité¹. »

Le renversement des valeurs se conforte après le symposium qui donne lieu à de nombreux débats sur l'unicité de la Shoah, avec une multiplication des prises de positions en faveur de l'argument. Jean-Michel Chaumont explique que l'unicité dont il est alors question, n'a rien à voir avec l'unicité historique comprise dans le sens où chaque événement est unique en soi. L'unicité prend ici un sens théologique et des implications identitaires :

« ... elle ne résulte nullement des caractéristiques de l'événement historique mais exclusivement de l'identité des acteurs : c'est la judéité, et elle seule, qui rend l'événement incomparable, totalement différent ; si, par impossible, l'événement se reproduisait en tout point identique à la seule exception de l'identité des victimes, il ne posséderait pas ce caractère d'unicité puisque l'unicité est seulement fonction de l'identité. Si sans victimes juives, on ne quitte pas le registre de la simple expérience historique, du fait de l'implication massive des Juifs, elle est transfigurée : d'historique, elle devient messianique et acquiert par là une portée universelle². »

Cette aura d'universalité, l'argument de l'unicité va la faire coïncider avec le moment où il touche une audience internationale. De cette manière, pour le grand public, il apparaît dès le départ porteur des marques d'une vérité universelle. Le symposium qui l'a vu naître n'avait en effet convié pour l'essentiel que des personnalités juives. D'abord repris par des historiens et autres spécialistes, l'argument va déborder pour finir par toucher le grand public. Ce faisant, il va avoir tendance à prendre la forme d'un énoncé naturel, d'une vérité universelle, faisant oublier qu'il n'est au départ qu'un simple énoncé. Cela peut en partie s'expliquer par le contexte général dans lequel il émerge et qui voit la question du génocide des Juifs devenir centrale. C'est le temps des procès, des commémorations. C'est le temps des attaques négationnistes, des mises en parallèle des crimes nazis avec les crimes communistes dont certaines reposent – c'est visiblement le cas en ce qui concerne Ernst Nolte³ – sur

¹ Lise Noël, *L'intolérance. Une problématique générale*, Québec, Les Editions du Boréal, 1989, p. 229 ; citée par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 96.

² Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 102.

³ Si Ernst Nolte dénonce à juste titre la manière dont la lecture de la Shoah telle que proposée par les tenants de l'unicité menace une lecture objective de l'histoire, en revanche la lecture qu'il propose à son tour est problématique. Il va visiblement trop loin lorsqu'il quitte le champ de la comparaison pour celui

des motivations inavouées. C'est le temps des guerres israéliennes. C'est le temps où tout s'emballe mais également où tout devient flou. Le contexte semble alors favorable à tout argument de nature à prévenir les risques de banalisation du génocide.

Quoi qu'il en soit, l'argument de l'unicité s'impose. Il se voit par la suite contraint de livrer une âpre bataille pour conserver sa position, pour faire taire les voix discordantes à commencer par celles qui lors du symposium déjà, avaient tenté de faire valoir un autre point de vue. Steiner par exemple prévenait déjà :

« Si tu interdis de comparer l'agonie de quelqu'un qui est torturé et brûlé vif maintenant à celle de ceux qui le furent alors – et c'est, je pense ce que tu es occupé à faire, Elie –, ceci est un fait que je crois infidèle au génie le plus profond de l'imagination juive et du sens juif de l'implication dans le destin de l'homme¹. »

Ainsi donc, alors que dans l'immédiat après guerre, les victimes et les rescapés de la Shoah sont pour ainsi dire relayés à l'arrière plan, la situation va finir par s'inverser pour donner à la Shoah une place centrale. Il serait cependant exagéré de voir là le résultat d'une volonté maligne. Il est même plus que probable que les tenants de l'unicité soient les premiers à être convaincus de leurs arguments. L'argument de l'unicité n'est de toute évidence pas un argument de type publicitaire dont on est conscient qu'il est fallacieux mais que l'on défend en prévision des bénéfices qu'il promet. Cette absence de malice de la part des tenants de l'unicité est d'importance. Elle renforce l'argument qui est d'autant mieux défendu que ses chantres sont convaincus de sa véracité. Elle contribue à donner l'impression que les énoncés « les Juifs ont été victimes d'un génocide » et « le génocide dont les Juifs ont été victimes a un caractère unique » sont de même nature. Or si le premier fait référence à un événement dont la réalité ne peut être niée, dont toute mise en cause relève du crime, en revanche le second n'a de réalité autre que discursive et sa mise en débat ne peut être que constructive si tant est qu'elle repose sur des motivations honnêtes.

Quoi qu'il en soit, forte de cette place centrale, la lecture de la Shoah reproduit une situation similaire à celle dont elle avait été la victime. La place faite aux victimes de la Shoah relègue à son tour à l'arrière scène les autres victimes – tel semble du moins

de la causalité et entend donner le nazisme à lire comme un avatar du bolchevisme, l'objectif étant au final de dédouaner l'Allemagne.

Voir Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 429.

¹ « Jewish Values », *op. cit.*, p. 289 ; cité par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 119.

être le ressenti de ces victimes – qui n’entendent pas accepter cet état des faits. En France, cela est particulièrement visible avec l’émergence ces dernières années des revendications des Noirs. Elles mettent en lumière plusieurs points. D’abord que l’enjeu de la reconnaissance qui a motivé le parcours de la lecture de la Shoah est plus que jamais mobilisateur. Ensuite, elle invite à penser que les acteurs ont changé à tel point que l’expression « concurrence des victimes » n’est peut-être plus appropriée. En effet les luttes de reconnaissance n’opposent plus à proprement parler des victimes. Le statut de victime dont se réclament les Africains en référence notamment à l’esclavage n’a pas même valeur que celui des rescapés directs de la Shoah. Il en est de même des descendants des victimes de la Shoah. Il faut ajouter à cela le fait que les enjeux de reconnaissance n’opposent pas toujours des « victimes » entre elles. Il en est par exemple ainsi lorsque des « descendants d’esclaves » et la France s’affrontent autour de la mémoire de Napoléon. Enfin l’âpreté des affaires mémorielles à travers lesquelles se manifestent les revendications des Noirs montre que la logique concurrentielle est dépassée pour une logique beaucoup plus dure dans ses manifestations.

De quelques affaires mémorielles

Ces dernières années ont vu se multiplier des polémiques et des affaires qui se sont distinguées par une certaine virulence : affaire Dieudonné, polémique autour de la loi du 23 février 2005, affaire Finkelkraut, affaire Pétré-Grenouilleau... Elles ont en commun d’être en dernière analyse animées par des enjeux de mémoire.

Pour ce qui est de Dieudonné, il est une première fois saisi par la justice après qu’il a déclaré le 23 janvier 2002 à *Lyon Capital* : « Le racisme a été inventé par Abraham. Le peuple élu, c’est le début du racisme¹ ». L’affaire Dieudonné trouve cependant sa véritable origine dans un sketch joué le 1^{er} décembre 2003 dans *On ne peut pas plaire à tout le monde*, l’émission présentée par Marc Olivier Fogiel sur France 3.

¹ Cité par Géraldine Faes, Stephen Smith, *Noir et Français !*, Editions du Panama, 2006, p. 238. Les auteurs indiquent que Dieudonné est alors assigné en justice pour « injure raciale » et « incitation à la haine raciale » mais qu’il sera relaxé.

Dieudonné met en scène un personnage de fondamentaliste sioniste qui à la fin du sketch imite le salut nazi et aurait crié « Isra-Heil¹ » ! Le sketch fait scandale :

« Le garde des Sceaux, Dominique Perben, ordonne une plainte pour "diffamation raciale". Mais celle-ci est rejetée, le 27 mai 2004. "Il s'avère que le personnage incarné par le prévenu ne représente pas 'les' personnes de confession juive dans leur ensemble mais une certaine catégorie de personnes uniquement dans l'expression de leurs idées politiques", fait valoir le tribunal correctionnel de Paris². »

L'affaire ne se clôt cependant pas avec ce non-lieu. On cherche à interdire Dieudonné de représentation. A Paris, l'Olympia annule le spectacle du 20 février 2004, après qu'une représentation a mal tourné à Lyon et suite aux nombreuses menaces reçues. Dieudonné de son côté multiplie les provocations tout en se défendant d'être antisémite³. Il en résulte qu'il finit par incarner pour les uns la figure de l'antisémite, pour les autres celle d'une victime du lobby juif, une victime spoliée de sa liberté d'expression.

Quant à l'affaire Finkielkraut, elle fait suite à une interview accordée au journal *Haaretz*⁴. Le philosophe réagit vigoureusement contre la manière dont les médias français ont interprété les émeutes de novembre 2005. Il leur reproche de n'avoir voulu voir là qu'une réponse légitime à un mal être social, une forme de revendication et partant, de n'avoir pas condamné les émeutiers :

« Et j'ai été encore plus horrifié par la compréhension qu'ils ont reçue en France. Ces personnes ont été traitées comme des rebelles, comme des révolutionnaires. C'est la pire chose qui pouvait arriver à mon pays. Et je suis très triste à cause de cela. Pourquoi ? Parce que la seule façon de surmonter ce problème est qu'ils éprouvent de la honte. La honte est le point de départ de l'éthique. Mais au lieu de leur faire honte, nous leur avons offert la légitimité. Ils sont "intéressants". Ils sont "les damnés de la terre"⁵. »

La réaction de Alain Finkielkraut peut être justifiée tant il est vrai que la couverture médiatique des émeutes a eu tendance à se contenter de l'argument du mal être social et n'a pour ainsi dire pas cherché à interroger les motivations des émeutiers.

¹ Le sketch est visible sur Internet, entre autres sur « [wideo.fr](http://www.wideo.fr) ». [En ligne]. [Référence du 2 juillet 2007]. Disponible sur < <http://www.wideo.fr/video/iLyROoafMfo.html> >.

² Géraldine Faes, Stephen Smith, *op. cit.*, p. 239.

³ Pour davantage de détails concernant l'affaire Dieudonné, lire Anne-Sophie Mercier, *La vérité sur Dieudonné*, Plon, 2005. Voir également entre autres pages Internet, la présentation de Dieudonné par Wikipédia. [En ligne]. [Référence du 2 juillet 2007].

Disponible sur <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Dieudonn%C3%A9>>.

⁴ Dror Mishani, Aurelia Smotriez, "What Sort of Frenchmen are they?", 17 novembre 2005; « Quelle sorte de Français sont-ils ? », trad. Jean-François Goulon. [En ligne]. [Référence du 2 juillet 2007].

Disponible sur <http://questionscritiques.free.fr/edito/haaretz/finkielkraut_171105.htm>.

⁵ *Idem*.

L'interprétation qu'il donne étonne cependant par sa violence. Il apparaît que les émeutes sont le fait de jeunes Noirs et Arabes islamisés. Ces derniers sous prétexte de dénoncer un manque d'intégration, n'auraient eu d'autre objectif que de dire leur haine de la France en tant que république. « Mais je pense que ce dont nous venons de faire l'expérience est un pogrom anti-républicain¹ ». Dans sa volonté de dénoncer la légitimité trop rapidement accordée aux émeutiers, le philosophe se laisse aller à user de raccourcis. Il n'est pas loin de valider la thèse du choc des civilisations ou de suivre la ligne qui mène au négationnisme colonial :

« Mon père est retourné en France après Auschwitz. Ce pays mérite notre haine : Ce qu'il a fait à mes parents était beaucoup plus violent que ce qu'il a fait aux Africains. Qu'a-t-il fait pour les Africains ? Il n'a fait que le bien. Il a jeté mon père dans l'enfer pendant cinq ans. On ne m'a jamais élevé dans la haine. Et aujourd'hui, cette haine qu'éprouvent les Noirs est même plus grande que celle qu'éprouvent les Arabes². »

L'affaire Finkielkraut débute véritablement lorsque Sylvain Cypel³ reprend des passages de l'article de *Haaretz* pour les dénoncer. Le MRAP fait part de son intention – qui ne sera pas suivie d'effet – de porter plainte pour incitation à la haine raciale. L'Union Juive Française pour la Paix (UJFP) assure par ailleurs que la version anglaise de *Haaretz* a tronqué l'interview de ses passages les plus racistes et qu'il faut lire la version originale en hébreu pour prendre la pleine mesure du scandale⁴. Alain Finkielkraut se défend qu'il ne se reconnaît pas dans le personnage présenté par l'article de *Le Monde* et surtout que le quotidien *Haaretz* a déformé ses propos :

« Du puzzle de citations qu'il y a dans *Le Monde*, surgit un personnage odieux, antipathique, grotesque, auquel je n'aurais pas envie de serrer la main et on me dit, et là le cauchemar commence, que ce personnage c'est moi, je suis sommé d'habiter ce corps textuel, d'en répondre devant le tribunal de l'opinion. Soudain j'ai quitté l'univers du dialogue et je suis entré dans celui du procès. Alors j'ai envie de me défendre. J'ai envie de me défendre, mais aussi, quelques fois, on peut, devant des choses comme ça avoir envie de mourir⁵. »

¹ *Idem.*

² *Idem.*

³ Sylvain Cypel, « La voix "très déviante" d'Alain Finkielkraut au quotidien "Haaretz" », *Le Monde*, 23-11-2005.

⁴ Voir l'article consacré à Alain Finkielkraut par Wikipédia. [En ligne]. [Référence du 2 juillet 2007].

Disponible sur

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Finkielkraut#Propos_sur_les_.C3.A9meutes_dans_les_banlieues_en_2005>.

⁵ Transcription d'un entretien entre Alain Finkielkraut et Jean-Pierre Elkabach sur Europe 1, le 25 novembre 2005. [En ligne]. [Référence du 2 juillet 2007].

Disponible sur

<<http://archquo.nouvelobs.com/cgi/articles?ad=societe/20051125.OBS6590.html&host=http://permanent.nouvelobs.com/>>.

Il n'en reste pas moins que l'affaire est loin de se désamorcer. Et pour cause, il semble qu'au-delà des accusations de racisme, l'affaire Finkelkraut tout comme l'affaire Dieudonné, soit compliquée par d'autres enjeux qui en rendent la résolution incertaine. De toute évidence – sans vouloir mésestimer la nécessité qu'il y a à rester vigilant sur les dérives racistes et antisémites –, ces affaires n'auraient pas pu prendre l'ampleur et la virulence qu'on leur connaît si elles n'avaient été gonflées par d'autres considérations. Alain Finkelkraut a, au lendemain de l'article paru dans *Le Monde*, cherché à se distinguer du « personnage » qui y était dessiné. S'il n'a pas véritablement présenté ses excuses – il estime ne pas avoir à le faire pour des propos dans lesquels il ne se reconnaît pas, même s'il regrette le fait que nombre de personnes aient pu être blessées – il s'est abstenu en revanche de provoquer davantage. Le cas Dieudonné est toutefois plus complexe. Il n'a de cesse de clamer son innocence quant aux accusations d'antisémitisme. Parallèlement, il multiplie des provocations qui laissent perplexes. Il donne ainsi matière aux tenants de son antisémitisme par son irrévérence affichée à l'égard d'Israël, par la manière dont il prend systématiquement les Juifs pour cible dans ses derniers spectacles également. Il se piège lui-même en avouant éviter soigneusement d'employer le mot « juif » pour lui préférer « sioniste » dont il sait qu'il n'est pas passible d'interprétations¹. Ce faisant, il semble reconnaître qu'en ce qui le concerne, la différence entre « juif » et « sioniste » est d'abord pragmatique avant d'être sémantique. D'un autre côté, bien avant que ne débute l'affaire, les spectacles de Dieudonné ont toujours été irrévérencieux aussi bien à l'égard des Juifs que d'autres groupes dont les Noirs. Il le rappelle d'ailleurs très malicieusement dans *Mes excuses*², spectacle dans lequel il reprend un sketch de l'époque de ses duos avec Elie Semoun.³

Cependant au delà de ses spectacles et de leur penchant à la provocation, le véritable problème vient du fait que Dieudonné n'hésite pas à compter parmi ses proches, des personnes dont l'antisémitisme ne fait aucun doute. Il en est ainsi par exemple des membres de la Tribu Ka, groupuscule afrocentriste très radical. Ses visites au front national ne sont pas non plus sans donner matière aux tenants de son

¹ « ... je ne prononce pas le mot juif. Après mes différents procès, j'ai compris qu'il pouvait y avoir interprétation sur ce mot alors que sur sioniste, il n'y a pas d'interprétation possible ». Entretien avec Pierre Tévenian. [En ligne]. 14 juillet, 2005. [Référence du 2 juillet 2007]. Disponible sur <http://lesogres.org/article.php3?id_article=556>.

² Dieudonné M'Bala M'Bala, *Mes excuses*, [DVD], Editions Antartic, 2006.

³ Elie Semoun et Dieudonné, « Cohen et Bokassa ».

Le personnage de Bokassa interprété par Dieudonné disait alors « J'comprends Cohen, c'est qu'en 45 les « boches », ils auraient dû finir le boulot ». [Transcription en ligne]. [Référence du 2 juillet 2007]. Disponible sur <<http://claudio.ferreira.free.fr/textes.htm#cohen>>.

antisémitisme. Au final on peut se demander si suite à cette affaire, l'humoriste n'est pas en voie de se radicaliser pour de bon.

Il semble, quoi qu'il en soit, qu'il reste nécessaire d'aller au-delà des considérations de racisme et d'antisémitisme pour mieux appréhender ces affaires. Des éléments indiquent qu'elles sont également – sinon surtout – animées par les enjeux du conflit mémoriel. Dieudonné assure en tout cas, voir dans ces enjeux, les raisons de sa « persécution » :

« Je pense que le lobby juif déteste les Noirs ! Etant donné que le Noir dans l'inconscient collectif porte la souffrance, le lobby juif ne le supporte pas, parce que c'est leur business¹. »

Cependant Dieudonné lui-même ne s'inscrit pas moins dans cette logique de concurrence victimaire. S'il dénonce la manière dont le *lobby* juif fait de la Shoah un business, il apparaît qu'il n'a lui-même d'autre objectif que d'en faire autant avec la mémoire de l'esclavage. Il porte ainsi le projet d'un film sur le Code noir chargé de faire ressentir aux Français le poids de leurs responsabilités². Dès lors la question se pose de savoir dans quelle mesure le contexte de la concurrence mémorielle informe les critiques qu'il adresse au *lobby* juif.

Dans le même ordre d'idée, on peut se demander si les propos prêtés à Alain Finkielkraut ne doivent pas leur violence au même contexte. Il apparaît en effet que l'agacement du philosophe est exacerbé par la manière dont la France semble se plier aux revendications victimaires des Noirs :

« Mais en France, au lieu de combattre ce genre de propos, on fait en réalité ce qu'il demande : changer l'enseignement de l'histoire coloniale et de l'histoire de l'esclavage dans les écoles. À présent, on enseigne l'histoire coloniale comme une histoire exclusivement négative. Nous n'enseignons plus que le projet colonial cherchait aussi à éduquer, à apporter la civilisation aux sauvages. On n'en parle plus que comme une tentative d'exploitation, de domination et de pillage³. »

C'est sans doute pour cette raison que Jean-François Kahn explique les propos publiés par *Haaretz* comme étant une manière pour Alain Finkielkraut de dire « touche pas à ma

¹ Géraldine Faes, Stéphen Smith, *op. cit.*, p. 239.

² Anne Sophie-Mercier, *op. cit.*, p. 66.

³ Dror Mishani, Aurelia Smotriez, *art. cit.*

Shoah » indigné qu'il serait à l'idée d'une concurrence mémorielle¹. Ce dernier s'en défend et renvoie à *Le juif imaginaire*² dans lequel il dénonçait toute appropriation du génocide et refusait de se reconnaître comme un héritier de la Shoah.

De toute évidence ces enjeux mémoriels vicient l'espace discursif. Dans un premier temps, ils incitent à la surenchère verbale et amènent des auteurs comme Dieudonné et Alain Finkielkraut à tenir des propos qui dans d'autres circonstances ne les auraient peut-être pas effleurés. Ils interviennent ensuite au niveau de la réception en exacerbant les passions, gonflant ainsi la portée de ces propos. Ce faisant, ils annulent toute chance d'un débat constructif et susceptible de désamorcer les affaires qu'ils occasionnent. Le poids de ces enjeux, leur capacité à vicier l'espace discursif ne peut que surprendre dès lors qu'on considère les différents acteurs qui sont impliqués. Il s'agit pour la plupart de personnalités d'habitude assez rigoureuses dans leurs discours dont on aurait été en droit d'attendre une attitude beaucoup plus mesurée. Il en est ainsi par exemple de Bernard-Henri Lévy qui s'appuie sur *Mes excuses* pour voir en Dieudonné un fils de Le Pen³.

Au final, le discours est en voie d'être doublement cadenassé. Il est bâillonné dans l'expression de l'unicité de la Shoah, en partie responsable de l'ampleur prise par l'affaire Dieudonné. Il est emprisonné dans une tentative de dire l'unicité égale de la souffrance des Noirs et par prolongement de la souffrance des Suds, en partie responsable de l'ampleur prise par l'affaire Finkielkraut. De fait tout discours suspecté de mettre en cause l'une ou l'autre unicité est systématiquement attaqué avec disproportion. Or en dernière analyse, Alain Finkielkraut n'est pas Bernard Lugan et Dieudonné n'est pas Faurisson. En tout état de cause, il paraîtrait logique de ne pas leur réserver le même traitement, car ce faisant on risque de laisser libres les véritables racistes et antisémites, les véritables négationnistes ; on risque également de voir ceux qu'on accuse finir par adopter la figure qu'on leur prête comme cela semble de plus en plus être le cas pour Dieudonné. On se prive des moyens qui aideraient à une lecture correcte des événements. Il faut toutefois noter que cet emprisonnement du discours n'est pas encore tout à fait avéré. La bonne santé de la justice en ce domaine y est pour

¹ Jean-François Kahn, « Tous ensemble ». [En ligne]. 20 février 2006. [Référence du 3 juillet 2007]. Disponible sur <http://www.marianne-en-ligne.fr/dossier/e-docs/00/00/5B/68/document_article_dossier.phtml?cle_dossier=23403>.

² Alain Finkielkraut, *Le juif imaginaire*, Seuil, 1980.

³ Bernard-Henri Lévy, « Dieudonné, le fils de Le Pen », *Le Point*, 03 février 2005, p. 114.

beaucoup. En effet, si les mises en accusation se multiplient, les condamnations en revanche restent rares. La justice sait encore faire la part des choses.¹

Rendre du sens au crime contre l'humanité

Le crime contre l'humanité est comme son nom l'indique un crime contre l'humanité. Quand un tel crime est commis, la première victime reste l'humanité. Les victimes acquièrent le statut de victime extrême, mais dans le même mouvement elles perdent celui de victime première qui revient alors à l'humanité. Autant dire avec ce que cela suppose de paradoxe, que les victimes acquièrent le statut de victime extrême parce qu'elles perdent celui de victime première. Autant dire que ce qui compte alors et qui rend la chose d'autant plus difficile à accepter, c'est que ce statut de victime première reconnue à l'humanité importe sur celui de victime extrême reconnu aux particuliers. La chose est difficilement acceptable parce qu'il est certain que si c'est l'humanité qui asphyxie dans les chambres à gaz ce sont des Juifs qui y meurent ; si l'humanité se brade dans les comptoirs d'esclaves, ce sont des Africains qui y sont vendus. De fait, dire du crime contre l'humanité qu'il a pour victime première l'humanité relève de ce que Todorov appelle l'arrogance de la raison :

« Il y a une arrogance de la raison, insupportable à l'individu, qui se voit dépossédé de son expérience et du sens qu'il lui accordait au nom de considérations qui lui sont étrangères². »

Il n'en reste pas moins qu'il y a une contradiction dans cette façon qu'on les acteurs de conflits mémoriels de vouloir à la fois réclamer le statut de crime contre l'humanité et exiger que le crime en question reste une propriété privée. La contradiction ferait sourire si elle ne privait le crime contre l'humanité d'une fonction primordiale : protéger l'humanité de la répétition du crime, fonction le plus souvent résumée dans le « plus jamais ça ». C'est pourtant ce qui s'est passé lorsqu'en 1994 Jean-Pierre Chrétien prévenait que la situation rwandaise basculait vers « une véritable

¹ La dix-septième chambre du tribunal correctionnel de Paris a toutefois condamné Dieudonné à 5000 euros d'amende pour incitation à la haine raciale le 10 mars 2006 et à 7000 euros pour diffamation publique à caractère racial le 11 septembre 2007.

² Tzvedan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1995, p. 35.

Shoah africaine, [...] avec tout le respect dû à l'unicité de l'holocauste des juifs¹. » Le *Monde juif* dénonçait alors sous la plume de Gilles Pétrequin, une analyse visant à réduire l'unicité de la Shoah :

« Nous n'avons pas la naïveté de penser que ce genre d'amalgame ne se produirait pas. Nous n'avons pas non plus la naïveté de croire que l'emploi par un historien, de ces mots à forte résonance ne relève d'un choix déterminé – sous-tendu par des motivations qu'il serait intéressant de connaître –, et ce nonobstant les précautions prises pour en légitimer l'usage². »

Gilles Pétrequin, occupé qu'il est à défendre l'unicité de la Shoah trouve donc logique et normal d'interdire qu'on y fasse référence en vue de chercher à prévenir un autre génocide.

Un autre exemple des travers de cette défense forcenée de l'argument de l'unicité est avancé par Alain Finkielkraut :

« Parce que ce que je constate c'est qu'elle était censée, la commémoration de la Shoah, freiner le retour de l'antisémitisme. Ce qu'on prenait pour un frein est devenu un accélérateur. Plus on en parle, plus se développe un antisémitisme de ressentiment qui dit "les juifs ont tout ! Ce sont les rois du malheur." Et donc moi, mon rêve, mon rêve absurde, c'est effectivement qu'on en parle moins³. »

Alain Finkielkraut pointe la réalité d'un changement de contexte. A un contexte favorable et demandeur d'un discours centré sur la Shoah est semble-t-il en train de se substituer un contexte qui ne cache pas un certain agacement face à l'omniprésence de ce discours. Se profile le danger que cette présence jugée écrasante ne soit le prétexte de la réactivation d'un nouveau « Protocole des sages de Sion », qu'elle ne soit lue comme le résultat d'une volonté maligne des Juifs à instrumentaliser leur souffrance alors même que – comme il a été vu – il ne semble pas qu'il y ait eu à l'origine de la vulgarisation de l'argument de l'unicité une quelconque conspiration. Le risque est d'autant plus grand que la volonté de détrôner le discours de la Shoah s'accompagne d'une envie de prendre sa place. Le danger existe donc que l'histoire ne cherche à se

¹ Jean-Pierre Chrétien cité par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 49.

² Gilles Pétrequin, « Le crime contre l'humanité : histoire d'une prise de conscience », p.141, *Monde juif*, n°151, mai-août 1994 ; cité par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 49

³ Alain Finkielkraut sur France 3 le 4 mai 2005 dans *Culture et Dépendances*. [Transcription en ligne]. 11 décembre 2005. [Référence du 3 juillet 2007].

Disponible sur
<http://www.bigbangblog.net/forum.php?id_article=262&id_forum=10234&retour=%2Farticle.php3%3Fid_article%3D262>.

répéter, signifiant par là même, la perte du sens du crime contre l'humanité dans une lutte pour la privatisation des souffrances.

Le discours qui prononce l'unicité de la Shoah rappelle à certains égards le discours de la Négritude. Il naît en réponse à une injustice faite aux victimes de la Shoah et se donne pour objectif la pleine reconnaissance du statut de victime là où la Négritude entendait atteindre à la réhabilitation du Noir. Il construit son argumentaire en vue de cet objectif même si cela doit signifier quelques prises de liberté, quelques écarts avec le réel. Il efface les traces de ces prises de liberté et se présente non pas comme une rhétorique mais comme l'expression d'une vérité universelle. La Shoah prétend alors être unique de la même manière que les Noirs prétendaient tous partager la même culture, la même approche émotionnelle du monde. Le discours de la Shoah atteint l'objectif de la pleine reconnaissance du statut de la victime tout comme la Négritude a œuvré à la réhabilitation des Noirs. Dans un cas comme dans l'autre, le fait que l'objectif soit atteint ne signifie pas pour autant que le discours cesse d'exister. Il a au contraire tendance à se raidir. Il se réclame plus que jamais d'un fondamentalement vrai. Il se vit comme étant le seul mode de lecture autorisé de la réalité qu'il désigne à tel point qu'on a pu parler d'une dictature de la Négritude.

Le discours de l'unicité se distingue toutefois sur un point essentiel de celui de la Négritude. Là où la Négritude n'a arraché qu'une réhabilitation partielle – les Noirs en sont encore à construire des discours de la réhabilitation dont le discours afrocentriste n'est, quoi qu'il prétende, qu'un exemple –, l'unicité de la Shoah a non seulement arraché la pleine reconnaissance, mais il a de plus engrangé un capital politique non négligeable qu'il entend entretenir. Se pose alors la question de savoir si la nécessité qu'il y a à défendre ce capital constitue pour le discours de la Shoah, une raison suffisante de continuer à exister, une garantie de sa longévité. Il est certain que la Négritude, faute d'une semblable source de légitimation a fini par plier le genou sous les coups répétés des Noirs eux-mêmes. Il est également certain que l'unicité de la Shoah n'a pas les faveurs de tous les Juifs. Ce qui inquiète cependant ce sont les origines et les motivations des coups qui lui sont portés. Contrairement à ceux qui ont été dirigés contre la Négritude, il ne s'agit pas de coups qui se contentent de dire que le discours a fait son temps. Ceux qui les portent semblent n'avoir d'autre volonté que celle d'imposer leur discours victimaires en lieu et place de celui de l'unicité de la Shoah avec pour objectif d'arracher une reconnaissance et un capital politique de même nature. Il en résulte un certain nombre de discours victimaires qui tous se réclament du

statut de première victime et alimentent les conflits mémoriels. Ces discours rendent incertaine la résolution de la problématique mémorielle dans la mesure où ils empruntent à l'âpreté et à la virulence des discours identitaires. Cela n'a rien de surprenant en soi étant donné que la problématique mémorielle n'est au final qu'un appendice de la problématique identitaire. Reste à espérer un discours glissant de la mémoire à même de fragiliser les discours figés et dogmatiques.

B) A propos des écritures africaines de l'esclavage

1) L'exemple de Gorée

L'île de Gorée est intimement liée à la mémoire de l'esclavage. Elle est connue comme étant l'un des principaux centres de la traite atlantique. Elle abrite la maison des esclaves dont Joseph N'Diaye assure la visite guidée. Il explique comment elle a été construite en 1776 par les Hollandais. Il indique les différentes cellules dans ce qui a été leurs fonctions : cellule des hommes, des femmes, des jeunes filles, chambre de pesage. Il conduit à la porte du voyage sans retour qui a vu partir des millions d'esclaves.

« Le problème, c'est que tout cela est faux ou presque ». Du moins c'est ce qu'affirme un article paru dans *Le Monde* en décembre 1996¹. Emmanuel de Roux, l'auteur dit s'être basé sur les travaux d'Abdoulaye Camara et de Joseph Roger de Benoist. L'île de Gorée est intimement liée à une controverse.

La polémique autour de Gorée

L'article d'Emmanuel de Roux paru dans un quotidien aussi influent que *Le Monde* ne pouvait passer inaperçu. Il rend public un discours jusque là connu des seuls spécialistes. Dans un article de 1989, Joseph Roger de Benoist contestait déjà que l'île

¹ Emmanuel de Roux, « Le mythe de la maison des esclavages qui résiste à la réalité », *Le Monde*, 27 décembre 1996.

ait pu être un centre esclavagiste d'envergure.¹ René Mauny écrivait en 1951 que Gorée n'aurait pas vu partir plus de deux mille esclaves.²

L'histoire de Gorée et de la maison des esclaves est donc présentée comme relevant du mythe. Le rôle de captiverie attribué à la maison des esclaves est mis en cause. L'île elle-même est attaquée dans sa renommée. Contre Joseph N'Diaye qui affirme que la maison a été construite en 1776 par les Hollandais pour servir d'esclaverie, Emmanuel de Roux soutient qu'elle date en fait de 1783. De construction française, elle est destinée à une signare – riche dame métisse. Les seuls esclaves qu'elle ait jamais abrités sont les esclaves domestiques de la dite signare. Emmanuel de Roux poursuit en avançant que Gorée « n'a jamais été un centre actif pour la traite (deux cents à cinq cents esclaves par an, si l'on en croit les chiffres du savant jésuite) par rapport aux comptoirs de la côte des esclaves, du golfe de Guinée ou de l'Angola ».³

L'histoire veut que ni Abdoulaye Camara, ni Joseph Roger de Benoist ne se reconnaissent dans les propos qui leur sont attribués. Joseph N'Diaye affirme même que le journaliste ne s'est jamais entretenu avec eux.⁴ Stephen Smith avance quant à lui que « le père Joseph Roger de Benoist a dû faire amende honorable lors d'un « séminaire » explicitement convoqué à Gorée à cet effet ».⁵ Quoi qu'il en soit, Abdoulaye Camara et Joseph Roger de Benoist sont auteurs d'une *Histoire de Gorée*⁶ dont la quatrième de couverture donne à lire : « Gorée "sanctuaire africain de la douleur noire" a acquis une célébrité de part le rôle qu'elle a tenu du XV^e au XIX^e siècle dans la traite atlantique. Sous la route maritime des différentes nations négrières, Gorée était très convoitée ».⁷ La quatrième de couverture pourrait donc donner à penser que les auteurs légitiment la renommée de Gorée. Après lecture, l'ouvrage va cependant se révéler beaucoup plus complexe. Il évite toute allusion directe à la polémique autour de Gorée. Il se livre à une histoire détaillée de l'île depuis l'arrivée en 1444 des premiers Portugais jusqu'à la gestion contemporaine du patrimoine. Le lecteur découvre ainsi une île dont l'histoire

¹ Joseph Roger de Benoist, « Note sur la traite négrière à Gorée à la fin XVIII^e siècle : mythe et réalité » ; cité dans Djibril Samb (ed.), *Gorée et l'esclavage : Actes du séminaire sur « Gorée dans la traite atlantique : mythe et réalité » (Gorée, 7-8 avril 1997)*, Dakar, IFAN Ch. A. Diop, coll. « Initiatives et études africaines », 1997, p. 214.

² René Mauny, *Guide de Gorée*, cité par Jean-Luc Angrand, *Célestes ou le temps des signares*, Paris, Editions Anne Pépin, 2006, p. 48.

³ Emmanuel de Roux, *op. cit.*

⁴ Voir « GOREE : le coup de gueule du conservateur », [En ligne]. [Référence du 3 juillet 2007]. Disponible sur < <http://group30afrique.ifrance.com/joseph%20ndiaye.htm> >.

⁵ Stephen Smith, *Négrologie*, Calman Lévy, 2003, p. 87.

⁶ Abdoulaye Camara, Joseph Roger de Benoist, *Histoire de Gorée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

⁷ Abdoulaye Camara, Joseph Roger de Benoist, *op. cit.*, quatrième de couverture.

surprend tant elle est particulière. Il se familiarise avec le monde des signares, ces femmes métisses qui ont fui ou le mépris de la société de castes du continent, ou la menace d'être mises en esclavage au Cap-Vert pour se réfugier à Gorée. De blanchisseuses ou cuisinières qu'elles sont à leur début, elles réussissent à se constituer en classe pour ainsi dire noble, en contractant des mariages « à la mode du pays » avec les Blancs fortunés de l'île. Elles finissent par devenir indispensables dans l'économie de Gorée.

L'incursion dans le monde des signares est également l'occasion pour les lecteurs de se familiariser avec le rôle de l'île quant à l'économie de la traite. Il découvre que Gorée – du hollandais *Goe-ree* qui signifie bonne rade – est appréciée pour la sécurité qu'elle offre aux navires :

«Ainsi, pendant longtemps, Gorée est quasiment restée le seul établissement colonial sur la côte de l'Afrique de l'Ouest où les bateaux pouvaient mouiller sans crainte de la barre qui borde les rivages sablonneux, tout en maintenant les équipages à l'abri de la sauvagerie supposée des populations autochtones implantées sur le continent. »¹

Les navires qui mouillent à Gorée ne sont cependant pas tous des navires négriers. L'île alimente davantage le commerce de peaux, de cire, d'ambre gris et d'ivoire brute que la traite. Les auteurs indiquent en ce sens qu'entre 1767 et 1848, 15 476 esclaves sont embarqués de Gorée. L'île semble néanmoins indispensable dans l'économie de la traite :

« Elle jouissait d'un statut particulier : celui de *gîte de traite*. Ce statut permettait aux négriers partis de France de séjourner dans l'île quelques jours, le temps de *prendre langue* (se renseigner sur le marché : disponibilité des nègres, prix, exigence des traitants). »²

L'île est donc davantage pour les négriers l'occasion de s'accorder, de se préparer, qu'un lieu d'embarquement des esclaves de traite. Sans s'emparer directement de la polémique les auteurs en quelque sorte confirment l'argument selon lequel Gorée n'était pas un centre d'embarquement très actif. Cependant, ils lui confèrent dans le même temps ce statut de gîte de traite qui en fait un chaînon essentiel dans la machinerie esclavagiste.

En ce qui concerne la maison des esclaves, les auteurs ne sont pas plus directs dans la livraison de leur position. Ils commencent par expliquer l'évolution de la

¹ *Ibidem*, p. 86.

² *Ibidem*, p. 33.

situation foncière de l'île. Les premières maisons en dur ont dû attendre 1776 et l'établissement de titres de propriété sûrs pour être construites. Ces maisons sur deux étages pour la plupart, sont également les premières à disposer de locaux susceptibles de servir de captiveries. Avant cette date les particuliers n'étaient en effet pas autorisés à faire le commerce des esclaves. Les auteurs se livrent ensuite à un descriptif des maisons les plus importantes. Ils détaillent leurs histoires, les changements de propriétaires et de fonctions depuis le moment qu'elles sont construites jusqu'à leurs statuts actuels. On apprend ainsi qu'un certain Nicolas Pépin fait construire entre 1776 et 1784 une maison pour sa fille Anne Colas Pépin. La ville de Dakar acquiert en 1945 la dite maison qui sera restaurée en 1966 à l'occasion du Festival Mondial des Arts Nègres. La description de la maison se termine par cette phrase lapidaire : « elle est aujourd'hui connue sous le nom de *Maison des esclaves* ». ¹ Entre temps le lecteur n'aura rencontré aucun élément de nature à indiquer qu'elle ait servi de captiverie, que des millions d'esclaves aient transité par là avant d'être embarqués comme aime à le raconter Joseph N'Diaye. Rien ne l'infirmes non plus explicitement. Il reste au lecteur au fait de la polémique à tirer ses propres conclusions.

Jean-Luc Angrand ne s'embarrasse pas quant à lui d'autant de subtilités. En ce qui le concerne, la porte du voyage sans retour n'a jamais servi qu'à « jeter les déchets de la maison directement à la mer ». ² Quant aux cellules que Joseph N'Diaye départage en cellules des hommes, des femmes, Jean-Luc Angrand ne veut y voir que des entrepôts à marchandises.

Le fait est que l'auteur décrit un temps des signares pour le moins idyllique, au cours duquel elles se plaisaient à acheter les esclaves destinés à la traite pour les convertir en esclaves domestiques, heureux de leur sort :

« Ils faisaient partis des chanceux qui avaient pu être sauvés de la déportation grâce aux signares ou aux nègres libres qui les rachetaient aux négriers nègres du Sénégal. Ils n'étaient jamais vendus et pouvaient partir quand ils le souhaitaient. » ³

A vrai dire Abdoulaye Camara et Joseph Roger de Benoist rapportent également que les signares et leurs esclaves domestiques étaient dans des rapports de familiarité qui rendaient difficile la vente des derniers. Cependant il reste difficile de croire que ces esclaves qui étaient libres de partir choisissaient de rester. Jean-Luc Angrand explique

¹ *Ibidem*, p. 110.

² Jean-Luc Angrand, *op. cit.*, p. 48.

³ *Ibidem*, p. 46.

que leur situation auprès des signares était beaucoup plus prometteuse que la vie qui les attendait une fois libres. Il se contredit cependant lorsqu'il reproduit un mot des signares adressé à la l'administration coloniale à l'approche de l'abolition de 1848 :

« Quelques inquiétudes involontaires ont agité les propriétaires d'esclaves et ceux-ci même devançant l'heure de leur affranchissement se sont livrés à des projets, à des rêves dont la déception leur a été pénible. »¹

Il semble donc que les captifs des signares étaient, au final, impatients de leur liberté. Quoi qu'il en soit, la description que Jean-Luc Angrand dresse du temps des signares, invalide le discours traditionnel sur Gorée. A l'instar de l'article d'Emmanuel de Roux, il inscrit la polémique dans le débat public et contribue à sa vulgarisation. De fait la contestation du rôle de Gorée dans l'histoire de la traite n'est qu'un secret de polichinelle. L'argument selon lequel Gorée n'a pas été un comptoir d'importance dont la porte du voyage sans retour a vu partir des millions de déportés semble s'être imposé. La manière dont Stephen Smith en a fait une évidence a été abordée. Dans un numéro paru l'été 2006, et consacré à l'esclavage, la revue *Africultures* qui ne peut être considérée comme une revue spéceieuse adopte une position similaire.²

Reste à savoir la manière dont Gorée réagit face à la controverse. Suite à l'article d'Emmanuel de Roux, l'île a tenu un séminaire qui s'était donné pour objectif de faire la part des mythes et de la réalité.

A propos du séminaire de 1997

Les actes du séminaire sont parus sous le titre de *Gorée et l'esclavage*.³ La quatrième de couverture indique qu'il devrait « servir désormais d'ouvrage de référence sur la question ». Cela suppose donc qu'au terme du séminaire, la controverse a été close. Une prise de position pour le moins tranchée apparaît en tous cas dans les discours d'ouverture :

¹ *Ibidem*, p. 189.

² Voir Gérald Arnaud, « Gorée, l'îlot-symbolique », *Esclavage : enjeux d'hier et d'aujourd'hui*, *Africultures* n°67, juillet 2006, p. 127.

³ Djibril Samb (ed.), *Gorée et l'esclavage : Actes du séminaire sur « Gorée dans la traite atlantique : mythe et réalité » (Gorée, 7-8 avril 1997)*, Dakar, IFAN Ch. A. Diop, coll. « Initiatives et études africaines », 1997.

« Cette marque d'amitié, mais surtout d'intérêt, de la communauté des chercheurs de notre pays et d'ailleurs, reste pour nous une raison supplémentaire d'espérer encore davantage d'éclairages sur l'histoire de Gorée. Cela, d'autant plus que la controverse récemment entretenue, sur son rôle dans le vil commerce triangulaire, par une certaine presse à visée révisionniste, ne concourt pas à la clarification des zones de doutes. »¹

Le discours du maire de Gorée disqualifie donc d'emblée l'article d'Emmanuel de Roux. Djibril Samb ne fait pas autre chose, qui parle d'un « banal article de quotidien, qui ne prétend pas d'ailleurs dire le fin mot de l'Histoire ». ² Il va cependant beaucoup plus loin puisqu'il entend dire la manière dont l'histoire de Gorée doit être interrogée :

« Nous sommes réunis ici pour interroger l'Histoire, pour interroger le rôle de Gorée dans la Traite atlantique, non à partir d'une position épistémologique privilégiée, non par amour de la science et de la connaissance, mais à partir de notre présent qui est aussi – et qui est essentiellement, en l'espèce – la place de Gorée dans notre économie symbolique la plus profonde. A partir de là, il convient bien d'identifier la question centrale qui est d'éprouver, à l'aune de notre propre rapport à l'Histoire de la traite, la validité *actuelle* de la valeur symbolique de Gorée comme expression focale de la traite négrière dans notre *mémoire historique*. »³

Ces propos qui interviennent à l'occasion du discours d'ouverture ne peuvent manquer de surprendre. Il apparaît clairement que le directeur de l'IFAN propose à ses collègues une ligne à suivre, ce qui est incompatible avec l'idée de la liberté du chercheur. Il apparaît en outre qu'il en appelle à une lecture de l'histoire de Gorée qui privilégie la prise de position partisane. Au final, il ne s'agit plus de poser la question du rôle de l'île dans l'histoire de la Traite, mais de se demander s'il est raisonnable de prendre le risque de fragiliser la « valeur symbolique de Gorée ». La question au demeurant peut être intéressante, mais alors il aurait fallu qu'elle apparaisse clairement comme étant l'objet du séminaire.

Djibril Samb poursuit en invitant à se méfier des historiens occidentaux et accrédite l'idée selon laquelle seuls des Africains peuvent produire une véritable histoire de l'Afrique, idée sophiste et dangereuse s'il en est :

« On n'acceptera surtout pas l'idée de François de Salignac de la Mothe FENELON (1713) selon laquelle : « Le bon historien n'est d'aucun temps ni d'aucun pays ». Belle affirmation, émouvante même, mais totalement fautive, insoutenable au regard de la pratique de l'histoire. »⁴

¹ Urban Diagne (Maire de Gorée), « Allocution d'ouverture », dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 9.

² Djibril Samb, « Discours d'ouverture », dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

Force est de reconnaître que la pratique de l'histoire laisse souvent à désirer. Paul Ricoeur a rappelé à ce titre comment les historiens allemands qui appelaient à une l'histoire mondiale étaient dans le même mouvement des historiens patriotes. Est-ce toutefois une raison suffisante pour rejeter *a priori* tout travail « étranger » et en appeler à un travail nationaliste et délibérément partisan ?

La lecture des différentes contributions montre cependant que les intervenants ne se sont pas pliés à la règle. En réalité, l'ouvrage dans son ensemble, est loin de livrer un discours entendu. Il rassemble des opinions souvent divergentes. Pour exemple, Brahim Diop avance que les rois africains poussés en cela par les Occidentaux, s'appuyaient sur le moindre prétexte pour entreprendre les guerres qui les fournissaient en esclaves, qu'ils n'hésitaient pas à vendre leurs propres sujets.¹ Mansour Aw affirme en revanche que les mêmes rois étaient réticents à vendre leurs sujets et ne partaient en guerre qu'en cas de nécessité.² Il n'en reste pas moins que l'allocution de clôture prononcée par Djibril Samb laisse l'impression que le séminaire a donné lieu à un discours homogène, un discours qui a rassemblé tous les intervenants autour de l'argument du rôle central de Gorée dans la traite atlantique :

« Sur le plan historique, de nombreuses communications (comme celle de Mansour AW, I. THIOUB et H. BOCOUM, G. THILMANS, etc.) ont montré que Gorée a incontestablement joué un rôle majeur (les auteurs ont dit « moteur ») dans la Traite atlantique. Contrairement à une confusion savamment entretenue, il s'agit d'un rôle non dans ce qu'on pourrait appeler *l'économie productive* de l'esclavage, mais dans son *économie commerciale*. »³

Il est pour le moins étonnant que Mansour Aw soit cité parmi les intervenants qui se prononcent pour le rôle majeur de Gorée. La position qu'il adopte dans sa contribution est en effet tout autre :

« Au regard des fluctuations constatées dans les moyennes de production de Gorée, moyennes généralement situées à moins de 300 esclaves par an et au regard de la faiblesse des traites enregistrées, sauf celles de la fin du XVIII^e s., convient-il de faire de Gorée le moteur de l'activité négrière de la Concession ? La seule considération des données concernant les autres postes de traite, notamment le Galam, Albreda, Bissau et la Sierra Leone, permet de constater le contraire. Il s'y ajoute que dans la très longue histoire de la Concession, Gorée *n'a été capitale* que vers la fin du XVIII^e s. et de manière très éphémère, de 1786 à 1788. »⁴

¹ Brahim Diop, « Traite négrière, désertion rurale et occupation du sol à l'arrière pays de Gorée », p. 142, dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 137-151.

² Mansour Aw, Gorée, la concession et le reste du commerce d'Afrique au XVIII^e siècle », p. 160, dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 157-165.

³ Djibril Samb, « Allocution de clôture », p. 220, dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 219-221.

⁴ Mansour Aw, *op. cit.*, p. 163.

De la même manière, Djibril Samb force quelque peu les propos de Joseph Roger de Benoist. Ce dernier adoptait déjà en 1997 une stratégie similaire à celle présente dans *Histoire de Gorée*. Sans nier de manière tranchée que Gorée ait été capitale, il s'est abstenu de dire qu'elle l'a été.¹ Djibril Samb, profitant des remerciements qu'il lui adresse à l'issue du séminaire, n'hésite pas cependant à laisser entendre le contraire :

« Dans le cadre de ce séminaire, il a fait une communication de qualité qui a eu le double mérite de montrer la multiplicité des captiveries à Gorée et de noter que celle-ci fut le « principal entrepôt négrier du Sénégal ». En votre nom à tous, je voudrais lui rendre hommage et l'assurer de notre fraternelle affection. »²

En l'occurrence que Gorée ait été le principal entrepôt du Sénégal ne signifie en rien qu'elle ait été un entrepôt d'importance dans l'économie général de la Traite.

Le comportement du directeur de l'IFAN est pour le moins surprenant. De toute évidence, il rapporte honnêtement les différentes contributions lorsqu'il se charge de diriger l'édition des actes du séminaire. Cependant, il s'efforce et dans le discours d'ouverture, et dans l'allocution de clôture, de donner l'impression que les différents intervenants s'accordent autour d'un discours unique qui légitime la renommée de Gorée. Or l'ouvrage révèle un discours éclaté qui n'autorise aucune position tranchée quant au rôle réel de Gorée dans la traite atlantique. Il comporte cependant différents éléments de nature à aider à la résolution de la question de la légitimité de Gorée.

De la Légitimité de Gorée

Ibrahima Thioub et Hamady Bocoum rappellent une caractéristique essentielle du discours qui a fait la renommée de Gorée :

« Le tragique succès s'est imposé avec tellement d'évidence qu'on a peu songé à questionner scientifiquement l'importance de la place et du rôle de Gorée dans le trafic

¹ Joseph Roger de Benoist, « Typologie et fonctions des captiveries goréennes », dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 121-134.

² Djibril Samb, *op. cit.*, p. 219.

négrier. De cette vacuité scientifique est née un paradoxe : d'une part le discours qui commémore cette fonction de l'île n'a jamais prétendu obéir aux règles universitaires de production du savoir et, en conséquence, ne peut être mesuré à cette aune et, d'autre part, un courant révisionniste s'est engouffré dans la brèche, contestant la légitimité de Gorée comme lieu de mémoire de la traite négrière, sous le prétexte de son rôle négligeable dans l'odieux trafic... »¹

Gorée a dans un premier temps bénéficié de ce qu'on pourrait appelé une légitimité *a priori*. Elle a été l'objet d'un discours qui s'est épanoui, qui s'est imposé à travers le monde, sans que sa validité ne soit jamais interrogée ; en somme un discours qui a trouvé en lui-même sa propre justification et validation. De fait un énoncé de type « Gorée est le lieu symbolique de la mémoire de l'esclavage dans la mesure où elle a vu partir des millions d'esclaves » a pris la valeur d'un énoncé scientifique sans en avoir les bases, à tel point que tout énoncé contraire est immédiatement jeté dans l'opprobre du négationnisme. Cette absence de vérification est à la fois la force et la faiblesse du discours qui porte la renommée de Gorée. Les discours contraires, pour autant qu'ils risquent d'être systématiquement qualifiés de négationnistes, n'en garde pas moins une certaine légitimité. En dernière analyse, un énoncé de type « la maison des esclaves n'est pas l'esclaverie qu'elle prétend être », n'est pas de même nature qu'un énoncé de type « les chambres à gaz n'ont pas existé ». Le dernier type d'énoncé est immédiatement infirmé par toute une série de travaux historiques tandis que le premier n'est infirmé pour l'essentiel que par l'émotion. En l'occurrence l'émotion n'a pas valeur de réfutation. La simple tenue du séminaire suffit à prouver que le premier énoncé n'est pas à proprement parler un énoncé négationniste. Il pourra éventuellement le devenir si des travaux scientifiques rigoureux démontrent de manière tangible que la maison des esclaves a effectivement été une grande captiverie. En attendant c'est toute la légitimité de Gorée qui dans les faits est mise en cause. Le discours sur Gorée perd sa capacité à s'auto-valider. Il y a comme une remise des compteurs à zéro qui somme chacune des positions de produire des preuves. La renommée de Gorée va désormais dépendre des réponses qui seront données après examen à la question de sa place et de son rôle dans la traite atlantique.

Les actes du séminaire ont toutefois le mérite de montrer que l'état actuel des recherches, n'autorise aucune réponse catégorique. Si tous les chercheurs disent s'appuyer sur des documents d'archives, il n'en reste pas moins qu'ils parviennent à des conclusions qui se contredisent les unes les autres. La bataille des chiffres quant aux

¹ Ibrahima Thioub, Hamady Bocoum, « Gorée et les mémoires de la traite atlantique », p. 201 dans Djibril Samb, *op. cit.*, p. 199-215.

nombres d'esclaves partis de Gorée ne fait que confirmer qu'il n'existe pas encore de méthode permettant d'en avoir une idée vraiment fiable. Et pour cause, il faudrait dans un premier temps pouvoir se mettre d'accord sur la réalité du trafic maritime étroitement lié à Gorée. Or sur ce point, plusieurs positions s'affrontent. Les tenants d'une Gorée centrale dans la traite atlantique avancent que les navires, une fois les esclaves embarqués à partir des différents comptoirs de l'Atlantique allaient se rafraîchir à Gorée avant de prendre la route, que de l'Amérique, que des Antilles, que du Brésil. L'argument présente l'avantage d'affirmer contre ceux qui prétendent que Gorée en elle-même produisait peu de captifs, qu'elle reste tout de même le principal lieu de « départ » des esclaves. En revanche, Jean-Luc Angrand pour qui Gorée n'a pas vu partir plus de deux mille captifs avance que, sauf rares exceptions, les seuls navires qui mouillaient à Gorée étaient uniquement liés au commerce de peaux, ambre gris, ivoire brut et autres. On se rappelle que Abdoulaye Camara et Joseph Roger de Benoist reconnaissent à l'île un rôle essentiel de gîte de traite. Gorée est également associée à une autre fonction non moins déterminante. Elle abrite les forces militaires chargées d'assurer la sécurité maritime : « Gorée n'a d'autres destinations que de protéger la traite et d'offrir une relâche et des rafraîchissements aux navigateurs français¹ ».

Au final, exception faite de la position de Jean-Luc Angrand, les différents auteurs ici interrogés, reconnaissent à Gorée un rôle primordial, soit qu'ils estiment qu'elle a effectivement été un comptoir d'importance, soit qu'ils insistent sur sa position stratégique dans l'organisation de la traite. Pour l'une ou l'autre raison, il semble que Gorée puisse prétendre au rôle de sanctuaire mémoriel. Le problème de la légitimité n'est pas pour autant résolu. Le fait que la renommée de l'île se soit construite sur un discours selon lequel l'île a été un comptoir d'importance et la maison des esclaves une captiverie qui a vu partir des esclaves par millions, reste problématique. Les bases de la renommée restent fragiles dans la mesure où ce qui était accepté comme une évidence est fortement susceptible de ne pas correspondre à la réalité historique. D'une certaine manière c'est l'argument inverse qui aujourd'hui semble prendre l'avantage. Djibril Samb l'admet en quelque sorte lorsqu'il joue de la nuance entre *l'économie productive* et *l'économie commerciale*. En affirmant que le rôle de Gorée a surtout concerné l'économie commerciale de la traite, il se rapproche de la position de Joseph Roger de Benoist et reconnaît comme malgré lui que Gorée a été une captiverie de moindre

¹ ANF, Colonies C6-16, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction au sieur Boniface*, mars 1772 ; cité par Mansour Aw, *op. cit.*, p. 160.

importance. Or une fois encore, la renommée de l'île vient essentiellement d'un discours qui mettait en avant son rôle dans l'économie productive.

Dans un autre registre, Ibrahima Thioub et Hamady Bocoum après avoir montré que des esclaves vendus au Bénin pouvaient très bien avoir été capturés au Sénégal et inversement, évacuent la question de l'importance du comptoir en termes du nombre d'esclaves déportés. En ce qui les concerne, étant donné la nature du commerce, « tout bout de terre africaine » pourrait assumer la fonction symbolique qui est celle de Gorée. Soit, mais alors que le bout de terre en question ne cherche pas une légitimité dans le nombre d'esclaves qu'il aurait vu partir. Le fait est que Gorée ne se présente pas comme étant un mémoriel mais comme un authentique lieu de mémoire. A partir de là, l'histoire qu'elle raconte se doit d'être fidèle à son passé. Les différents discours qui parlent de mythe à propos de l'île ne disent pas autre chose. Il ne s'agit pas tant pour eux de chercher à lui retirer son statut de lieu de mémoire¹. Bien au contraire Abdoulaye Camara et Joseph Roger de Benoist visent à conforter ce statut. Ils appellent à une meilleure connaissance de l'histoire très particulière de Gorée de manière à mettre en valeur l'ensemble du patrimoine architectural qui promet d'être tout autant chargé d'histoire que la maison des esclaves :

« En conclusion, le patrimoine foncier bâti par les *signares* ou pour elles constitue l'essentiel de la richesse immobilière de Gorée. Il existe, dans toute l'Afrique de l'Ouest, peu d'exemples d'une aussi grande concentration d'immeubles d'une telle valeur architecturale. Ces bâtiments sont chargés d'histoire : il y a plus de deux siècles, les pires souffrances y ont côtoyé la plus charmante frivolité². »

De par l'architecture qu'elle a conservé, la particularité de l'histoire dont elle a été le lieu, le rôle qu'elle a joué dans l'économie soit commerciale soit productive de la traite, Gorée semble pouvoir prétendre légitimement à la renommée qui est la sienne. D'autre part en dehors de ces éléments légitimants, Gorée a acquis ce qu'on pourrait appelé une légitimité d'expérience : elle est depuis un certain temps un lieu de pèlerinage de premier plan. C'est tout de même à Gorée que l'Eglise, à travers Jean Paul II, a demandé pardon. Se pose donc la question de savoir si, pour fragiles que les bases soient susceptibles d'être, il est raisonnable de démolir l'édifice. Il appartient quoi qu'il

¹ Jean-Luc Angrand estime cependant que le rôle mémoriel de Gorée doit revenir à un comptoir dont l'importance ne fait pas de doute. Il pense notamment à Ouidah. Gorée en revanche doit être investie d'une autre symbolique. Elle doit transmettre la mémoire des signares et de leur opposition à la traite. Elle doit transmettre le souvenir d'une société dans laquelle les signares et leurs captifs de case vivaient en toute familiarité, sinon en toute égalité.

² Abdoulaye Camara, Joseph Roger de Benoist, *op. cit.*, p. 114.

en soit, aux responsables de Gorée de travailler dans un sens à clarifier la place de l'île dans l'histoire de l'esclavage, de travailler dans un sens à produire un discours publicitaire neuf, conforme à la réalité historique. Il appartient aux responsables de faire en sorte que le visiteur ne puisse être trompé dans ses motivations, dans ses attentes. Ce faisant, ils contribueront sans doute à aider l'Afrique à mieux se situer face à cette question de l'esclavage.

2) L'esclavage et le quotidien africain

Entre absences et présences

La place de la question de l'esclavage dans le quotidien africain, est assez paradoxale. Il est *a priori* difficile de déterminer s'il s'agit d'un sujet privilégié ou d'un sujet rejeté à la marge. Les indices apparaissent contradictoires, tantôt marques de l'absence, tantôt marques de la présence.

Le critère du temps par exemple semble inscrire l'esclavage dans l'absence d'un ailleurs temporel. Du moins l'effet de l'éloignement temporel semble dans le cas de l'esclavage opérer plus efficacement qu'il ne le fait en ce qui concerne l'expérience coloniale. L'énoncé de l'abolition de l'esclavage est plus performatif que celui de l'accession à l'indépendance. A cet égard, il n'existe pas concernant l'esclavage, de notion similaire à celle de néo-colonialisme. La notion d'esclavage moderne n'entretient pas de lien de continuité du même type dans la mesure où elle ne laisse pas entendre que la traite atlantique se poursuit par d'autres voies. Par ailleurs la date de 1848 est naturellement plus susceptible de produire un effet d'éloignement que celle de 1960. Il s'avère néanmoins que cette impression d'éloignement, d'inscription dans l'absence demande à être relativisée. Si dans l'espace francophone 1848 abolit l'esclavage dans le texte, ce n'est pas tout fait le cas dans la réalité. Le champ d'application de la mesure française est dans les faits restreint. Les mesures d'abolition bien souvent ne s'appliquent que dans les territoires sous contrôle des nations qui les ont émises. Les espaces autres restent pour ainsi dire libres de pratiquer l'esclavage. En conséquence, l'économie de la traite, plutôt que de s'effondrer va emprunter d'autres voies. Les

mesures d'abolition s'accompagnent ainsi d'un essor du trafic interne, sans compter qu'elles voient également se développer la traite interlope :

« Or, s'il est interdit de vendre des cargaisons d'esclaves à des négriers européens, la possession d'esclaves est cependant tolérée. [...] le réseau intérieur permettra de redistribuer la marchandise "humaine" naguère destinée aux hommes politiques, entre les gens fortunés dont les moyens leur permettent de se procurer des esclaves. Ainsi, les esclaves destinés à la vente à l'étranger, sont désormais récupérés et installés dans les hameaux de culture [dakha] où ils créent la richesse de leurs nouveaux maîtres¹. »

Cette situation va se maintenir alors même que la colonisation avance, et ce n'est que petit à petit, presque au cas par cas que les pouvoirs coloniaux vont y mettre un terme. Ces derniers préféraient en effet le plus souvent adopter une politique du compromis de manière à ne pas s'aliéner les autorités locales, relais de leur politique. Mbaye Guèye rapporte ainsi que jusqu'au début du XXe siècle, les autorités françaises se contentaient de délivrer des patentes de liberté aux esclaves des territoires contrôlés, patentes que certains maîtres pouvaient déchirer par la suite selon leur bon vouloir. Il fallut attendre le 9 juin 1904 pour que le gouverneur général de l'AOAF abroge les arrêtés de 1857 et 1862 portant sur les patentes de liberté. Il entendait indiquer par là que l'autorité coloniale ne reconnaissait plus le statut d'esclave et par conséquent n'avait plus à délivrer de patentes².

Il convient donc de relativiser l'effet d'éloignement que pouvait induire les différentes dates d'abolition de l'esclavage par les Occidentaux. Par ailleurs il est à parier que l'imaginaire des Africains ne s'appuie pas prioritairement sur ces dates, et ce d'autant plus qu'il faut au souvenir de l'esclavage ajouter celui des travaux forcés. Si les deux phénomènes ne sont pas tout à fait identiques, il n'est pas certain qu'ils ne

¹ Aboubacar Touré, « L'esclavage dans le Méllacorée [République de Guinée] », p. 13, dans Mbaye Guèye (dir.), *Les sources orales de la traite négrière en Guinée et en Sénégal*, Paris, Unesco, 2003, p. 11-19.

Cet ouvrage fait partie d'un projet de l'Unesco chargé de récolter en Afrique les sources orales liées à l'esclavage. Il s'inscrit dans le projet plus large de la Route de l'esclave et a donné lieu à quatre publications :

Djibril Tamsir Niane (dir.), *Tradition orale et archives de la traite négrière*, Paris, Unesco, 2001.

Jérôme Tangu Kwenzi-Mikala (dir.), *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage en Afrique centrale*, Paris Unesco, 2003.

Mbaye Guèye (dir.), *Les sources orales de la traite négrière en Guinée et en Sénégal*, Paris, Unesco, 2003.

Alaba Simpson, *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage au Nigéria, au Ghana et au Bénin*, Paris, Unesco, 2004.

Ces ouvrages sont tous disponibles en téléchargement sur le site Internet des documents et publications de l'Unesco à l'adresse suivante : < <http://unesdoc.unesco.org/ulis/> >. [Référence du 4 juillet 2007].

² Mbaye Guèye, *op. cit.*, p. 174.

s'associent pas voire ne se confondent dans l'imaginaire des victimes, inscrivant par là même l'esclavage dans la présence davantage que dans l'absence.

L'autre élément de nature à donner une impression d'absence, consiste dans le fait de considérer l'esclavage comme un phénomène extérieur à l'Afrique. Il est alors essentiellement envisagé dans sa dimension atlantique. Les Africains ne sont vus que dans leur statut de victime de la traite. Tout se passe comme si en dehors des comptoirs côtiers, des espaces d'embarquement, l'Afrique en tant qu'espace n'était guère concernée par le phénomène. D'une certaine manière, les Africains eux-mêmes alimentent cette lecture pour le moins surprenante. Cela se traduit par le peu de cas qui est fait de la traite transsaharienne alors même qu'un historien comme Pétré-Grenouilleau considère qu'elle a fait davantage de victimes¹. Cela se traduit surtout par la tendance à minimiser de manière presque systématique les effets de la traite interne. Il ne s'agirait pas à proprement parler d'esclavage mais d'un phénomène qui s'explique de lui-même dès lors qu'est considérée la structure fondamentalement hiérarchique des sociétés africaines. Ces sociétés produiraient une catégorie sociale à statut servile composée d'esclaves domestiques qui n'auraient toutefois rien de commun avec les esclaves produits par la traite :

« Ce n'est pas le lieu de développer ce qu'est l'esclavage dans la société traditionnelle, mais il est important de souligner que dans le contexte africain l'esclavage n'est pas complètement dénué de droit, surtout dans certaines sociétés. [...] Que dire sinon que l'esclave peut se faire un pécule. La descendance d'un esclave de case finit par intégrer la famille (par affranchissement, par mariage). Les esclaves serviteurs des chefs avaient de réels privilèges en leur qualité d'homme de confiance². »

En outre les esclaves domestiques auraient été assurés de n'être jamais vendus. Certains peuvent accéder à des postes de haute fonction politique. Il ne s'agit pas ici de dire que ces propos ne correspondent en rien à la réalité. Le statut de l'esclave en Afrique est tellement complexe qu'il est possible d'en dire tout et son contraire. Il semble effectivement qu'il existe un certain code qui interdit au maître de vendre les esclaves dits de case. Ce code ne s'applique toutefois que dès lors que l'esclave ne se rend pas coupable de faute grave. Ainsi il ménage au maître une voie d'issue. De toute

¹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Gallimard, 2004, p. 185.

L'auteur considère que la traite occidentale a fait 11 millions de victimes, la traite orientale 17 millions, et la traite interne 14 millions.

² Djibril Tamsir Niane, « Introduction. La tradition orale, source de connaissance, des relations entre Europe-Afrique à partir de la Côte », p. 11, dans Djibril Tamsir Niane (dir.), *Tradition orale et archives de la traite négrière*, Paris, Unesco, 2001, p. 7-14.

évidence ce dernier reste seul juge et peut à tout moment décider d'un prétexte quelconque pour vendre son esclave voire disposer de sa vie. En ce qui concerne les esclaves dits de la couronne, ils pouvaient effectivement accéder à de hautes charges politiques. Le système cachait toutefois une habile stratégie des rois :

« Mais ce système avait permis aux souverains d'éviter de confier des commandements importants à des gens qui, unissant aux avantages de la naissance les moyens de tirer partie du privilège qui en résultait, pourraient tenter de les évincer du trône¹. »

Il serait donc imprudent de tirer de ces statuts d'esclave de case ou de la couronne, argument pour relativiser l'esclavage interne. Quelques privilèges qui puissent leur être accordés les esclaves restaient bel et bien privés de liberté :

« L'esclave apparaît pareillement dans les contes, les proverbes et les devises qui font partie de l'appareil idéologique qui légitime l'ordre social. L'esclave y est tantôt encensé, tantôt mis en garde quand il oublie son statut au point de chercher à se hisser dans celui des hommes parce que son maître l'a gorgé de biens pour services rendus. On lui fait comprendre que rien ne peut effacer la macule servile, que l'amulette la plus efficace pour l'esclave c'est de se méfier de son maître qui, à tout moment, peut le tuer ou le vendre². »

L'argument de l'esclavage domestique qui maintiendrait le maître et l'esclave dans des liens de parenté révèle ainsi son caractère idéologique qui consiste pour le maître à faire en sorte que l'esclave accepte sa condition comme étant normale. Il faut croire que la stratégie est habile puisque le même argument sert aujourd'hui à minimiser le phénomène et va jusqu'à tromper nombre d'historiens³.

Quand bien même le statut d'esclave domestique serait ce qu'il prétend être, il reste étonnant qu'il puisse servir d'argument pour minimiser la traite interne. Or à en croire les chiffres rapportés par Olivier Pétré-Grenouilleau, les différentes traites ont été d'ampleur au moins équivalente. Elles s'approvisionnaient d'ailleurs bien souvent à partir des mêmes marchés. Pour exemple, les esclaves qui arrivaient à Abomey n'étaient pas tous déportés, les prêtres et certains artisans étaient sélectionnés pour rester servir à

¹ Mbaye Guèye, *op. cit.*, p. 86.

Ahmadou Kourouma illustre cette pratique dans *Monnè, outrages et défis* à travers le personnage de Fadoua. Cet esclave de Djigui Keita jouit, en tant que chef des sicaires, d'un énorme pouvoir et de beaucoup d'autorité. Parallèlement, Djigui Keita met tout en œuvre pour que ni lui, ni sa descendance ne puisse quitter le statut d'esclave et encore moins prétendre au trône. Le lecteur apprend ainsi que si Fadoua semblait pour ainsi dire siéger aux côtés de Djigui Keita, en réalité, sa vie fut des plus sombres. Ses enfants sont morts accidentellement les uns après les autres et lui-même a été tenu de se soumettre à des ensorcellements destinés à le « fainéantiser », à briser son avenir. Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, [1990], Paris, Seuil, coll. « Points », 1998, p. 194.

² *Ibidem*, p. 57.

³ Voir Olivier Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 424-426.

la cour du roi¹. A cela il faut ajouter le fait que la traite interne a profité des mesures d'abolition pour s'intensifier. Il est de fait absurde qu'elle prétende se donner à lire dans la figure de l'absence.

Quoi qu'il en soit, la collecte des sources orales met en lumière des éléments qui disent tout autre chose². Elle montre bel et bien que la traite interne a laissé des traces dans l'imaginaire africain, traces qui à certains endroits se révèlent plus marquées que celles laissées par la traite atlantique :

« Dans l'introduction, il a également été souligné que la distance chronologique qui nous sépare de la Traite négrière et la condamnation universelle dont celle-ci est l'objet favorisent plutôt son oubli que sa mémorisation. Cela est largement confirmé par les résultats d'enquête qui montrent que les souvenirs ne sont encore vraiment vivaces qu'à propos de la traite interne, qui a survécu à la traite atlantique et l'a supplantée progressivement, à partir du milieu du XIX^e siècle³. »

Une autre pratique de nature à inscrire l'esclavage dans l'absence consiste en l'instauration d'une loi du silence. Silence est fait sur les origines serviles de telle famille. Silence également sur les activités négrières de telle autre. Silence surtout sur les survivances contemporaines de l'esclavage.

Les différents auteurs qui se sont attelés à la collecte des sources orales dans le cadre du projet soutenu par l'Unesco sont unanimes : l'esclavage n'est pas un sujet facilement abordé en Afrique :

« Dans un récit consacré à l'histoire de son village, il aborda un à un tous les aspects de la vie de ce vieux centre dont la fondation remontait à la fin du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e siècle. Invité au cours de son récit à insister sur la question de la traite négrière qui constitue pourtant l'essentiel des activités du village, il s'interrompit brusquement en faisant remarquer :
Goo nga fow yidaa wowleede ! "c'est-à-dire" toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire⁴. »

Il s'agit en gardant le silence, de ne pas réveiller un passé douloureux, de ne pas réveiller les velléités de vengeance. La stratégie semble toutefois d'emblée vouée à l'échec. L'esclavage a en effet été happé par les proverbes, contes, dictons et autres

¹ Voir Alaba Simpson, *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage au Nigéria, au Ghana et au Bénin*, Paris, Unesco, 2004, p. 32.

² Yambo Ouologuem montre également dans *Le devoir de violence*, que l'esclavage interne est un phénomène qui ne doit pas être minimisé. Les pratiques que le romancier met en scène sont loin de refléter l'image paternaliste qui est censée être celle de l'esclavage domestique. L'esclavage interne se révèle dans ce récit, tout aussi violent que l'esclavage atlantique. Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968.

³ Mbaye Guèye, *op. cit.*, p. 25-26.

⁴ Ismaël Barry, « Le Fuuta-Jaloo (Guinée) et la traite négrière atlantique dans les traditions orales », p. 61, dans Djibril Tamsir Niane (dir.), *op. cit.*, p. 47-69.

chansons qui ne cessent de le rappeler à l'imaginaire africain. Une étude de leurs proverbes permet ainsi de reconstituer la manière dont les Fon ont été impliqués dans la traite atlantique. Ces proverbes, loin de charger les seuls négriers blancs, appuient avec lucidité la responsabilité des Fon et constituent un témoignage non négligeable¹. A Sao Tomé, un conte, *Le roi et le géant*, intervient comme une invitation à secourir les captifs. A la fin du conte, le roi récompense celui de ses trois fils qui ayant aperçu sa sœur captive d'un géant, met tout en œuvre pour la libérer. En revanche, il punit durement les deux autres qui n'ont pas daigné interrompre leurs activités². Au-delà des proverbes et autres contes, l'esclavage brise petit à petit la gangue du silence grâce entre autres au projet de la Route de l'esclave :

« Vous savez ! moi-même, j'écoutais tout cela d'une oreille mais, c'est maintenant que je commence à m'y intéresser à cause de cette histoire de tourisme culturel dont on parle tant. Ma mère vient de mourir et je sais qu'elle me parlait de cela³. »

Il semble par ailleurs que cette loi du silence était toute relative, ce qui était tu en public étant l'objet des conversations privées. La présence l'emporte une nouvelle fois sur l'absence.

En revanche le silence sur les survivances de l'esclavage semble plus problématique et ce d'autant plus, que ces survivances sont loin de constituer des cas isolés et marginaux. Moustapha Kadi Oumani décrit ainsi la manière dont l'esclavage informe aujourd'hui encore la société nigérienne dans son ensemble. Un œil averti peut y déceler les pratiques liées à l'esclavage dans la particularité de certaines unions, notamment dans la pratique qui consiste à prendre des « cinquièmes femmes » en plus des quatre autorisées par l'islam. Ces « cinquièmes femmes » pour lesquelles il n'y a pas lieu de célébrer de mariages sont en réalité des esclaves. De nombreux autres indices laissent pareillement deviner la persistance du phénomène :

« En réalité, si l'esclavage n'est pas toujours ancré dans nos mœurs, pourquoi les Nigériens (même au domicile des plus hautes autorités) continuent-ils, lors des cérémonies de mariages ou de baptêmes, à prévoir des dons exclusivement destinés aux groupes

¹ Voir Jean-Norbert Vignondé, « Esclaves et esclavages dans la parémiologie fon du Bénin », p. 354, dans Doudou Diène (dir.), *La Chaîne et le lien : Une vision de la traite négrière*, Paris, Unesco, coll. « Mémoires des peuples », 1998, p. 345-354.

² Voir Jérôme Tangu Kwenzi-Mikala (dir.), *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage en Afrique centrale*, Paris Unesco, 2003, p. 84-92.

³ *Ibidem*, p.15.

d'esclaves ? Voilà une preuve supplémentaire que c'est la société nigérienne dans son ensemble qui joue actuellement le jeu¹. »

La société nigérienne niera cependant qu'elle connaisse encore l'esclavage, comme l'indiquent ces paroles d'un chef Touareg :

« Nous n'avilissons personne, ceux que les Blancs appellent des esclaves n'existent plus chez nous. Mais il y a des individus que nous avons hérités de nos parents. Ils travaillent auprès des chefferies, sur la base de la tradition, afin d'exploiter leurs biens. Ici il n'y a ni chaîne, ni fouet, mais que des relations familiales. Le travail forcé n'existe pas. Ils sont libres d'aller ailleurs, si quelqu'un peut leur procurer une prise en charge éternelle, cela nous déchargera de ce fardeau devenu insupportable². »

L'argument de la servilité domestique se trouve une nouvelle fois mobilisée et se révèle dans toute sa mauvaise foi.

L'Etat nigérien niera de son côté la persistance de la pratique. Moustapha Kadi Oumani est lui-même prince et, à ce titre, fait partie d'une famille qui a possédé des esclaves. Les derniers ont été libérés en 2003 au cours d'une cérémonie publique destinée à servir d'exemple. L'Etat est intervenu pour confisquer les enregistrements et déclarer qu'il ne pouvait y avoir d'affranchissement dans la mesure où il n'y avait pas d'esclaves au Niger. L'intervention est d'autant plus surprenante que le même Etat a organisé en 2001 en collaboration avec l'auteur un forum réunissant les chefs traditionnels du Niger afin de les sensibiliser au problème de l'esclavage.

Au-delà du Niger, l'esclavage est toujours d'actualité dans nombre de pays africains, notamment au Soudan, en Mauritanie où il ne fut officiellement aboli qu'en 1980. Le silence par lequel il tente de s'inscrire dans l'absence est toutefois brisé par intervalles à l'occasion de la sortie d'un livre comme celui de Moustapha Kadi Oumani ou encore d'un fait divers. Il en fut par exemple ainsi de l'affaire de l'Etireno, du nom de ce bateau qui en 2001 transportait des enfants béninois destinés à servir d'esclaves au Nigéria.

L'Afrique, alors même qu'elle tente d'affirmer que l'esclavage est absent de son quotidien en dehors des traces laissées par la traite atlantique, se révèle être pleines d'indices qui invitent à penser le contraire. Il apparaît que l'esclavage est bien présent

¹ Moustapha Kadi Oumani, *Un tabou brisé. L'esclavage en Afrique. Cas du Niger*, l'Harmattan, 2005, p. 149.

² *Ibidem*, p. 156.

d'une part dans l'imaginaire à travers les traces imprimées par des pratiques anciennes qui débordent le seul cadre de la traite atlantique ; d'autre part dans le quotidien le plus contemporain à travers une survivance loin d'être marginale. L'Afrique se trouve de ce fait dans une situation bien paradoxale, sinon schizophrénique. Elle est tenue de faire mémoire d'une pratique toujours d'actualité. Le discours qu'elle produit révèle ce paradoxe.

Des caractéristiques du discours africain de l'esclavage

Il faut pour cerner ces caractéristiques, revenir dans un premier temps sur le discours africain tel qu'il se réalise à partir des indépendances, autrement dit, sur les écritures africaines de soi¹. Ces écritures sont fortement informées par les objectifs qu'elles se sont assignés et qui consistent pour l'essentiel à déconstruire le discours que l'Occident tient sur l'Afrique :

« ... la première proposition consiste à contredire et à réfuter, bon an mal an, les définitions occidentales de l'Afrique et des Africains en en faisant valoir la fausseté et la mauvaise foi présumées. La deuxième a pour objet de dénoncer ce que l'Occident a fait (et continue de faire) subir à l'Afrique au nom de ces définitions. La troisième consiste à administrer de prétendues preuves dont la fonction est de disqualifier les fictions africaines de l'Occident [...] et d'ouvrir un espace où l'Africain pourrait enfin se raconter à lui-même ses propres fables²... »

Les objectifs sont à premières vues légitimes en cela qu'il peut sembler normal de chercher à déconstruire un discours jugé disqualifiant. La manière cependant laisse perplexe dans la mesure où il s'agit pour l'Afrique de se dégager un espace discursif dans lequel elle puisse produire... ses propres fables. Les écritures africaines de soi ne se préoccupent guère, malgré ce qu'elles prétendent, du réel. Le discours de l'esclavage n'échappe pas à la règle et pour cause, il n'est en dernière analyse qu'une composante de ces écritures. En tant que tel, il se donne pour tâche non seulement de « rétablir la

¹ Voir Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n°77, mars 2000, p. 16-43.

Voir également Ibrahima Thioub, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », dans Issiaka Mandé et Blandine Stefanson (éds), *Les historiens africains et la mondialisation : Actes du 3e Congrès international des Historiens africains (Bamako, 2001)*, Paris, Karthala, Bamako, Ashima, 2005, p. 271-292.

² *Ibidem*, p. 17.

conscience historique africaine brouillée par l'idéologie colonialiste inscrite en droite ligne des idées racistes qui, au XVIII^e siècle, ont légitimé la traite atlantique des esclaves¹ » mais encore de nourrir la fable d'une Afrique précoloniale harmonieuse. En conséquence, le discours africain de l'esclavage va effectuer toute une série de sélection quant aux objets dont il va s'emparer. Il en résulte toutes ces tentatives de mise en absence dont il a été question et une focalisation sur l'objet de la traite atlantique. Ibrahima Thioub constate ainsi que si la recherche sur la traite atlantique est prolifique, en revanche trop peu nombreux sont les travaux centrés sur l'esclavage interne :

« Dans la bibliographie des travaux universitaires sur l'histoire de la Sénégalie publiée par Charles Becker et Mamadou Diouf (1988) sur les 706 titres recensés, un mémoire de maîtrise (Bâ, 1982) porte explicitement sur l'esclavage domestique. Dans cette recension que j'ai poursuivie pour la période 1988-1993, deux mémoires sur 159 titres portent sur des études comparatives [...]. Six titres sur les 884 que compte le "recensement des travaux universitaires soutenus dans les universités francophones d'Afrique noire" portent sur l'esclavage domestique². »

Quand la recherche n'ignore pas l'esclavage interne, bien souvent elle reproduit l'argument du phénomène familial, l'objectif étant d'opposer à la noirceur de la pratique atlantique, une douceur de la pratique africaine. Les plus grands historiens n'échappent à la règle. Ibrahima Thioub cite l'exemple de Ki-Zerbo pour qui l'esclavage « ne devient un mal qu'avec la traite atlantique³ ». Le discours africain de l'esclavage se donne ainsi à lire comme un discours qui fait l'unanimité et qui situe la responsabilité essentiellement du côté occidental.

Or cette unanimité apparaît fragile dans les faits, ce qui oblige le discours à forcer les apparences. On se rappelle la manière dont Djibril Samb a tenté de gommer les aspérités du discours sur Gorée lors du séminaire de 1997. Djibril Tamsir Niane ne fait pas autre chose :

« En conclusion, le constat est cruel. Les récits recueillis retracent sans complaisance le déroulement de la capture, de la vente et de l'embarquement. Les Africains ont été cependant des partenaires forcés. Pouvaient-ils se soustraire à ce traité. Non, il faut le dire haut et fort. La colonisation, après la conquête militaire, nous a imposé ici la culture de l'arachide, la culture du coton ou du cacao. [...] Mutadis mutandis, on nous a imposé la fourniture d'esclaves par la force des choses, contre notre gré. Le grand responsable, le seul responsable en définitive reste l'Europe⁴. »

¹ Ibrahima Thioub, *op. cit.*, p. 276.

² *Ibidem*, p. 274.

³ *Ibidem*, p. 278.

⁴ Djibril Tamsir Niane, *op. cit.*, p. 13.

Paradoxe d'un discours africain qui entend retirer à l'Occident l'initiative historique, inscrire l'Afrique dans l'histoire mais qui dans le même mouvement fait de l'Occident le seul acteur historique, autrement dit, qui sort l'Afrique de l'histoire.

Ainsi, tout à la volonté de se donner à lire comme un discours qui fait l'unanimité, le discours africain de l'esclavage ne voit aucun inconvénient à escamoter toute une partie de l'histoire. Il entend ignorer tout élément propre à fragiliser la fable d'une Afrique harmonieuse, ou de nature à donner matière au discours colonialiste. Il considère que reconnaître le phénomène de l'esclavage interne revient à valider la thèse de la mission civilisatrice de l'Occident, chose à laquelle il se refuse absolument. Ce faisant, il opte pour une stratégie de la fuite là où il aurait gagné à interroger les ambiguïtés de cette mission. On se rappelle à ce propos qu'elle s'est très bien accommodée de l'esclavage partout où c'était nécessaire voire a su en tirer profit :

« La portée émancipatrice de l'avancée française est aujourd'hui relativisée. [...] D'abord nous l'avons vu, parce que les troupes coloniales étaient en majorité d'origine servile et que les modalités de leur recrutement s'apparentaient plus à du blanchissement de pratiques esclavagistes qu'à leur annihilation [...]. Les militaires français n'étaient pas les derniers à posséder des esclaves pour leurs besoins personnels¹. »

Autre paradoxe : ce discours qui prétend être authentiquement africain s'adresse pour l'essentiel à l'Occident, ou à la limite à un Je reconstruit pour la circonstance. Ce Je entend confondre Africains, Antillais, Noirs Américains et autres diasporas noires dans une même figure de la victime, d'où une mise entre parenthèses du rôle des négriers noirs et à plus forte raison de l'esclavage interne :

« L'autre signifiant primitif, c'est le meurtre du frère par le frère, bref, la cité divisée. Sur la ligne des événements qui ont conduit à l'esclavage, telle est la trace que l'on cherche à effacer. Ablation signifiante, en effet, parce qu'elle permet de faire fonctionner l'illusion selon laquelle, des deux côtés de l'Atlantique, les temporalités de la servitude et du malheur furent les mêmes². »

L'Afrique après avoir endossé le rôle de la victime, s'adresse à l'Occident pour lui intimer un devoir de culpabilité ; pour le séduire également en tant que réservoir de touristes. Et en effet, l'un des objectifs des différents festivals autour de l'esclavage et des manifestations autour de la Route de l'esclave consiste à développer une économie du tourisme.

¹ Jean-François Bayart, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone », p. 219, *Politique africaine*, n°105, mars 2007, p. 201-240.

² Achille Mbembe, *op. cit.*, 2000, p. 33.

Ce détour par l'économie du tourisme a une conséquence double. D'une part, il conforte le discours de l'esclavage dans sa volonté de donner l'illusion de faire l'unanimité. D'autre part, il contribue à l'échec des tentatives de mise en absence. Pour prendre l'exemple du Bénin, la ville de Ouidah entend dire qu'elle se caractérise par « une harmonie cosmopolite et républicaine¹ ». Mais la collecte des sources orales ainsi que l'étude que nécessite la promotion du site, révèlent les failles du discours officiel. Il apparaît alors que l'harmonie cosmopolite est rongée en réalité par toute une série de tensions concernant notamment le domaine foncier. Si descendants d'esclaves et de maîtres peuvent porter le même nom, en revanche, ils ne peuvent prétendre pareillement à la propriété des terrains, les maîtres ayant été les seuls à pouvoir en posséder.

L'effervescence suscitée en Afrique par la mise en patrimoine de l'esclavage à travers notamment le projet de la Route de l'esclave fragilise le discours de l'esclavage en même temps qu'il le conforte dans sa volonté de donner l'illusion de faire l'unanimité. Les discours qui entendent insister sur la réalité d'un esclavage interne s'insèrent dans les failles. Porteurs de la voix des esclaves, ils défient de plus en plus la loi du silence. Reste à savoir les modalités selon lesquelles cette voix va s'exprimer. Il appartient aux décideurs de prendre acte de son émergence, de prendre les mesures nécessaires pour lui permettre de trouver à s'exprimer de manière sereine. Il semble que l'erreur serait que le discours africain de l'esclavage persiste dans sa volonté à enfermer toute voix discordante dans l'absence ; le risque étant que ces voix en viennent à exploser par les failles :

« Potentiellement la mémoire historique en Afrique de l'Ouest peut donc, d'un pays à l'autre, (re) devenir conflictuelle et (re) politiser la question sociale de l'esclavage, comme cela s'est d'ailleurs déjà produit dans le contexte saharien de la Mauritanie depuis les années 1980, et comme cela commence à se lire à travers diverses mobilisations partisans ou associatives encore sporadiques, au Mali, au Niger, au Sénégal, au Bénin, dans le contexte du multipartisme². »

¹ Gaetano Ciarcia, *Les carnets du Lahic : La perte durable. Etude sur la notion de « patrimoine immatériel »*, [En ligne], n° 1, décembre 2006, p. 32. [Référence du 4 juillet 2007]. Disponible sur <<http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article327>>.

² Jean-François Bayart, *art. cit.*, 2007, p. 227.

Prolongement : le discours de l'esclavage en France

Le discours de l'esclavage tel qu'il se réalise en France n'est pas sans contenir ses propres paradoxes. Il est depuis peu en grande partie informé par la loi Taubira de 2001 faisant de l'esclavage un crime contre l'humanité et par les différentes mesures qui l'ont suivie : création d'un Comité pour la mémoire de l'esclavage, institution d'une journée nationale de commémoration de la mémoire de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions, projet d'un Centre pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions... Toutes ces mesures étatiques pourraient donner à penser qu'il existe en France un discours national de l'esclavage, dans le sens d'un discours qui rassemble. Il semble cependant que le discours français de l'esclavage n'échappe pas non plus à la crise d'unanimité. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler la polémique autour du choix de la date de la journée nationale de commémoration, polémique qui a notamment vu Serge Romana démissionner du Comité pour la mémoire de l'esclavage. La loi Taubira est elle-même loin de faire l'unanimité¹. Son article 2² en particulier est l'objet de bien des critiques. Il semble cependant que si cet article demande qu'une place conséquente soit accordée à l'enseignement de l'esclavage, il ne pousse toutefois pas – contrairement à l'article 4 de feu la loi du 23 février auquel il est souvent comparé – jusqu'à dire comment cet enseignement doit se faire.

Au-delà des différentes remarques sur la forme, la crise d'unanimité est patente dès lors qu'on considère les positions des différents groupes nationaux. Comme le fait remarquer Edouard Glissant, les uns pourraient interpréter cette effervescence autour de la question de l'esclavage comme une agression, comme une manière d'attenter au passé glorieux de la France. A l'inverse, les autres, pourraient voir là, le mirage à travers lequel l'Etat tente d'esquiver les véritables questions, celle des réparations³ notamment. On l'aura deviné, la question de l'esclavage est parcourue tout au long par des considérations mémorielles qui la compliquent et la dénaturent. De fait, le discours

¹ Pour un aperçu de la polémique, voir par exemple, Géraldine Faes, Stephen Smith, *op. cit.*, p. 312 et suivantes.

² « Les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent. La coopération qui permettra de mettre en articulation les archives écrites disponibles en Europe avec les sources orales et les connaissances archéologiques accumulées en Afrique, dans les Amériques, aux Caraïbes et dans tous les autres territoires ayant connu l'esclavage sera encouragée et favorisée. »

³ Edouard Glissant, *Mémoires des esclavages. La fondation d'un Centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*, préface de Dominique de Villepin, Gallimard, coll. « La documentation française », 2007, p. 26.

de l'esclavage, doit faire attention à ne blesser personne. Ce faisant, il court le risque d'être un discours convenu là où il devrait aider à appréhender le phénomène. Les différents intitulés des mesures étatiques illustrent parfaitement cette volonté de satisfaire tout le monde. Ils contiennent invariablement une référence à l'esclavage et une autre au processus des abolitions. Tout se passe comme si la référence faite à l'esclavage en tant que tel était destinée à rappeler à ceux qui se définissent descendants d'esclaves que la France reconnaît son implication, alors que parallèlement la référence aux abolitions rassure les autres que la France n'a pas failli. Il est intéressant de noter qu'on retrouve systématiquement ce double aspect dans les différentes allocutions officielles prononcées à l'occasion du 10 mai¹.

Ces considérations mémorielles influent directement sur la connaissance du phénomène de l'esclavage. D'une part, elles entraînent une concentration de l'attention sur le seul esclavage transatlantique. De la sorte le discours français rejoint le discours africain dans sa propension à ignorer les manifestations autres de l'esclavage, particulièrement l'esclavage interne à l'Afrique. Il conforte les Africains dans leur volonté de se lire exclusivement à travers le prisme victimaire. Opère donc des deux côtés, une fâcheuse réduction de l'objet avec pour conséquence le risque de discours de l'esclavage qui prendraient de l'ampleur, qui coloniseraient le débat public, sans pour autant prendre de la substance. L'Afrique promet d'y remédier comme il vient d'être vu, à travers l'insertion des voix discordantes dans les failles laissées par un discours qui prétend faire l'unanimité. Il semble cependant qu'en France, toutes ces mesures commémoratives, pourraient conduire à une ouverture sur le phénomène de l'esclavage dans sa totalité. C'est du moins ce que promet *Mémoires des esclavages*. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, il s'agit d'un rapport sur le projet du Centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions.

C'est en effet à Edouard Glissant que Jacques Chirac a confié en janvier 2006 la lourde tâche de réfléchir sur les modalités du Centre. Or il apparaît que l'auteur s'il reconnaît que l'esclavage transatlantique est l'objet premier d'une telle structure, n'insiste pas moins sur la nécessité d'une histoire totale de l'esclavage :

« L'un des propos de ce travail est de suggérer que, alors même que nous en savons de plus en plus sur les réalités de ce phénomène social et de civilisation qu'est l'esclavage, nous en concevons difficilement la totalité, car celle-ci est oblitérée par toutes sortes de conditions que nous essaierons d'aborder, les rejets et les troubles de la mémoire, individuelle et

¹ On le retrouve également dans la préface de Dominique de Villepin à *Mémoires des esclavages*.

collective, les dessous des histoires latentes qui se manifestent difficilement sous les éclats de ce qu'on nomme l'Histoire, les barrières établies depuis si longtemps entre les aires d'existence des divers pays des Amériques, et partout au monde, ces autres barrières¹... »

Edouard Glissant se prononce sur la création d'un centre d'étude chargé de porter le projet d'une histoire totale de l'esclavage. Le centre dans cette perspective, se devra d'être ouvert à l'international, de rechercher la complémentarité des diverses structures qui lui préexistent. Il devra être sensible à la pratique des histoires transversales davantage à même d'ouvrir les frontières et de déchirer les imperméabilités que les histoires comparées :

« Renonçons bien à la tentation d'études comparées, qui auraient certes de l'intérêt mais ne contribueraient pas pour autant à désenclaver les contenus indistincts de cet univers esclavagiste. La transversalité comme inspiration et comme méthode devrait en même temps indiquer des résultats concrets d'études, mais aussi susciter des directions, des vecteurs, et même des pistes, inventer des traverses éclairantes²... »

Il reste à espérer que le Centre national se réalise selon les vœux de Edouard Glissant. Peut-être alors l'histoire de l'esclavage pourra-t-elle être abordée dans sa totalité, comme une somme d'histoires transversales chargées de s'éclairer les unes les autres. Inutile de préciser que cette histoire ne saurait être, sans informer / être informée par la poétique de la Relation. Edouard Glissant invite à l'abandon des mémoires de la tribu liées aux pensées continentales. Il insiste sur la nécessité qu'il y a à cesser de se vivre comme des « descendants de... », à cesser de vicier la mémoire de l'esclavage par des crispations autour des questions de la réparation et de la repentance. La mémoire de l'esclavage devrait au contraire être une occasion de s'ouvrir généreusement au Tout-monde :

« La mise en commun d'une autre manière de mémoire et d'une autre donnée des imaginaires devra être l'effet d'une générosité partagée. J'appelle générosité la lucidité qui s'applique aussi entièrement à soi-même et à la critique de soi qu'elle ne s'applique aux autres et à leur critique. Elle ne relève pas d'un principe moral mais d'une poétique de la Relation³. »

¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, 2007, p. 24.

² *Ibidem*, p. 149.

³ *Ibidem*, p. 134.

Pour une lecture de *Mémoires des esclavages*, voir Abdoulaye Imorou, « Mémoires des esclavages : penser avec le monde », *Acta Fabula*, Mai-Juin 2007 (Volume 8, numéro 3), URL : <http://www.fabula.org/revue/document3392.php>.

Mémoires des esclavages ouvre heureusement ce discours glissant de la mémoire à même de fragiliser les discours figés et dogmatiques.

Les enjeux et les apories des usages de la mémoire apparaissent à la fois sur le plan théorique et au niveau de la pratique. Sur le plan théorique, la mémoire est largement associée à l'émotion, soit que l'émotion entre insidieusement dans la prescription des usages de la mémoire, soit que ces usages se voient dénoncés justement parce qu'on les soupçonne d'être viciés par des considérations d'ordre émotionnel. L'idée d'un devoir de mémoire trouve pour ces raisons aussi bien des partisans que des détracteurs. Les premiers entendent parfois en toute bonne foi remédier au risque d'anéantissement du passé en prescrivant un devoir de mémoire. Les seconds entendent opposer aux lacunes des pratiques mémorielles, une discipline historique réputée plus objective. Les uns comme les autres semblent toutefois oublier que l'objectivité du regard posé sur le passé n'est pas seulement une question de discipline. En la matière, les historiens comme les mémorialistes ne font que donner leurs versions des faits, leurs pratiques respectives sont soumises à l'exercice de l'interprétation. Or en dernière analyse l'interprétation est toujours subjective. A partir de là, l'ambition de vérité qui caractérise l'histoire n'est pas moins sujette à caution que la fidélité au passé dont se réclame la mémoire. Tout dépend surtout de la bonne volonté de ceux qui font œuvre d'histoire ou de mémoire. Par ailleurs, il s'avère que la mémoire et l'histoire entrent dans des jeux de complémentarité qui rendent vaine le rapport de concurrence qui est censé les opposer quant à l'approche du passé. Comme le démontre Paul Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il n'y a pour ainsi dire pas de mémoire sans histoire ni d'histoire sans mémoire.

On le voit, des auteurs tels que Paul Ricœur tentent de dépasser les apories et les malentendus qui brouillent les approches théoriques visant à statuer sur le bon emploi de la mémoire en proposant de rigoureuses philosophies de la mémoire et de l'histoire. On retrouve cependant les effets de ces apories et malentendus dans la pratique comme si celle-ci se plaisait à ignorer les mises au point. Et en effet il semble que dans la pratique, les acteurs soient davantage occupés à imposer les lectures du passé les mieux à même de leur porter avantage. Dans tous les cas ils sont jaloux de leur vision du passé et acceptent difficilement d'être contredits. Les conséquences des prises de positions

partisanes peuvent pourtant être très graves. Au-delà des enjeux de reconnaissance qui nourrissent les concurrences victimaires, c'est le passé qui est souvent mis dans l'incapacité de servir comme il se doit d'exemple, d'empêcher que certaines erreurs soient renouvelées. C'est ce qui se passe lorsque le souci de défendre l'unicité de la Shoah interdit qu'un génocide en cours soit efficacement repéré et dénoncé.

Ailleurs, la volonté de conserver le *statu quo* – en l'occurrence de conserver l'équation qui limite l'esclavage à la traite atlantique et à la seule responsabilité occidentale – empêche une approche constructive de la question de l'esclavage et permet aux partisans de l'esclavage dit domestique de continuer à asservir des hommes. Ce faisant, elle met l'Afrique dans une situation délicate dans la mesure où la pellicule de silence qui tente de réduire l'épineuse question de la participation des Africains à la traite atlantique et de la place de l'esclavage interne risque un jour d'exploser violemment. Ce risque rappelle à l'Afrique qu'il est plus que temps pour elle d'accepter de prendre la pleine mesure de ses responsabilités.

TROISIEME CHAPITRE :

Paradoxes autour d'un objet : la responsabilité africaine

Le tour de la question des modalités et enjeux de l'interrogation des responsabilités ne saurait se limiter aux cas extrêmes des génocides et autres crimes de masse. La vie politique en son quotidien n'est pas moins concernée. A cet égard, le cas de l'Afrique promet d'être intéressant, d'une part parce que le politique passe pour y être particulièrement singulier et problématique, d'autre part parce que ce continent a la réputation d'être incapable d'autocritique. Le politique en Afrique lorsqu'il tente de se définir, ne manque le plus souvent pas d'intégrer le critère de la domination occidentale, ce qui est somme toute logique. Cependant en validant l'idée selon laquelle les décisions politiques seraient dictées par l'Occident, ce critère prend le risque de réactualiser les arguments de la passivité des Africains face à l'histoire et de la bêtise de leurs dirigeants¹.

Les conséquences quant à la question de la responsabilité sont évidentes. En effet, il ne saurait y avoir, dans ces conditions, de responsabilités autres qu'occidentales. Le raisonnement a vite fait de séduire un certain nombre d'observateurs qui en l'adoptant alimentent l'idée d'une Afrique incapable d'autocritique. Cette idée est en outre renforcée par des textes aujourd'hui incontournables comme *A propos des écritures africaines de soi*² ou *Et si l'Afrique refusait le développement*³, textes qui reviennent sur cette tendance de l'Afrique à mettre en avant les responsabilités occidentales pour mieux taire les siennes. De ce fait, dénoncer les responsabilités propres à l'Afrique peut paraître inédit. Ainsi lorsqu'en 2003, Stephen Smith publie *Négrologie*⁴, le livre est présenté par une partie de la presse comme étant un ouvrage qui traite d'un sujet neuf⁵, qui ose enfin mettre les Africains face à leurs responsabilités.

¹ Voir par exemple la manière dont le règne de Idi Amin Dada est dépeint dans *Le dernier roi d'Écosse* (Kévin Macdonald, 2006). L'argument de la bêtise des chefs d'Etat n'est d'ailleurs pas réservé aux dirigeants africains. Le discours sur Georges Bush par exemple n'y échappe pas (Voir par exemple Michael Moore, *Fareinheit 9/11*, 2004). Cet argument qui a l'avantage de suggérer rapidement combien le président concerné ne mérite pas son poste, présente néanmoins l'inconvénient d'être populiste et de travestir la lecture du fait politique. Les « Pères de la Nation » restent ainsi encore enfermés dans une image de bouffons qui échoue à dire la réalité de leurs stratégies politiques.

² Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*

³ Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991.

⁴ Stephen Smith, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calman-Levy, 2003.

⁵ Voir la revue de presse présentée dans Boubacar Boris Diop, Odile Tobner et Jean-François Verschave, *Négrophobie*, Paris, Les Arènes, 2005.

Or la responsabilité africaine n'est en rien un objet de réflexion neuf. Il serait à peine exagéré de dire qu'elle constitue l'un des objets privilégiés du roman africain. Des écritures plus scientifiques ont également su s'en emparer : il est évident que les travaux de Achille Mbembe et de Axelle Kabou lorsqu'ils reprochent à l'Afrique de ne mettre en avant que les responsabilités occidentales pointent en même temps les responsabilités africaines.

La question qui se pose alors est celle de savoir d'où vient ce décalage entre la réalité des textes et le discours qui persiste à présenter l'Afrique comme étant incapable d'autocritique. Pour y répondre, il est nécessaire de revenir dans un premier temps sur les modalités selon lesquelles le roman met en évidence la participation africaine dans l'histoire du continent. Tout laisse à penser qu'il fait le choix d'une stratégie de la suggestion. Les responsabilités africaines sont bien entendu souvent pointées de manière très explicite. C'est le cas par exemple avec le roman de la satire politique qui connaît son apogée dans les années 1980¹. Néanmoins c'est à travers une stratégie de la suggestion dont l'objectif est d'inscrire une fois pour toute l'Afrique dans l'histoire et le politique que le roman rend évidente l'idée même d'une responsabilité africaine. A cet égard la manière dont il s'empare du caractère supposé ésotérique des sociétés africaines est assez significative.

Par la suite, il peut s'avérer intéressant de chercher à comprendre pourquoi la question de la responsabilité africaine reste paradoxalement polémique, notamment pourquoi elle ne parvient pas à gagner en autonomie et peine à se détacher de celle de la responsabilité occidentale. Il semble que l'analyse du paradigme de l'altérité dans la manière dont il informe encore la lecture de l'Afrique soit susceptible de fournir des éléments de réponse. Du fait de ce paradigme, la question de la responsabilité conduit bien souvent à des lectures qui pourraient être qualifiées d'épidermiques. Il s'agira de revenir sur les modalités de ce type de lectures, puis de se demander dans quelle mesure la littérature à travers des textes comme *Hilda*² ou encore *Aux Etats-Unis d'Afrique*³, parvient à les déconstruire.

La réaction de la presse est d'autant plus surprenante que Stephen Smith ne cache pas que des auteurs comme René Dumont (*L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962) et Axelle Kabou (*Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991), ont déjà traité le sujet.

¹ Pour exemples :

Sony Labou Tansi, *L'Etat honteux*, Paris, Seuil, 1981.

Henri Lopes, *Le Pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

Tierno Monénémbou, *Les Ecailles du ciel*, Paris, Seuil, 1986.

² Marie NDiaye, *Hilda*, Paris, Les éditions de Minuit, 1998.

³ Abdourahman Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, Paris, JC Lattès, 2006.

A) Inscrire l'Afrique dans le politique et l'histoire

1) Saisir le politique en Afrique

Le roman africain constitue une source inestimable pour qui cherche à saisir le politique en Afrique. Il suffit de considérer les peintures de la dictature réalisées par le roman de la satire politique pour s'en convaincre. Achille Mbembe ne s'y est d'ailleurs pas trompé. Dans *De la Postcolonie*¹, l'auteur renvoie à maintes reprises son lecteur à des auteurs de fictions, plus particulièrement à Sony Labou Tansi. La démarche peut surprendre surtout lorsqu'on sait que le roman de la satire politique s'écrit bien souvent sur le mode de la farce et du burlesque. Mais outre que rien n'empêche une telle écriture d'être très sérieuse dans son propos, le fait de s'appuyer sur elle en vue de mieux saisir le politique en Afrique semble, ici, se justifier justement par la nature même de cet objet. Et en effet, selon Achille Mbembe, le politique en Afrique recourt abondamment à une *esthétique de la vulgarité*.

La farce comme expression du politique

Dans le roman de la satire politique, la farce se manifeste essentiellement à travers la description qui est donnée de l'homme de pouvoir et plus particulièrement du chef de l'Etat. Il peut s'agir de traits physiques. C'est le cas par exemple de la lourde hernie dont est affublé Lopez National dans *L'Etat honteux*². Mais les éléments farcesques sont surtout d'ordre comportemental.

Ils se donnent à lire dans la mégalomanie et le culte de la personnalité des « Guides Providentiels », par exemple lorsque ces derniers collectionnent les distinctions et les titres les plus ronflants :

« Il fallait plus que jamais [...] encenser Ndourou-Wembîdo – Le Leader-Bien-Aimé – sous peine d'être fusillé. Leader-Bien-Aimé dont la somptueuse collection de titres s'enrichissait sans cesse de nouveaux bijoux : Bras-Droit-du-Peuple, Anti-Colonialiste-Invétéré, Camarade-Stratège, Educateur-du-Peuple-Numero-Un... Galeries de perles gracieusement

¹ Achille Mbembe, *De la postcolonie : Essai sur l'imaginaire politique de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

² Sony Labou Tansi, *L'Etat honteux*, op. cit.

mises à la disposition des militants en mal d'inspiration. On comprenait donc que pris par des tâches aussi vitales, les gens aient quelques peu négligé le reste et que, fourbu par tant d'efforts, surmené par autant de difficile philosophie, on eût plus la force de s'attaquer aux hordes de rats, de souris, de taupes qui avaient envahi la ville¹. »

Le grotesque est ici accentué par la gravité de la peine encourue par ceux qui oublient ou refusent de gratifier Le Leader-Bien-Aimé de ses titres ainsi que par la manière dont les besoins du culte de la personnalité interdisent toute autre activité. La mégalomanie des personnages de dictateurs relève d'autant plus de la farce que leur parcours est bien souvent des plus modestes. Ndourou-Wembido n'était avant de se mettre à la politique, qu'un simple commis des PTT. Quand à Lopez National, il est si peu instruit qu'il se montre incapable de lire la carte de son pays : « _ Ah ! d'accord ! Et qu'est-ce que c'est que ces serpents bleus ? Les rivières monsieur le président. _ Ah ! d'accord ! Et ces serpenteaux² ? ».

La farce se réalise également à travers la mobilisation du sexe et des plaisirs de table. L'intrigue de *La vie et demie*³ s'ouvre ainsi dans la salle de repas du Guide Providentiel qui se définit comme étant un carnassier, grand consommateur de viande. Or le terme « viande » désigne également dans ce roman la personne humaine. Le narrateur présente d'ailleurs un Guide Providentiel occupé à manger et à découper Martial son principal opposant, dans le même temps et avec le même couteau. Quant au sexe, c'est son omniprésence, la manière dont il sort de la réserve de l'intime pour s'afficher avec obscénité dans l'espace public, qui relèvent de la farce.

A travers le personnage du dictateur et comme par contagion, c'est l'Etat tout entier qui s'inscrit dans la farce. Cette dernière se manifeste à chaque coin de rue comme l'indique l'épisode des *regardoirs* :

«[...] naquit le bruit selon lequel les gens de Martial portaient une petite croix à la racine de la cuisse droite. Jean-Oscar-Cœur-de-Père fit construire à tous les coins de rue des "regardoirs" de cuisses droites, toujours accouplés : un pour les hommes, et un pour les femmes, sous prétexte qu'on regardait jour et nuit, certains « regardeurs » mirent des lits, d'autres se contentaient des stations debout ou des sols. Neuf mois après l'installation des premiers regardoirs, le pays connut un boom de population⁴. »

L'irruption de la farce dans toutes les strates du politique peut laisser en première lecture une impression d'inconsistance. Elle donne à lire le politique sur le

¹ Tierno Monémbo, *Les écailles du ciel*, op. cit., p. 157.

² Sony Labou Tansi, *L'Etat honteux*, op. cit., p. 9.

³ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979.

⁴ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, op. cit., p. 132.

mode du dysfonctionnement et contribue à enfermer les dirigeants africains dans la figure du bouffon. Il convient cependant de dépasser cette première impression pour se demander si la farce n'a pas ici d'autres fonctions. Achille Mbembe qui nourrit sa réflexion des œuvres de Sony Labou Tansi affirme pour sa part que le politique en postcolonie emprunte à une *esthétique de la vulgarité*. Le pouvoir y est sans cesse occupé à la fabrication d'un univers de sens, d'un imaginaire qu'il entend imposer comme étant le seul légitime :

«[...] la postcolonie est une pluralité chaotique, parcourue de cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir *s'imagine*. Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct, capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie¹. »

Il s'agit donc pour le pouvoir de construire un imaginaire chargé de dire sa puissance et son prestige, chose banale en politique. Or il se trouve que la fabrique de l'imaginaire emprunte ici pour l'essentiel au vulgaire. Dans cette perspective, être puissant c'est bien manger, être puissant c'est être viril, et tous ces signes extérieurs se doivent d'être théâtralisés :

« Commander, c'est en outre, éprouver publiquement un certain contentement à bien manger et à bien boire ; et, comme l'affirme Sony Labou Tansi, passer le plus clair de son temps "à pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes". La fierté de posséder un pénis actif doit, par ailleurs, être théâtralisée (droit de cuissage, polygamie, entretien des concubines...)². »

L'amour des titres et des distinctions dont il a été question participe également des signes extérieurs de puissance. Il apparaît ainsi que la farce telle qu'elle est mise en scène dans le roman de la satire politique n'a pas seulement pour fonctions de provoquer le rire et de dire le ridicule et l'incompétence du pouvoir. Elle signale en quelque sorte l'inscription de ce type de roman dans le genre réaliste. La farce ne se limite pas ici au simple artifice littéraire. Il convient de voir en elle l'un des canaux privilégiés de l'expression du pouvoir ; un canal qu'il est indispensable de bien savoir maîtriser. Ndourou-Wembîdo l'a bien compris, qui se lance dans un discours fleuve pour conjurer une épidémie qui menace le pays et donc son pouvoir :

¹ Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 140.

² *Ibidem*, p. 152.

Achille Mbembe cite Sony Labou Tansi, *Les yeux du volcan*, Paris, Seuil, 1988, p. 98.

« Devant ce cataclysme, Ndourou-Wembêdo réagit avec le sang froid d'un leader historique. Au stade du Premier-Avril, il prononça un discours qui dura sept jours et sept nuits. Il nous expliqua, à nous autres naïfs qui l'ignorions que le Mauvais-Liquide n'existait tout simplement pas : ce n'était qu'une invention du colonialisme, une provocation, un acte de sabotage délibéré pour semer la confusion dans les rangs du parti et les chaumières du pays. [...] Dorénavant, il faudrait achever sur le champ toute personne qui en présenterait les symptômes¹. »

Le ton de la narration ne doit pas tromper : le lecteur apprendra en effet quelques lignes plus loin, que la maladie ne fut plus recensée. Que celle-ci ait véritablement disparu ou que les malades se cachent pour éviter l'exécution, ce qui importe, c'est que le pouvoir n'est plus menacé par les doléances des victimes. La farce se révèle donc être entre les mains de Ndourou-Wembêdo, un instrument politique efficace. En revanche dans *l'Anté-peuple*², Dadou aura la vie brisée de ne pas avoir compris que tout pouvoir, à quelque échelon qu'il se réalise, se doit de recourir à l'esthétique de la vulgarité. Ce directeur d'une école normale d'institutrices n'a pas su saisir qu'il devait, pour légitimer sa position, être grossier avec son personnel et surtout coucher avec ses élèves. L'une d'elle, pour avoir été éconduite, se venge : elle se suicide après avoir laissé un mot dans lequel elle accuse le directeur de l'avoir obligée à avorter sans sécurité.

En mobilisant la farce, c'est donc la réalité du politique en Afrique que le roman entend imiter. L'usage de la farce comme mode d'action politique ne se limite en effet pas aux mondes romanesques qui somme toute ne sont que la reproduction de la réalité. On peut ainsi reconnaître Ahmadou Ahidjo dans le portrait qui est donné de Ndourou-Wembêdo. Le président camerounais était également commis des PTT sous la colonisation, et n'avait pas moins l'amour des titres et des distinctions³.

Tout indique donc qu'il n'y a de pouvoir en Afrique postcoloniale sans esthétique de la vulgarité. Cette esthétique n'est cependant pas sans conséquence. On se rappelle à cet égard que les obligations relatives au culte de la personnalité du Leader-Bien-Aimé interdisent toute autre activité. Le lecteur de *Les écailles du ciel* assiste de ce fait à un dépérissement progressif de la ville que plus personne n'a le temps

¹ Tierno Monénembo, *Les écailles du ciel*, op. cit., p. 167.

² Sony Labou Tansi, *L'anté-peuple*, Paris, Seuil, 1983.

³ Voir Achille Mbembe, op. cit., p. 168.

Parmi les titres qui le désignaient Achille Mbembe cite : Grand Timonier, Premier sportif, Premier paysan, L'homme de février 58...

Voir en ce qui concerne entres autres les portraits littéraires de Idi Amin Dada, Gnassingbé Eyadema, Félix Houphouët-Boigny, Mobutu Sese Seko, Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.

d'entretenir : « C'est que Djimméyabé avait terminé son cycle de détérioration et de laisser-aller pour s'engager dans une véritable phase de décomposition¹ ».

Ce thème de la pourriture et de la décomposition intervient comme un leitmotiv dans le roman de la satire politique. Dans l'*Anté-peuple*, Dadou n'a de cesse de dire de la vie qu'elle est « moche ». Il va même jusqu'à comparer l'Afrique à un merdier :

« Dadou se rappela une autre de ses lectures : l'Afrique, cette grosse merde où tout le monde refuse sa place. Un merdier, un moche merdier, ce monde ! Ni plus ni moins qu'un grand marché de merde². »

Dans *La vie et demie*, la Katamalanasi est vue par Martial sous les traits de l'enfer et effectivement le cimetière des Maudits en offre une parfaite image :

«[...] ils allaient au cimetière des Maudits où une fosse commune, je dirais un four commun, les attendait. C'était un grand trou de quelques quinze mètres de profondeur, la première réalisation de Jean-Cœur-de-Pierre, au fond duquel, les morts brûlaient, et qui fumait, qui fumait. Les mouches formaient des termitières bleues sur les crânes qui n'étaient pas descendus dans le trou. L'enfer, l'enfer que Martial Layisho voyait dans son agonie. L'enfer des mouches, l'enfer des fumées sans feu, l'enfer des puanteurs³. »

Ainsi l'esthétique de la vulgarité s'accompagne d'une économie de la pourriture qui donne l'impression de vouloir réactiver l'idée du dysfonctionnement, de l'incompétence du pouvoir. Il s'avère cependant que ce type de lecture qui valide l'argument d'un pouvoir pathologique est également susceptible d'être dépassé. L'Afrique semble en effet s'être dirigée en toute connaissance de cause vers cette économie de la pourriture lorsqu'elle a par exemple choisi de valider la reproduction d'un système clientéliste.

Logique clientéliste et économie de la prédation

Retenir l'argument d'un pouvoir pathologique en Afrique revient à admettre peu ou prou que le contrôle échappe aux dirigeants. Le peuple peut alors apparaître comme étant la victime d'un pouvoir incompétent, d'autant plus incapable qu'il est soumis à la fêrule de l'Occident. En un sens, cette lecture est confortée par le roman. C'est bien le

¹ Tierno Monémbo, *Les écailles du ciel*, op. cit., p. 157.

² Sony Labou Tansi, *L'anté-peuple*, op. cit., p. 65.

³ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, op. cit., p. 145.

peuple qui subit les conséquences de la détérioration de la ville de Djimméyabé¹. C'est bien la mainmise de l'Occident qui est dénoncée lorsque Sony Labou Tansi s'obstine à désigner la France à travers cette périphrase : « le pays qui fournissait les guides² ». Cette lecture est cependant loin d'être exclusive.

Comme le relève Achille Mbembe, le pouvoir n'est pas le seul à recourir à l'esthétique de la vulgarité, ni à valider l'économie de la pourriture :

« [...] comment caractériser la relation postcoloniale sinon comme un rapport de promiscuité : une tension conviviale entre le commandement et ses cibles. C'est précisément cette logique de la familiarité et de la domesticité qui a, pour conséquence inattendue, pas seulement la résistance, l'accommodation, le désengagement, le refus d'être capturé ou l'antagonisme entre les faits et gestes publics et les autres sous maquis, mais la zombification mutuelle des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominer. C'est elle qui les conduit à se déforer réciproquement et à se bloquer dans la connivence, c'est-à-dire dans l'*impouvoir*³. »

Il semble donc qu'en définitive, pouvoir et masse puisent dans un registre commun pour construire un imaginaire politique non moins commun. De la sorte, c'est tout un chacun qui participe à la ratification du pouvoir dans la mesure où tous partagent et élaborent l'univers de signification chargé de le légitimer. L'opposition politique elle-même use tout autant de l'esthétique de la vulgarité. Le spectre de Martial, figure de l'opposition dans *La vie et demie*, n'hésite pas à violer Chaïdana sa propre fille « sans doute pour lui donner une gifle intérieure⁴ », lorsque cette dernière va à l'encontre de sa politique.

Il ne saurait donc dans ces conditions être question de ne voir dans le peuple qu'une victime condamnée à subir un imaginaire et des projets politiques entièrement forgés par le pouvoir. Le peuple apparaît également comme étant un acteur à part entière du politique. De la même manière, il serait abusif de penser les dirigeants africains à travers la seule figure de pantins de l'Occident. Il ressort au contraire que les Africains ne se sont jamais tout à fait comportés face à la présence occidentale en simples sujets. Ils ont au contraire tout mis en œuvre pour s'octroyer le statut de partenaires. Ainsi l'image qui circule des commis employés par l'administration coloniale demande à être réévaluée. Il suffit de penser à la manière dont Wangrin savait manipuler ses supérieurs, pour se convaincre que les interprètes n'étaient pas de simples pions. Wangrin n'a-t-il pas été jusqu'à se donner le luxe de gagner un procès contre le

¹ Tierno Monémbo, *Les écailles du ciel*, op. cit.

² Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, op. cit.

³ Achille Mbembe, op. cit., p. 142.

⁴ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, op. cit., p. 69.

comte de Villermoz¹ ? Tout indique donc que les agents du pouvoir colonial étaient davantage que de simples intermédiaires. Ils étaient encore moins des pantins : s'ils ne bénéficiaient pas tout à fait des mêmes prérogatives que les administrateurs blancs, ils savaient se ménager un espace d'initiatives dont ils n'hésitaient pas à user, et ce même si cela supposait de léser leurs compatriotes². A plus forte raison, les dirigeants africains ne sont pas des marionnettes. Ils entendent exercer leur pouvoir et ils le font. On ne peut évidemment pas rejeter entièrement l'idée selon laquelle les pouvoirs africains s'inscrivent dans une relation de dépendance par rapport à l'Occident, ne serait-ce que sur le plan économique. Il convient cependant de garder en mémoire que l'Occident n'est pas moins dépendant de l'Afrique. C'est à l'intérieur de cette relation de dépendance réciproque que chacun cherche à élargir ses marges de manœuvres. Koyaga apprend ainsi très tôt le bénéfice qu'il peut tirer à se mêler de la guerre froide :

« – Mais pourquoi un Africain, chef d'un Etat pauvre et du tiers-monde comme le vôtre, doit-il s'épuiser à participer au combat planétaire de l'Occident ?

L'homme au totem léopard vous regarda d'un air effaré :

– Chut ! Ne répétez surtout pas de telles stupidités devant M. Maheu. Les démocrates n'aident et ne protègent que les anticommunistes. Même si la guerre froide, la lutte entre communistes et Occidentaux n'est qu'une querelle fraternelle entre Blancs, entre riches, il faut s'y mêler. Nous Africains nous nous y mêlons pour en tirer des fruits³ ! »

Le politique en Afrique apparaît ainsi autonome à chacun de ses échelons. Chacun à quelque niveau qu'il intervienne est pleinement acteur dans le sens où il fait des choix et ne se contente pas de s'inscrire dans un processus initié et contrôlé par d'autres. La question se pose alors de savoir ce qui justifie le choix d'une esthétique de la vulgarité et d'une économie de la pourriture. Les éléments de réponse sont contenus dans les caractéristiques mêmes du politique en Afrique. C'est du moins ce qui ressort des travaux de politologues comme Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, Jean-François Bayart, Achille Mbembe⁴.

¹ Hampaté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, [1973], Paris, Editions 10 / 18, 1992.

Voir également Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, pour le rôle de l'interprète Moussa Soumaré dans la reddition du roi Djigui Keita puis dans l'administration du royaume conquis.

² On se rappelle à ce propos que lors des réquisitions imposées par le pouvoir colonial, Wangrin n'a pas hésité à prélever plus que demandé, se réservant le surplus. Ce type de pratique était de toute évidence courant. Jean-François Bayart le souligne dans *L'Etat en Afrique : La politique du ventre* (Paris, Fayard, 1989) à la page 101.

³ Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, *op. cit.*, p. 232.

⁴ Patrick Chabal, Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999 ; Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique*, *op. cit.* ; Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*

Ces auteurs se rejoignent sur au moins deux points. Tous reconnaissent que le politique repose sur une logique clientéliste et une économie de la prédation. Ils observent que les acteurs politiques ne se soucient guère d'une gestion rigoureuse de l'appareil politique. Ils s'inquiètent surtout de pouvoir accéder aux ressources du pays :

« En premier lieu, les positions de pouvoir, sont les voies prioritaires, voire monopolistiques, qui mènent aux *ressources de l'extraversion*. Ressources diplomatiques et militaires dont la mobilisation permet de modifier le rapport de force domestique. [...] En troisième lieu, les positions de pouvoir, comme hier et avant-hier, peuvent être des *positions de prédation*. Leurs détenteurs recourent à leur monopole de la force légitime pour exiger produits, numéraires et prestations¹. »

Il apparaît cependant, au regard de l'emploi qui est fait des ressources ainsi acquises, que les pratiques de la prédation ne répondent pas seulement à des objectifs d'accumulation de richesses à titre personnel. Elles interviennent surtout dans la production de situations de prestige. Or le prestige passe pour être d'autant plus important qu'il est partagé au sens propre comme figuré. Il se partage à travers la redistribution des richesses. Achille Mbembe parle à ce sujet de *dette sociale* :

« Ces interactions et les prélèvements qui en étaient le corollaire fonctionnaient sur le mode d'un impôt social ou encore d'une *dette sociale* multiforme, sans fin, que l'on devait à la communauté. [...] »

Mais s'acquitter de cet impôt ou de cette dette, c'était en même temps endetter les autres, faire valoir des créances sur eux². »

La sphère politique semble avoir réactualisé cette pratique de la dette sociale aussi bien dans ce qu'elle comporte d'obligation de redistribution des richesses que de production de rapports de pouvoir entre celui qui distribue et ceux qui reçoivent et qui, de ce fait, deviennent des obligés. Il devient évident qu'affermir une situation de prestige et de pouvoir revient à multiplier le nombre des obligés, à multiplier les loyautés verticales.

Le prestige se partage également au sens figuré à travers ce que Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz appellent la *redistribution symbolique*. Selon ces auteurs, pour l'homme de pouvoir, le faste devient une obligation. Il lui faut ostensiblement afficher les signes extérieurs de richesses. Loin de choquer, particulièrement lorsqu'ils apparaissent en milieu démunis, ces signes sont non seulement approuvés, mais recherchés :

¹ Jean-françois Bayart, *op. cit.*, p. 104-106.

² Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 77.

« Dans les grandes cités, tout spécialement, le contraste est parfois rude : l'on repère la blancheur d'une rutilante limousine détonnant dans l'atmosphère crasseuse et malodorante de nombreuses rues, [...] Pourtant, au sein de ces sociétés, on dénote une quasi-absence de manifestation agressive à l'égard du faste déployé. Bien au contraire, il semble rejaillir en quelque sorte sur les populations qui loin de le contester, se l'approprient indirectement, selon un processus essentiel que nous qualifierons de *redistribution symbolique* verticale. Mieux, on peut avancer que l'absence de magnificence désappointerait car on y verrait l'indice d'un manque de supériorité affectant une collectivité tout entière (qui s'y identifie), phénomène capital sur le plan de la représentation¹. »

Les relations de clientèle, la logique de la prédation et de la redistribution ne relèvent donc pas du choix des seuls dominants qui l'imposeraient aux dominés. Elles résultent davantage d'un consensus commun et s'inscrivent dans une relation très large qui dépasse la dichotomie dominant / dominé. En ce sens elles sont les composantes d'un système légitimé et fonctionnel.

Néanmoins, pour être légitimé par l'ensemble des acteurs, ce système demeure problématique. Il s'agit en effet d'un système paradoxal : les besoins de la redistribution en font un système gourmand en ressources, cependant il ne fait rien pour en produire hors logiques de prédation. Dans ces conditions la prédation ne peut se faire sans violences surtout lorsque certaines sources de financement tendent à disparaître :

« A la Baule, au cours d'un sommet des chefs d'Etat, le président de la République française, le président Mitterrand, a recommandé aux chefs des Etats africains de changer de politique, de cesser d'être des dictateurs pour devenir des démocrates angéliques. La France a utilisé cette déclaration comme prétexte et comme date pour arrêter de régler automatiquement les émoluments des fonctionnaires des dictateurs francophones dont les trésors publics sont en cessation de paiement². »

La question qui se pose alors est de savoir si un tel système a de l'avenir. Sur ce point les positions des auteurs diffèrent. Achille Mbembe se montre d'une certaine manière proche du discours tenu par le roman de la satire politique. En ce qui le concerne, esthétique de la vulgarité, logique clientéliste, choix de la prédation contre la production conduisent inexorablement à la décomposition d'un système qui ne se donne pas les moyens de sa reproduction. Il en veut pour preuve le tarissement des sources de la prédation. Chabal et Daloz affirment qu'au contraire l'Afrique se caractérise justement par sa capacité à renouveler les sources de l'économie de prédation, à s'adapter chaque fois que le contexte change. Ils mettent en avant la manière dont le continent instrumentalise justement la décomposition de son système :

¹ Patrick Chabal, Jean-Pascal Daloz, *op. cit.*, p. 57.

² Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, *op. cit.*, p. 323.

« Aussi alarmant que cela puisse paraître, il nous faut bien prendre sérieusement en considération le fait que plus d'un dirigeant africain semblent dorénavant prêts à "marchander" les menaces, ô combien réelles, d'abandon à la criminalisation, au désordre absolu, en échange d'aides extérieures dont la survie politique dépend très étroitement. Les tentations de recourir à toutes sortes d'activités illicites pour palier aux dommageables déficits de ressources s'inscrivent dans une logique similaire. L'expansion de la violence, de la criminalité pourrait donc, dans une certaine mesure, être interprétée comme le macabre jeu de dirigeants qui n'ont plus guère de cartes respectables à brandir sur la scène internationale¹. »

Jean-François Bayart, quant à lui, note qu'avec le recours à ces sources nouvelles de prédation, l'Afrique entre dans une autre phase. Elle sort du système clientéliste qu'il a identifié comme ressortissant d'une « politique du ventre », pour entrer dans des activités sensiblement criminelles².

Les travaux de ces auteurs ne parviennent donc pas à un consensus dans la qualification du politique en Afrique. En revanche, il reste intéressant d'observer que les sciences politiques et le roman se rejoignent ici pour inscrire l'Afrique dans l'histoire et le politique. Ils montrent en effet que les trajectoires du continent sont le résultat de choix librement consentis par l'ensemble des Africains qu'ils appartiennent ou non à la sphère politique. C'est ensemble que les Africains construisent un imaginaire politique basé sur une esthétique de la vulgarité, des loyautés verticales et nourri par une logique de la prédation. En conséquence – mais cela ne signifie nullement que le contexte mondial importe peu, l'Afrique étant loin de constituer un microcosme autarcique –, ils sont responsables de l'économie de la pourriture qui en résulte.

¹ Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, *op. cit.*, p. 145.

² Jean-François Bayart, Stephen Ellis, Béatrice Hibou, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Editions Complexe, 1997.

Voir également le compte rendu de l'ouvrage par Patrick Chabal dans *Politique africaine*, n° 67, octobre 1997, p. 142-143. Patrick Chabal récuse la thèse de la criminalisation de l'Etat. En ce qui le concerne dès lors que le système est légitimé par l'ensemble des acteurs, il ne peut être qualifié à proprement parler de criminel.

2) Politique de l'irrationnel

Le caractère farcesque de l'expression du pouvoir pouvait sembler de nature à rejeter l'Afrique dans l'ailleurs. Il s'est finalement révélé comme étant au contraire une preuve de son inscription dans le politique et l'histoire. Le risque de rejet dans un ailleurs persiste cependant à d'autres niveaux, notamment dans la croyance qui veut que l'Afrique soit le continent de l'irrationnel. Les pratiques qui relèvent de l'irrationnel peuvent en effet paraître étrangères à la raison politique. Elles supposent en outre une intervention de forces supérieures susceptibles d'introduire l'idée de déterminisme. Pour ces raisons, la manière dont le roman s'empare des motifs de l'irrationnel est particulièrement intéressante. Elle suggère en effet que l'irruption de l'irrationnel, dont on peut se demander si elle est effective ou fantasmée, joue un rôle d'importance dans les manifestations du politique.

L' « hésitation ésotérique »

Le roman africain recourt abondamment aux motifs de l'irrationnel. Il le fait cependant rarement dans la perspective de la mise en place d'un univers merveilleux du type de celui qui se manifeste par exemple dans les contes. L'irrationnel fait le plus souvent son apparition dans des mondes qui pour être fictifs, n'en sont pas moins réalistes. Il ne pouvait en être autrement dans la mesure où le roman prétend reproduire une croyance commune selon laquelle les sociétés africaines sont des sociétés pénétrées de pratiques irrationnelles. Le Bénin n'est-il pas réputé pour sa maîtrise du vaudou ? Quoi qu'il en soit, la maîtrise de pouvoirs surnaturels que ce soit par le biais de la sorcellerie, du maraboutage, de la divination, constitue pour ainsi dire un poncif du roman africain.

Cependant le lecteur constate rapidement que si les univers romanesques sont saturés de la présence de l'irrationnel, en revanche la maîtrise des pouvoirs afférents n'est pas à la portée de tout le monde. Dans *Mémoire d'un porc-épic*¹, l'existence de doubles animaux semble admise par l'ensemble des personnages. En revanche peu

¹ Alain Mabanckou, *Mémoire d'un porc-épic*, Paris, Seuil, 2006.

d'entre eux se révèlent capables d'en posséder un. De la même manière, ce n'est pas n'importe quel chasseur qui peut comme Koyaga, se transformer en fil pour attraper un éléphant devenu aiguille¹. Kibandi ne parvient à contrôler, le porc-épic, son double animal, qu'après avoir été longuement initié par son père. Koyaga tient ses pouvoirs d'un grand maître chasseur auprès duquel il a d'abord dû faire ses preuves. Autant dire que la maîtrise des pouvoirs surnaturels est réservée à un petit nombre d'initiés. En ce sens, il s'agit de pratiques ésotériques.

Le lecteur remarque par la suite que le roman est ponctué d'une série d'éléments qui mettent en doute la réalité de ces pouvoirs. En premier lieu, un certain nombre de textes invitent le lecteur à se méfier de ce qui se dit. C'est le cas de *Monnè, outrages et défi* qui à plusieurs reprises, après avoir rapporté une anecdote, indique ironiquement qu'elle existe dans d'autres versions ; qui donne à voir un griot en train de créer l'histoire :

« C'est pendant le *Boribana* que j'ai révélé ou mieux, créé l'histoire officielle de la dynastie des Keita. J'ai commencé par affirmer qu'ils descendaient de Soundiata, l'empereur légendaire, unificateur du Mandingue. C'était une vérité historique qui s'imposait ; tous ceux de Soba le disaient et le croyaient : il n'y a pas un seul Keita sur l'infinie étendue du grand Mandingue qui ne se prétende descendant de Soundiata² ! »

Pour le lecteur qui aura remarqué que ce roman est narré à plusieurs voix dont celle du griot, c'est l'ensemble du texte qui paraît suspect. Il peut alors être amené à douter de la capacité du roi Djigui Keita à guérir par le toucher. C'est le cas également de *Les écailles du ciel*, dès l'ouverture duquel le narrateur invite le lecteur à se méfier des souvenirs qu'il se propose de rapporter : « Ecoutez et oubliez. Ici le souvenir ne vaut pas un sou³ ». A partir de là, le lecteur est libre de croire ou non en la série de phénomènes surnaturels qu'il sera amené à rencontrer.

En dehors du doute jeté sur la parole qui rend l'ensemble du texte suspect, d'autres éléments déconstruisent l'idée même de pouvoir surnaturel. Dans *L'empreinte du renard*⁴ par exemple, un légiste intervient pour donner une explication scientifique aux morts mystérieuses qui frappaient le pays dogon.

Pour autant, il ne s'agit nullement pour les romanciers d'apporter la preuve que l'irruption de l'irrationnel dans le quotidien africain relève d'une construction de l'esprit

¹ Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, op. cit., p. 68.

² Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défi*, [1990], Paris, Seuil, coll. « Points », 1998, p. 186.

³ Tierno Monémbo, *Les écailles du ciel*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1997, p. 13.

⁴ Moussa Konaté, *L'empreinte du renard*, Paris, Fayard, coll. « Fayard noir », 2006.

ou du recours à quelques artifices. Le roman regorge tout autant d'éléments qui invitent à penser que les phénomènes observés sont réels. L'épisode des ethnologues venus dans *Mémoires d'un porc-épic* vérifier si le mort a bien le pouvoir de désigner son assassin en dirigeant sur lui son cercueil, le montre bien :

« [...] et lorsque le cercueil se mit à bouger à l'avant par petits bonds de bébés kangourou, les ethnologues qui étaient derrière crièrent "mais dites donc chers confrères, arrêtez de bouger ce putain de cercueil, laissez-le se déplacer s'il peut vraiment se déplacer, merde" et les autres ethnologues leur répondirent "arrêtez de déconner, les gars, c'est vous qui le bougez, merde", le cadavre s'excita, accéléra son rythme, entraîna les anthropologues sociaux dans un champ de lantanas, les ramena au village, les poussa jusqu'à la rivière¹... »

En organisant comme il le fait la co-présence d'indices contradictoires, le roman africain fait donc le choix de laisser son lecteur partagé quant à la réalité des phénomènes surnaturels. Cela est particulièrement visible dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Ce roman met en scène le *donsomana* de Koyaga, parole rituelle à fonction conjuratoire. Le président vient en effet de perdre le Coran ancien et l'aérolite, reliques ayant le pouvoir de garantir sa sécurité et de pérenniser son pouvoir. Il n'a alors d'autres choix que de se soumettre au *donsomana* s'il veut que les reliques lui réapparaissent. Or au terme de cette parole rituelle au cours de laquelle le dictateur est contraint de laisser le *sora* dire toute la vérité sur sa vie, les reliques ne se matérialisent pas. Deux interprétations sont alors possibles : le *donsomana* n'a pas le pouvoir conjuratoire qu'on lui prête, voire l'aérolite et le Coran ancien n'ont jamais existé ; le *sora* n'a pas eu le courage de dire toute la vérité et il faut reprendre le rituel. Le principe de la double lecture est d'ailleurs récurrent dans ce roman. On le retrouve par exemple dans la manière dont l'assassinat de Fricassa Santos est raconté par Koyaga :

« Du balcon du premier étage Koyaga suit le mouvement du tourbillon qui, brusquement, auprès d'une vieille voiture garée dans le jardin, s'évanouit, se dissipe. Le grand initié Fricassa Santos sort du vent et se découvre, déguisé en jardinier. Les non-initiés, par ignorance, douteront de cette version des faits. Ils prétendront qu'un passage existait entre la résidence du Président et l'enceinte de l'ambassade. Le président aurait, déguisé en jardinier, emprunté ce passage dans l'obscurité et se serait recroquevillé sur la banquette arrière de la voiture toute la nuit. Il serait sorti de la voiture Buick quand les grilles de l'ambassade se sont ouvertes. C'est évidemment une explication enfantine de blanc qui a besoin de rationalité pour comprendre². »

Il apparaît donc que le roman ne cherche nullement à résoudre une fois pour toute l'énigme de l'existence des initiés et de la réalité de leurs pouvoirs. Tout se passe

¹ Alain Mabanckou, *Mémoire d'un porc-épic*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2007, p. 145.

² Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, *op. cit.*, p. 93.

comme s'il se contentait de noter que cette énigme existe et de la rapporter selon une stratégie d'écriture qui n'est pas sans rappeler celle de l'hésitation fantastique. On peut alors se demander quelles peuvent bien être les fonctions de cette stratégie qu'il peut être permis d'identifier sous la terminologie d' « hésitation ésotérique ». De même que le recours à la farce dépasse le simple artifice littéraire pour se donner à lire comme étant une tentative visant à reproduire la réalité du politique, l'« hésitation ésotérique » ne participe-t-elle pas ici de l'inscription du roman africain dans le genre réaliste ?

L'ésotérisme comme insigne du pouvoir

Il est évident que les motifs de l'irrationnel sont une aubaine pour les auteurs africains qui peuvent y recourir d'autant plus librement que la réputation du continent les exempte de devoir en justifier l'usage. La mobilisation de ces motifs ne répond cependant pas au simple souci de gagner l'intérêt du lecteur. Bien au contraire, elle semble indispensable pour qui veut dire la réalité du politique en Afrique. Le lecteur remarque en effet que les initiés censés maîtriser les pouvoirs surnaturels occupent le plus souvent une place particulière dans la société. Koyaga comme Fricassa Santos sont des chefs d'Etats. Djigui Keita est roi de Soba. Dans *L'empreinte du renard*, Le Chat ne compte pas parmi les notables du pays dogon. En revanche, en tant que personne chargée de déchiffrer les messages laissés par les renards sur le sable, il est redouté dans la communauté. Quant au terrible Angoualima, il ne doit pas sa réputation à ses seules activités criminelles mais à la manière dont il les réalise :

« Il maîtrisait le *mpini*, cette capacité de se rendre invisible en récitant des formules insondables mêmes pour les charlatans et les sorciers du pays. Il possédait une herbe sèche qu'il brûlait. Celle-ci endormait les propriétaires des maisons qu'il "visitait" au milieu de la nuit. Il prenait alors son temps, s'asseyait, allumait la télévision, mettait la musique à fond, ouvrait le réfrigérateur, réchauffait la nourriture et mangeait tandis que ses victimes ronflaient comme des mobylettes aux tuyaux d'échappement endommagés¹. »

Ainsi à quelque niveau social que ce soit, le prestige et le pouvoir vont de pair avec la maîtrise de l'occulte. C'est cette maîtrise qui permet de maintenir ou de renverser l'ordre établi. Koyaga n'aurait pu renverser Fricassa Santos s'il n'avait été initié par un

¹ Alain Mabanckou, *African psycho*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2006, p. 63.

maître chasseur et bénéficié de la protection du Coran et de l'aérolite. D'ailleurs en même temps que ses reliques, c'est tout son charisme et la légitimité afférente qu'il semble avoir perdus. Tout se passe comme si sans eux, il se trouvait dans l'incapacité d'affronter son peuple et encore moins ses adversaires politiques. Ce sont sans doute des raisons similaires qui poussent Djigui Keita à se lever contre un projet de dispensaire, ce dernier risquant de battre en brèche sa réputation de grand guérisseur.

Les mésaventures de Grégoire Nakobomayo¹, ce criminel en herbe qui rêve d'égaliser la réputation du terrible Angoualima suffisent d'ailleurs à dire combien il est indispensable de pouvoir se réclamer de quelque capacité. La manière dont il planifie dans les moindres détails le meurtre de sa compagne, le fait qu'il recule l'échéance à maintes reprises, son état de nervosité contrastent largement avec l'assurance et la désinvolture propres à Angoualima :

« Mes mains enflent et me font mal. Tout à l'heure, il y a eu du sang qui coulait de mes narines. C'est la première fois que cela m'arrive. Je crois que c'est à cause de la nervosité. J'ai effleuré mon nez du revers de la main. Quand j'ai vu le sang sur ma peau, j'ai eu comme un sentiment de répulsion, une envie de vomir. Peut-être parce que c'était mon propre sang. Il était d'un rouge à la fois lourd et vif. Je me suis aussitôt étendu sur le canapé-lit pendant une dizaine de minutes avant d'aller me mouiller le visage². »

Assurément, le crime n'est pas chose aisée pour qui ne maîtrise pas le *mpini*. Autant dire que le projet social de Grégoire Nakobomayo qui consiste à se bâtir une réputation capable de lui gagner l'estime de son idole, est d'emblée voué à l'échec pour la simple raison qu'il ne dispose pas des mêmes armes.

*La grève des battu*³ apporte une autre preuve de la manière dont l'énigme de l'irrationnel intervient pour réguler la vie sociale. Il apparaît en effet que c'est elle qui confère aux mendiants l'influence indispensable pour espérer bénéficier des effets du système clientéliste. Dans ce système qui repose sur le principe des loyautés verticales la redistribution des ressources de la prédation ne touche que les personnes susceptibles de pouvoir par un moyen ou un autre rendre service, devenir les obligés de celui qui distribue. Or les mendiants disposent selon toute évidence de peu d'influence et peuvent de ce fait paraître inutiles sur le plan politique ou économique lorsqu'ils ne sont pas considérés comme gênants. Dans le roman d'Aminata Sow Fall, le pouvoir décide de les

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 193.

³ Aminata Sow Fall, *La grève des battu ou Les déchets humains*, [Nouvelles éditions africaines, 1979], Paris, Le serpent à plumes, 2001.

chasser de la ville. Lassés des traitements qu'ils subissent, les mendiants finissent par se retirer et décident de faire grève en refusant l'aumône. Or il se trouve que la pratique de l'aumône est sur le plan du rituel aussi importante que celle du sacrifice. C'est à travers l'aumône qu'on s'attire les faveurs des forces supérieures. Les mendiants se révèlent donc être les intermédiaires indispensables entre les êtres humains et les forces supérieures. C'est ce que Mour Ndiaye va apprendre à ses dépens. Ce directeur du Service de la salubrité publique, après avoir organisé avec succès la chasse aux mendiants, se prend à rêver de devenir vice-président. Les marabouts qu'il consulte lui prescrivent sacrifices et aumônes, sans lesquels ses ambitions ne sauraient se réaliser. Mour Ndiaye n'a alors d'autre choix que de supplier les mendiants de cesser la grève.

En imaginant cette histoire de la grève des mendiants, Aminata Sow Fall n'invite pas seulement à cesser de voir en ces derniers les rébuts de la société. Elle les inscrit pleinement dans le politique : « C'est sans rancune que Mour pense maintenant aux mendiants : "Au fond, ils ne méritent peut-être pas notre mépris... De toute façon on ne les méprise que quand on n'a pas besoin d'eux... Il faudra leur faire retrouver leur qualité de citoyens à part entière¹... ». Le terme de « citoyens » est on ne peut plus approprié dans la mesure où en acceptant l'aumône, les mendiants participent pleinement à la construction de la vie sociale dont ils canalisent les rêves et les ambitions. Ce faisant, leur statut d'intermédiaires entre les hommes et les forces supérieures, leur permet d'acquérir une marge de manœuvre qui leur confère quelque autorité et les sort définitivement du statut de déchets humains dans lequel d'aucuns voudraient les réduire.

On le voit le rapport à l'irrationnel participe pleinement du politique. Il n'y a d'ailleurs là rien d'étonnant : dans la mesure où l'irruption de l'irrationnel trouve son origine dans l'animisme, il procède du religieux. Et comme chacun sait, rien n'est plus politique que le religieux. Ce rapport au religieux laisse d'ailleurs apparaître une caractéristique essentielle de l'« hésitation ésotérique ». Il ne s'agit pas seulement ici, d'être partagé entre croire ou ne pas croire. Il faut encore lorsqu'on choisit de croire, accepter de se contenter de preuves rapportées, accepter de croire sans pouvoir vérifier. Autant dire que l'« hésitation ésotérique » emprunte au principe de la foi, ce qui accentue son caractère religieux.

¹ *Ibidem*, p. 160.

En définitive, les motifs de l'irrationnel loin d'enfermer l'Afrique dans un ailleurs de l'altérité, contribuent au contraire à l'inscrire dans le politique¹ ; la preuve en est qu'ils échouent à rompre le principe du libre arbitre.

Le libre arbitre conservé

Le rapport à l'irrationnel pourrait être compris comme étant de nature à enfermer l'Afrique dans l'immobilisme et la fatalité. Il apparaît en effet comme étant un des principaux marqueurs de la tradition. En outre l'action des forces supérieures qu'il suppose, paraît priver l'homme du contrôle de sa destinée. Cependant, ces hypothèses résistent difficilement à l'analyse.

La première d'entre elles repose sur une conception erronée qui consiste à voir dans les « sociétés traditionnelles² », des sociétés sans ruptures, fixées dans le temps autour d'un ensemble de règles et de fonctions immuables. Or Georges Balandier a démontré que cette conception ne se vérifie pas dans les faits. Cependant, ajoute-t-il, d'aucuns trouvent intérêts à la diffuser pour des raisons d'instrumentalisation politique. Le pouvoir a par exemple tout intérêt à recourir par souci de légitimité, à des institutions acceptées comme étant traditionnelles, ce qui ne l'empêchera pas d'en renouveler les fonctions. Georges Balandier parle à ce propos de traditionalisme formel³. Par ailleurs, l'auteur montre que l'instrumentalisation de l'idée de tradition peut dans certains cas prendre la forme d'une demande de modernité. Il cite l'exemple des paysans des Aurès qui, après l'indépendance algérienne, réactivent les traditions pour protester contre la

¹ Par ailleurs, pour revenir à la pratique de l'aumône, elle est une preuve que le rapport de l'Afrique à l'irrationnel n'a rien de fondamentalement particulier. En vérité l'aumône est partout régi par le même principe : celui qui donne attend en retour d'être récompensé par les forces transcendantes. C'est contre ce principe que s'élève le Dom Juan de Molière dans la scène du pauvre (acte III, scène 2). En donnant la pièce au pauvre non pas contre une prière, mais « pour l'amour de l'humanité », le personnage choisit de résoudre l'énigme, en se plaçant du côté de la rationalité. Pour lui, les prières ne peuvent être exaucées pour la simple raison que Dieu n'existe pas. Le pauvre perd donc sa fonction d'intermédiaire. Néanmoins Dom Juan juge qu'il reste un homme, raison pour laquelle il ne peut décemment le laisser dans le besoin. Cependant, le personnage de Molière prouve, comme malgré lui, la nécessité qu'il y a à conserver l'énigme. En effet, tant que les hommes ne seront pas capables du même raisonnement, les pauvres auront besoin pour survivre qu'ils croient au principe de l'aumône.

² La formulation est elle-même sujette à caution. Il en effet difficile de définir les critères à partir desquels une société peut être reconnue comme étant traditionnelle.

³ Georges Balandier, *Anthropologie politique*, [1967] Paris, PUF, 1984, p. 202-203.

lenteur du gouvernement à établir chez eux aussi un réseau administratif comme il l'a fait dans le reste du pays¹.

Les manifestations de la tradition sont donc dans les faits loin de correspondre à l'idée qui en est véhiculée et qui fixe les sociétés traditionnelles dans l'idéal et l'immobilisme. D'ailleurs le roman africain en règle général va dans le sens de l'analyse de Georges Balandier. Il est, contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture rapide, loin de porter sur ces sociétés, un regard essentiellement nostalgique. Bernard Mouralis le montre à propos de *L'enfant noir*² dans « Littératures africaines, oral, savoir³ ». Il rappelle que dans le onzième chapitre du roman, alors qu'il vit avec douleur la mort de son ami Check, le narrateur ne peut s'empêcher d'observer le corps de son ami, ni de crier son nom. Ce faisant, il viole « un double interdit » définissant par la même occasion « une fonction capitale de la littérature : dire explicitement ce qu'on a pas le droit de dire ou de faire⁴ ». Camara Laye aurait pu taire cet épisode lorsqu'il choisit de romancer sa vie, mais il ne le fait pas, laissant ainsi l'idée de transgression affaiblir celle du caractère immuable du monde traditionnel.

Dans le même ordre d'idée, le roman de Chinua Achebe malgré ce que son titre *Le monde s'effondre*⁵ peut suggérer, ne se contente pas de décrire avec regret un monde en train de disparaître. Il est évidemment possible d'interpréter le parcours de Nwoye qui renie les valeurs de son père et finit par embrasser la foi chrétienne comme étant une illustration des effets délétères de la pénétration coloniale sur le monde traditionnel. Il apparaît cependant que Okonkwo et son fils sont tout simplement pris dans un processus tout à fait classique : le conflit de génération. Nwoye lorsqu'il entre dans l'Eglise ne fait finalement que saisir une opportunité, cette dernière lui offrant la possibilité de pouvoir se libérer de l'emprise paternelle et d'accéder à l'indépendance.

L'Eglise présente en outre l'avantage de lui offrir un système de pensée, un imaginaire qui contrastent avec ceux proposés par la cellule familiale et plus largement le village. Sur ce point, il est intéressant de noter que le rejet de l'imaginaire traditionnel intervient chez le jeune garçon bien avant l'arrivée de la mission chrétienne. Sa révolte n'est donc pas induite par la propagande des prêtres. Elle intervient en réaction contre

¹ *Ibidem*, p. 204.

² Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

³ Bernard Mouralis, « Littératures africaines, oral, savoir », dans *L'illusion de l'altérité : Etudes de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 215-245.

⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁵ Chinua Achebe, *Things fall apart*, 1958 ; *Le monde s'effondre*, trad. Michel Ligny, Dakar, Paris, Présence africaine, 1972.

un mode de vie qui ne convient pas à sa sensibilité. La première rupture intervient lorsque Nwoye découvre que les règles en vigueur dans le village demandent que « les jumeaux [soient] placés dans des pots d'argile et jetés loin dans la forêt¹ ». La rupture décisive se fait en réaction contre le meurtre rituel d'Ikemefuna. La victime est arrivée au village comme otage et gage de paix avec un village voisin. Il a des années durant été élevé dans la famille et a fini par prendre auprès de Nwoye, la place d'un frère. Or Okonkwo n'hésite pas à le tuer lorsque l'oracle l'exige, ce que Nwoye ne peut supporter :

« Dès que son père rentra, ce soir là, Nwoye sut qu'Ikemefuna avait été tué, et quelque chose sembla se briser en lui, comme une branche trop tendue qui claque soudain. Il ne pleura pas. Simplement il était défait². »

Dans un premier temps, c'est donc indépendamment de la présence coloniale que se jouent les rapports entre le père et le fils. D'ailleurs Okonkwo avait de son temps connu un conflit générationnel qui l'avait opposé à son père. Ce dernier allait déjà à l'encontre des croyances du village, puisqu'il rejetait l'idée selon laquelle la valeur d'un homme se mesurait à la qualité des ignames qu'il produit. Il se contenta d'une vie de pauvre sans s'inquiéter de la réputation de fainéant qu'il traînait dans le village. La fulgurante ascension sociale d'Okonkwo est donc une réaction contre la philosophie paternelle. Pour réaliser ses ambitions, le père de Nwoye s'est conformé à tous les rituels, a accepté toutes les règles et a tout mis en œuvre pour faire partie du cercle des initiés chargés de représenter les esprits ancestraux. Ainsi Okonkwo, figure de la tradition, est en définitive le fils et le père de figures de la transgression. Il apparaît ainsi que le monde traditionnel est sans cesse travaillé par des forces qui ébranlent ses bases et l'obligent à s'adapter aussi bien sur le plan strictement social – le père réagit contre le poids du regard social – que sur le plan religieux – le fils trouve intolérable le tribut réclamé par les forces supérieures.

On peut en conclure que le monde tel qu'il évolue avec la pénétration coloniale n'obéit pas à une économie de l'effondrement mais de la transformation, chose qu'il a toujours faite. Okonkwo et Nwoye ne font finalement que réagir face à des situations qui ne leur conviennent pas, seuls les armes qu'ils utilisent dans leurs combats respectifs diffèrent. La conversion de Nwoye n'est que le résultat de l'échec de son père

¹ Chinua Achebe, *Le monde s'effondre*, op. cit., p. 78.

² *Ibidem*, p. 77.

à comprendre sa sensibilité, à comprendre que la place d'honneur occupée par la famille au sein du village ne suffit pas à le satisfaire. Le lecteur constate d'ailleurs que les premiers à se convertir sont justement ceux que la société n'a pas su intégrer :

« Cette semaine là, ils gagnèrent une poignée de convertis de plus. Et pour la première fois, ils eurent une femme. Son nom était Nneka, l'épouse d'Amadi qui était un fermier prospère. Elle était dans un état de grossesse avancée. Nnéka avait été grosse quatre fois déjà, et quatre fois elle avait donné le jour à des enfants. Mais chaque fois elle avait eu des jumeaux, et on les avait immédiatement jetés. Son mari et la famille de celui-ci commençaient déjà à critiquer sévèrement une telle femme, et ne furent pas troublés outre mesure quand ils apprirent qu'elle s'était enfuie pour aller rejoindre les chrétiens. C'était un bon débarras¹. »

La société portait donc elle-même les germes qui allaient accélérer le processus de transformation. Elle ne fait d'ailleurs là que confirmer le fait que les sociétés africaines sont comme toute société, prises entre grandeur et inconsistance. Ce balancement est par exemple efficacement exprimé dans la description que Tierno Monénembo donne du roi Fargnitéré :

« Croyez moi cet instant n'avait rien d'ordinaire. Tout était insufflé de surnaturel. Sur son cheval, le roi projetait un rayonnement de dieu solaire, un magnétisme de messie. [...] Le sabre dans la main du roi devenait toupie, ne s'arrêtait plus de tourner, de retourner et d'effectuer mille acrobaties. [...] Elle [l'arme] dessinait en l'air des figures cabalistiques : cercles maléfiques, losanges et sortilèges, ellipses de paroles sacrées, polygones totémiques, triangles de gri-gri séculaires [...] Elle rasait la plaine, tranchait l'herbe et confectionnaient de gigantesques gerbes. Sa lame virait de l'argent à l'or, du cuivre à l'ivoire². »

Dans cet extrait la grandeur, la noblesse sont présentes dans le caractère épique de la description. En revanche au point de vue de l'action, le sabre semble ne rien faire d'autre que brasser de l'air et couper de l'herbe. Le procédé présente en outre l'avantage de suggérer que l'arme, toute chargée de forces surnaturelles qu'elle est, ne peut rien d'elle-même. Son efficacité dépend de l'habileté du roi à la manier. D'ailleurs ce dernier n'est pas seul à maîtriser ce type de pouvoir. Son demi-frère qui a rejoint les forces coloniales en connaît également les secrets. Le rapport des forces surnaturelles ainsi équilibré, l'issue de la bataille ne peut que dépendre des capacités propres aux combattants.

¹ Chinua Achebe, *Le monde s'effondre*, op. cit., p. 182.

² Tierno Monénembo, *Les écailles du ciel*, op. cit., p. 56-57.

L'irruption de l'irrationnel ne suffit donc pas à elle seule à décider d'une destinée. Il appartient en dernier ressort aux protagonistes de décider de la direction à prendre. Le lecteur devine par exemple que l'avenir politique de Koyaga n'est pas seulement fonction de la réussite effective du *donsomana*. Il se peut qu'il dépende surtout de l'habileté du Président à communiquer sur ce point. D'autre part, le lecteur se souviendra que Koyaga s'est retrouvé en situation d'illégitimité après avoir commis une erreur de stratégie : il s'est fait passer pour mort de manière à pouvoir, de l'observation du comportement de chacun, débusquer ses adversaires politiques. Il n'a pas réalisé que son absence prolongée provoquerait l'embrassement du pays. Ce sont donc ses choix inconsidérés qui, plus que la disparition des reliques provoquent son inconfort politique.

Le cas de Wangrin laisse entrevoir un processus similaire. Comme le démontre Bernard Mouralis¹, le déclin de l'interprète commence après que ce dernier cesse de respecter les contrats passés avec des forces supérieures. Il perd sa pierre d'alliance, il écrase le python sacré... Le lecteur pourrait alors voir là, la preuve que les Africains croient et sont soumis à l'action de forces supérieures qui déterminent de ce fait leurs destinées:

« Mais à procéder ainsi, je crois qu'on passerait à côté d'un aspect non moins essentiel du récit d'Hampâté Bâ, car le point central de ce texte réside justement dans la façon dont l'auteur réussit à montrer que son héros est libre et qu'il existe une dialectique de la liberté et du destin qui va au-delà de la distinction qu'on établit habituellement entre l'Afrique et l'Europe.

En effet, rien n'obligeait Wangrin à se montrer méprisant avec le géomancien Haoussa ni, non plus, à décider qu'il lui fallait abattre son rival Romo. Aucune force supérieure ne l'a contraint à "perdre" la pierre d'alliance². »

Autant dire que somme toute, l'Afrique reste dans – et non pas en dépit de – son rapport à l'irrationnel, une terre du libre arbitre.

En déconstruisant un certain nombre d'idées reçues qui peuvent circuler à propos de l'Afrique et qui sont de nature à rejeter ce continent dans une altérité radicale, le roman, secondé en cela par une partie de l'écriture scientifique, l'inscrit une fois pour toute dans l'histoire et le politique. Il montre en effet que les marques qui passent pour être celles de l'ailleurs sont justement celles qui disent l'appartenance de l'Afrique au monde. La théâtralisation du politique qui consiste en la mise en avant des signes extérieurs de la puissance, le recours à une politique de l'irrationnel sont autant de

¹ Bernard Mouralis, « Littérature et philosophie en Afrique : les enjeux d'une critique », dans *L'illusion de l'altérité*, op. cit., p. 453-465.

² *Ibidem*, p. 462.

preuves que les acteurs africains sont des acteurs à part entière. D'ailleurs, comme le rappelle l'exemple de l'aumône, ces pratiques ne sont en règle générale, pas exclusives à l'Afrique¹.

Cependant si le roman s'acharne à faire la preuve de l'inscription de l'Afrique dans l'histoire et le politique, son propos ne consiste pas seulement à sortir le continent de la marge du monde. Le roman invite également à prendre la pleine mesure de la conséquence qui en découle : dès lors que l'Afrique choisit sa trajectoire et ne se contente pas de la subir, elle ne peut ignorer la question de sa responsabilité. Or paradoxalement, la manière dont cette question de la responsabilité africaine est posée laisse perplexe. Tout se passe en effet comme si tout le travail fournit en amont par le roman – mais également une partie de l'écriture scientifique – était rarement pris en compte. L'interrogation des responsabilités africaines se réalise encore bien souvent sous le signe de l'altérité.

B) Responsabilité africaine et paradigme de l'altérité

1) Les effets du paradigme de l'altérité

La nature des propos des ouvrages de Stephen Smith² et Anne-Cécile Robert³, ainsi que la manière dont ils ont été réceptionnés, témoignent du paradoxe qui caractérise la responsabilité africaine lorsqu'elle est prise comme objet d'étude. Ces ouvrages qui traitent en fin de compte d'un même objet, la situation de sous-développement de l'Afrique, tiennent en effet des discours qui laissent perplexes tant ils sont contradictoires. Stephen Smith parle d'un continent sur la voie du suicide alors que Anne-Cécile Robert voit dans l'Afrique, un modèle à suivre pour l'Occident.

¹ A propos de la théâtralisation du politique, les travaux de Roger-Gérard Schwartzberg sur L'Etat spectacle montrent qu'il ne s'agit pas davantage d'une pratique exclusive à l'Afrique : Roger-Gérard Schwartzberg, *L'Etat spectacle*, Paris, Flammarion, 1977 et *L'Etat spectacle 2: Politique, casting et médias*, Paris, Plon, 2009.

² Stephen Smith, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Calmann-Lévy, 2003.

³ Anne-Cécile Robert, *L'Afrique au secours de l'Occident*, [2004], Les Editions de l'Atelier / Les Editions Ouvrières, 2006.

A propos d'une Afrique qui se suicide et sauve l'Occident

Négrologie annonce le suicide de l'Afrique du fait des choix ou plutôt de l'absence de choix stratégiques des Africains. Anne-Cécile Robert, quant à elle, semble voir en Afrique la réalisation d'une voie singulière qui promet d'être au final productrice de conditions de vie acceptables, mais également d'ouvrir pour le monde une porte de sortie inespérée qui saura pour le coup, le sauver du suicide vers lequel le pousse la course occidentale au développement. Les deux approches semblent donc s'appuyer sur une même hypothèse, celle de la singularité de la voie africaine. Cependant les interprétations divergent. Pour Stephen Smith cette voie, non seulement est la cause principale du marasme économique de l'Afrique, mais, dans la mesure où les Africains persistent à la suivre et refusent toute critique, elle finira par les mener au suicide. Le titre de l'ouvrage ne saurait en ce sens être plus explicite : la négrologie est définie comme étant le « supplément d'autodamnation que l'Afrique mêle à ses handicaps historiques, aux fléaux naturels et aux injustices de l'ordre international¹ ». Stephen Smith renvoie ici à la tendance des Africains à l'immobilisme, à la manière dont ils refusent de se remettre en cause préférant se dédouaner derrière le paradigme du joug et mettre tous leurs problèmes sur le compte de l'esclavage, du colonialisme, du néocolonialisme... Il pointe également du doigt le penchant africain à s'automutiler, à s'autodétruire, à valider la logique des guerres civiles. L'Afrique serait pour reprendre le titre du sixième chapitre, « le paradis de la cruauté² ». Ce chapitre revient sur les guerres civiles qui ont déchiré le Liberia, le Congo, ainsi que sur le génocide rwandais et insiste sur la sauvagerie des belligérants et génocidaires. Et que dire de la manière dont Thabo Mbeki et son équipe ont pris en charge le sida en Afrique du Sud :

« En janvier 2003, rien n'était encore plus urgent à ses yeux [Manto Tshabalala-Msimang, ministre de la Santé] que de convier à une réunion des ministres de la Santé de l'Afrique australe un expert pour le moins controversé, Robert Giraldo, qui y a soutenu que la transmission du sida par le VIH n'était qu'un "mythe". Au printemps 2003 Manto Tshabalala-Msimang se bornait encore à conseiller aux malades une recette combinant huile d'olive, ail et pommes de terre³... »

Ce ne sont pas, d'après Stephen Smith, tant les problèmes que rencontre l'Afrique qui sont inquiétants, mais la manière dont le continent les catalyse volontairement dans une

¹ Stephen Smith, *op. cit.*, p. 201.

² *Ibidem*, p. 219.

³ *Ibidem*, p. 206-207.

logique qu'il qualifie de suicidaire. De fait l'auteur avance que si l'Afrique venait à adopter un attitude plus volontaire et moins complaisante, elle serait à même de pouvoir surmonter ses problèmes :

« Si l'on "remplaçait" la population – à peu près équivalente – du Nigeria pétrolier par celle du Japon pauvre, ou celle de la République Démocratique du Congo par celle de la France, il n'y aurait plus guère de souci à se faire pour l'avenir ni du "géant de l'Afrique noire" ni de l'ex-Zaïre. De même, si 6 millions d'Israéliens pouvaient, par un échange standard démographique, prendre la place des Tchadiens à peine plus nombreux, le Tibesti fleurirait et une Mésopotamie africaine naîtrait sur les terres fertiles entre le Logone et le Chari¹. »

Autant dire que l'Afrique se résigne au suicide – ou plutôt s'y complaît – là où d'autres se seraient battus pour changer la donne. Stephen Smith l'invite alors à sortir de sa singularité pour adopter la voie occidentale du développement. Or c'est justement cette voie qu'un auteur comme Anne-Cécile Robert récuse, et contre laquelle elle cite l'Afrique en modèle à suivre.

La thèse qu'elle défend est pour le moins surprenante pour ne pas dire déconcertante tant les prémisses de sa réflexion semblent en contradiction avec ses conclusions. Contrairement à ce que le titre – *L'Afrique au secours de l'Occident* – pourrait laisser croire, il ne s'agit pas d'un ouvrage entièrement dithyrambique. Il est au contraire à certains égards très critique envers l'Afrique. De fait le lecteur peut y retrouver certains des arguments défendus par Stephen Smith portant sur le dysfonctionnement de l'Afrique :

« La conception patrimoniale adoptée par certains leaders africains a en outre discrédité la forme postcoloniale de bien public. Cette absence de notion postcoloniale de bien public s'illustre de manière triviale, par exemple, au travers de la saleté des rues : l'absence des moyens n'est pas la seule explication ; le fait que personne ne s'en sente responsable joue aussi². »

Anne-Cécile Robert ne semble pas non plus en désaccord avec l'argument qui voudrait que l'Afrique ne joue guère de rôle actif dans le processus de la mondialisation. Elle reprend ainsi à son compte la vision de Ki-Zerbo pour lequel il y a des mondialiseurs, les Etats-Unis par exemple, et des mondialisés dont les pays africains³. Il ne serait d'ailleurs pas exagéré d'écrire que sur les trois chapitres que compte l'ouvrage, les deux premiers reviennent sur les dysfonctionnements de l'Afrique. Ces derniers seront

¹ *Ibidem*, p. 49.

² Anne-Cécile Robert, *op. cit.*, p. 59-60.

³ Voir Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2003, p. 22.

cependant interprétés comme étant la marque de la résistance que l'Afrique oppose au modèle occidental, comme étant le lieu de la prise de conscience des insuffisances de ce modèle :

« Les critiques de l'impérialisme, du capitalisme et du développement éclairent d'un jour nouveau la fameuse question du "retard" de l'Afrique. La misère et les pathologies qui affectent le continent ne sont pas nécessairement le produit d'un retard.

[...]

En outre, la question plus large de la sauvegarde des patrimoines culturels dans une perspective non pas muséologique mais de dynamisme social et économique se pose particulièrement à un continent qui subit un décervelage historique. La culture devient alors un vecteur de résistance à la mondialisation libérale et à la prédation capitaliste.

L'Afrique n'apporte pas de solutions à ces problèmes ni même de réponse à ces questions de fond. En revanche, sa situation permet de se les poser avec davantage de clarté et de les prendre à bras le corps¹. »

Anne-Cécile Robert n'hésite donc pas à demander à l'Afrique d'endosser et de se figer dans la figure du sacrifié. Elle la confine dans le rôle peu enviable qui consiste à se laisser « décerveler » dans le but de mieux établir l'inconséquence du système occidental. L'auteur n'ignore pourtant pas que la voie africaine qu'elle suppose vectrice de résistances, n'est pas sans présenter des faiblesses. Si elle rappelle qu'il est nécessaire de distinguer corruption et logique clientéliste, elle ne cache pas que cette logique est aujourd'hui pervertie, le pouvoir se dispensant volontiers dès qu'il le peut, du rôle de redistribution qui est le sien. Si elle vante les mérites de l'informel en économie, elle convient que ce système s'appuie aussi sur l'exploitation des plus faibles, les enfants notamment et occasionne un manque à gagner en termes d'impôts². Le lecteur ne peut alors qu'être étonné des conclusions auxquelles elle aboutit. Il ne peut non plus manquer de relever une certaine parenté entre cette approche et celle du relativisme culturel, à cela près qu'il s'agit ici davantage du domaine économique que civilisationnel.

Il y a donc à la fois chez Stephen Smith et chez Anne-Cécile Robert une démarche déconcertante. L'un conclut à un engagement du continent vers une démarche suicidaire alors même qu'il adhère parallèlement aux énoncés du paradigme du joug et dénonce la mauvaise foi avec laquelle les bailleurs de fonds octroient les aides à l'Afrique. Il note par exemple que les subventions du coton privent ce continent d'un revenu de droit³. L'autre avance que l'Afrique, grâce aux problèmes qu'elle connaît et à

¹ Anne-Cécile Robert, *op. cit.*, p. 180-182.

² Voir notamment les pages 57 et 142 de l'ouvrage.

³ Stephen Smith, *op. cit.*, p. 61.

la manière dont elle les « résout » sera amenée à sauver le monde. La question se pose alors de savoir comment un même objet – la situation et le devenir africains – peut appeler des interprétations non seulement opposées, mais encore toutes deux déconcertantes. Les éléments de réponse se trouvent sans doute dans les motivations des auteurs.

Des lectures épidermiques

Stephen Smith et Anne-Cécile Robert admettent volontiers écrire par réaction. Dès l'avant-propos, Stephen Smith invite à « cesser de travestir les réalités de l'Afrique en mêlant ce qui serait souhaitable à ce qui existe¹ ». Dans son introduction, Anne-Cécile Robert établit une liste des regards qui sont d'après elle habituellement portés sur l'Afrique, l'objectif étant de les rejeter les uns après les autres. Les deux auteurs entendent donc réagir contre un certain nombre d'idées reçues et dire l'Afrique dans sa vérité. Cependant leurs travaux échappent difficilement au principe du miroir qui bien souvent caractérise les écritures de la réaction. Et en effet, il apparaît que ces auteurs, chacun à sa manière inverse les perspectives sans nécessairement déconstruire les fondements. Stephen Smith n'hésite pas, contre les discours qui mettent le paradigme du joug en avant dès lors qu'il s'agit d'expliquer le sous-développement en Afrique, à pointer de manière très crue les travers propres aux Africains. A l'inverse, contre les discours qui à l'instar de celui de Stephen Smith, prophétisent la décomposition de l'Afrique du fait de son incapacité à gérer ses problèmes, Anne-Cécile Robert laisse entendre que le continent est sur la bonne voie, mieux, ce sont les pays dits développés qui s'engagent sur la mauvaise pente. Le lecteur constate cependant que les deux auteurs sont pareillement motivés par un certain amour pour l'Afrique. C'est la raison pour laquelle Stephen Smith refuse de tenir, un discours « gentil² », dans le sens paternaliste et que Anne-Cécile Robert estime devoir réagir contre l'idée trop méprisante d'un continent en perdition. Ce faisant, les deux auteurs s'inscrivent dans un rapport particulier à l'Afrique, un rapport qu'ils partagent avec bon nombre d'observateurs et qui fait de ce continent non un objet scientifique, mais un objet

¹ *Ibidem*, p. 11.

² Stephen Smith, *op. cit.*, p. 230.

affectif. La conséquence est que tout discours qui se donne pour objectif de dire l’Afrique, prend les apparences d’une profession de foi. La quatrième de couverture d’un livre comme *Besoin d’Afrique*, peut ainsi donner à lire « Afrique parce que nous l’aimons¹ ».

Ce rapport affectif à l’Afrique n’est pas sans effets. Achille Mbembe a montré comment il informe les écritures africaines de soi et les conduit à remplacer des discours occidentaux jugés par trop fabulateurs par des discours qui pour être « authentiquement africains » ne reposent pas moins sur des fables². Justement les comportements de Stephen Smith et Anne-Cécile Robert donnent l’impression que ces écritures africaines de soi ont acquis une certaine influence sur les écritures qui prennent l’Afrique pour objet. Tout se passe en effet comme si les principes relevés par Achille Mbembe étaient devenus le critère de jugement de tout discours tenu sur l’Afrique et comme si les différents auteurs et lecteurs en avaient conscience et en tenaient compte. Il en résulte que l’Afrique semble soumise à une lecture épidermique surtout lorsqu’il est question de responsabilité. Une lecture épidermique, non pas obligatoirement dans un sens essentialiste, mais dans le sens où les considérations affectives – qu’elles soient instrumentalisées ou non – prévalent. De nombreuses conséquences en découlent.

En premier lieu, les discours sur l’Afrique ne sont pas lus comme n’importe quels autres, mais justement comme des discours sur l’objet émotionnel qu’est l’Afrique. Tout se passe comme si l’attention était en priorité portée non sur la pertinence des arguments développés mais sur la nature de leur coloration. Bref, on cherche à déceler dans quel camp se situe l’auteur, dans quelle mesure il respecte et aime l’Afrique. Pareille attitude ne peut qu’entraîner des dérives, et dans la production du discours, et dans sa réception. Il suffit de considérer *Négrologie* et la réponse que lui ont consacrée Boubacar Boris Diop, Odile Tobner et Jean-François Verschave³ pour s’en convaincre. Nul ne contestera que le livre de Stephen Smith méritait réponse. Cependant l’intérêt scientifique de *Négrophobie* reste à démontrer. On aurait été en droit d’attendre davantage de rigueur d’un livre qui se propose de déconstruire l’argumentaire de Stephen Smith. Or s’il est vrai que Stephen Smith lui-même use et abuse parfois des raccourcis, lui répondre par d’autres raccourcis est-il une solution :

¹ Eric Fottorino, Christophe Guillemin, Erik Orsena, *Besoin d’Afrique*, Paris, Fayard, 1992.

² Achille Mbembe, *A propos des écritures africaines de soi*, art. cit.

³ Boubacar Boris Diop, Odile Tobner et Jean-François Verschave, *Négrophobie*, Paris, Les Arènes, 2005.

« "Sur l'île de Gorée, l'émotion est la chose la mieux partagée", commente Catherine Clément, qui a consacré un livre – *Afrique esclave* – à Gorée. Imaginerait-on l'écrivain-philosophe, nullement dupe, aussi indulgente si elle avait découvert pareille supercherie sur un lieu de mémoire de la Shoa (sic)¹ ? »

« D'abord, il est certain que Catherine Clément, par respect pour la souffrance suffisamment attestée, des victimes de la Shoah, ne se serait pas abaissée à chicaner ce genre de détail, incommensurable à ce qu'il est chargé d'évoquer. Ensuite, à supposer qu'elle ait eu l'esprit d'un Smith, elle en aurait été punie par des commandos saccageant les librairies qui présenteraient son livre, pour lui inculquer le respect des victimes. Quand les Africains auront compris cela, il ne s'écrira plus de livre comme celui de Smith². »

La stratégie adoptée par les auteurs de *Négrophobie* n'est pas sans rappeler celle d'un Théophile Obenga critiquant les africanistes. Stephen Smith est purement et simplement assimilé à un raciste, à un négationniste de la trempe de Bernard Lugan³. Cette assimilation qui repose sur le sentiment que Stephen Smith non plus, ne « respecte » pas l'Afrique, joue dangereusement avec les frontières. Les accusations de racisme et de négationnisme ont trop de signification pour qu'il soit permis de les porter à la légère. Les auteurs de *Négrophobie* eurent sans doute gagné – et le lecteur avec eux – à s'employer à une déconstruction rigoureuse de *Négrologie* capable d'en souligner la portée et les limites ; à s'obliger à une lecture qui ne laisse pas la colère l'emporter sur l'esprit scientifique.

A un autre niveau les lectures épidermiques prennent le risque d'amoindrir la portée de tout le travail effectué par le roman sur l'inscription de l'Afrique dans l'histoire et le politique et donc sur la nécessité qu'il y a à considérer ce continent dans toute sa responsabilité. Une bonne partie des textes sur l'Afrique semblent en effet ignorer l'apport du roman sur ce point. Anne-Cécile Robert peut ainsi en 2004, tenir encore un discours qui, en enfermant l'Afrique dans l'immobilité d'un temps cyclique, la fige et la sort de l'histoire :

« La conception du temps joue certainement ici un rôle. En Afrique, c'est une conception cyclique ou circulaire du temps qui prévaut contrairement au temps linéaire occidental. L'instant présent est le seul qui compte et on ne se projette pas dans l'avenir. D'où l'importance d'être en harmonie avec l'environnement et l'entourage. Une anecdote célèbre résume cette vision : un guerrier massaï, fait prisonnier par les colonisateurs anglais fut enfermé dans un cachot. Il fini par mourir de peur et de désespoir car il se voyait, pour toujours, dans cet état⁴. »

¹ Stephen Smith, *op. cit.*, p. 88.

² Boubacar Boris Diop, Odile Tobner et Jean-François Verschave, *op. cit.*, p. 32.

³ Il peut également être intéressant de lire : Jean-Pierre Chrétien (dossier coordonné par), « Misère de l'afro pessimisme » *Afrique et histoire*, 2005-1 (vol 3), p. 183-211.

Le dossier est également disponible en ligne sur

< <http://www.cairn.info/revue-afrique-et-histoire-2005-1-page-183.htm> >. Référence du 10-07-2006.

⁴ Anne-Cécile Robert, *op. cit.*, p. 150.

Par ailleurs, cet argument d'un temps cyclique en Afrique, montre bien que les lectures épidermiques finissent par ramener l'Afrique dans la figure de l'altérité. Là-bas, rien, le temps y compris, ne se déroulerait comme ailleurs, surtout pas comme en Occident. La lecture de l'Afrique fonctionne alors essentiellement sur des oppositions dont nul ne cherche à vérifier la validité¹ : l'individualisme supposé de l'Occident contre le sens du partage supposé de l'Afrique, la modernité contre la tradition, Bill Gates contre Docteur Mobylette²...

La mise en avant du paradigme de l'altérité peut faire sourire lorsqu'il est question d'anecdotes de la dimension de celle de Docteur Mobylette. Il n'en reste pas moins que le recours à ce paradigme empêche de voir ce que l'Afrique a vraiment à dire. Les conséquences sont autrement plus inquiétantes lorsqu'il est question de responsabilités. Sous l'effet combiné des considérations affectives et du paradigme de l'altérité, l'Afrique a tendance à apparaître sous les traits de l'éternelle victime. Au-delà du fait que l'argument apporte un prétexte commode à qui veut déresponsabiliser les Africains, il prend le risque d'informer profondément leur être au monde. En l'occurrence, il peut nourrir l'idée selon laquelle, ce qui arrive aux Africains, ne pouvait arriver qu'à eux seuls, justement parce qu'ils sont autres. Pourtant sur ce point également l'apport du roman et plus largement de l'écriture fictionnelle, mériterait d'être davantage pris en compte.

2) Lieux communs

La notion de « lieux communs » telle que Edouard Glissant la propose, est particulièrement intéressante en cela qu'elle libère la pensée de l'emprise du territoire :

« Il m'est arrivé quelques fois de me dire : Ce que tu as trouvé, est génial! Personne n'a jamais pensé à ça. [...] Et quelques jours plus tard, dans un journal italien ou brésilien ou des Etats-Unis ou du Mexique, je trouve exactement la même idée sous une forme différente. C'est ce que j'appelle des lieux communs³. »

¹ Sur le sujet d'une lecture de l'Afrique essentiellement basée sur le paradigme de l'altérité, voir Bernard Mouralis, *L'illusion de l'altérité: études de littérature africaine*, Honoré Champion, 2007.

² Voir l'anecdote rapportée à la page 18 de *Besoin d'Afrique* (Eric Fottorino et al., *op. cit.*)

Docteur Mobylette, mécanicien, choisit de ne travailler chaque jour que le temps nécessaire pour gagner les 2000 F CFA qu'il estime suffisant pour sa famille et de laisser ensuite un frère exploiter l'atelier. Il se voit proposer par des spécialistes du développement, la possibilité de remplacer son affaire par une véritable entreprise. Il refuse, prétextant que cela reviendrait à léser son frère.

L'histoire ne dit pas ce qu'il fait les jours où il ne parvient pas à gagner les 2000 F CFA nécessaires.

³ Claude Couffon, *Visite à Edouard Glissant*, Paris, Editions Caractères, 2001, p. 33.

Il n'existe donc pas, selon la vision glissantienne, de pensée exclusive à un coin du monde, encore moins à une communauté. Une même pensée est au contraire susceptible de germer dans des esprits qu'en apparence rien ne rapproche. On peut supposer que ces esprits réfléchissent à partir d'expériences similaires, d'où l'hypothèse qu'il n'y a pas davantage de vécus exclusifs à un territoire. Ce qui arrive à un groupe défini d'individus peut parfaitement arriver aussi à un groupe qu'en apparence tout oppose. A partir de là, il est possible d'envisager d'étendre la compréhension de la notion glissantienne de « lieux communs » du domaine de la pensée vers celui des expériences de vie. La littérature invite en tout cas à aller dans ce sens. Les rapports d'intertextualité mettent en effet en évidence toute une série de similitudes, de rapprochements insoupçonnés entre les vécus d'individus dont on pourrait croire que tout les sépare. Pour exemple, les parallèles qui se laissent lire entre le vécu de Diouana, domestique noire¹ et celui de Hilda, domestique blanche², justifient cette prise de liberté quant à la notion de « lieux communs ». Il en va de même de l'inversion des positions opérée par Bertène Juminer dans *La revanche de Bozambo*³ et Abdourahman Waberi dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*⁴.

Expérience de la déshumanisation : de *La Noire de...* à *Hilda*.

La noire de... raconte l'histoire de Diouana, une gouvernante qui travaille pour un couple d'expatriés français issus de la classe moyenne. Ces derniers quittent le Sénégal pour un temps et décident de l'emmener voir la France. Diouana s'aperçoit bien vite qu'on ne lui demande plus seulement de s'occuper des enfants. Toutes les tâches ménagères lui incombent. En revanche, l'occasion ne lui est pas donnée de découvrir la France comme elle s'y attendait. Elle se retrouve pour ainsi dire enfermée dans la villa du couple, sans contact avec le monde extérieur :

¹ Sembène, Ousmane, *La Noire de...*, dans *Voltaïque : La Noire de... : nouvelles*, Paris, Présence africaine, 1962.

Voir également la version filmée : Sembène, Ousmane, *La Noire de...*, 1966.

² Marie NDiaye, *Hilda*, Paris, Editions de minuit, 1999.

³ Juminer, Bertène, *La revanche de Bozambo*, Paris, Présence africaine, 1968.

⁴ Waberi, Abdourahman, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, Paris, JC Lattès, 2006.

Voir également le film de Sylvestre Amoussou, *Africa Paradis*, 2006.

« Elle se demandait où était la France ? Les belles villes qu'elle avait vues sur les écrans dans les salles de cinéma de Dakar ; les denrées rares, les foules compactes ? Le peuple de France se résumait à ces marmots malveillants, à Monsieur, Madame, et Mademoiselle qui lui étaient devenus étrangers. Le territoire du pays se limitait à la surface de la villa¹. »

Privée de ses droits les plus élémentaires, prise dans un processus de déshumanisation d'autant plus violent qu'il est insidieux – le couple tient à garder une image de respectabilité et évite de se montrer explicitement violent² ; Monsieur est à maints égards paternaliste –, Diouana dépérit lentement et finit par fuir dans le suicide.

Le sort de cette femme noire poussée au suicide par des patrons blancs qui l'exploitent et nient son humanité, peut être interprété comme étant une illustration des relations entre l'Occident et l'Afrique, un symbole de la condition des Noirs. Le caractère insidieux du rapport de domination invite particulièrement à adopter cette lecture. Au Sénégal, le couple se lance dans un véritable jeu de séduction dont l'objectif est de décider Diouana à les suivre en France :

« Pour 3000 francs C.F.A par mois, n'importe quelle jeune africaine la suivrait au bout de la terre. D'autre part, Madame, de temps en temps, plus particulièrement ces temps-ci, gratifiait Diouana de piécettes, de vieilles hardes, de chaussures non recommandables³. »

La qualité des présents désignés par des termes péjoratifs, suggère déjà qu'il ne s'agit pas de largesses, mais de calcul. D'ailleurs le lecteur apprend dans les pages précédentes que Diouana avait dû régler elle-même les frais liés à sa carte d'identité, engloutissant à cette occasion ses maigres économies. Le détail est d'importance pour peu qu'on se souvienne que la Métropole a toujours fait en sorte que ce soit les colonisés qui acquittent eux-mêmes les dépenses liées au système de domination. Le changement d'attitude des patrons une fois Diouana en France et mise en position de faiblesse, finit de filer la métaphore de l'exploitation des Noirs par les Blancs.

Cependant Diouana ne peut être résumée ici à son statut de femme noire, elle est aussi – et peut-être avant tout – la domestique, la bonne. C'est d'ailleurs ce qualificatif qui vient naturellement à Madame, lorsqu'elle est interrogée par les inspecteurs venus constater le suicide : « Et je me suis dit, c'est la bonne qui prend son bain. Je dis la

¹ Sembène Ousmane, *Voltaïque : La Noire de... : nouvelles*, [1962], Paris, Présence africaine, 1992, p. 177.

² Madame finit cependant par la renvoyer à la figure de l'indigène sale et menteuse, ce qui précipite la décision de suicide. La version filmée se montre en outre beaucoup plus explicite dans le processus de déshumanisation. On voit entre autres le couple acquiescer lorsque leurs amis demandent si Diouana ne se contente pas d'agir par instinct, comme le font les animaux.

³ Sembène Ousmane, *Voltaïque : La Noire de..., op. cit.*, p. 166.

"bonne", rectifia-t-elle, mais jamais on ne l'appelait que par son nom – Diouana¹ ». Ceci pris en compte, la nouvelle de Sembène Ousmane prend une toute autre dimension. Son inscription dans un rapport d'intertextualité avec l'ensemble des textes littéraires devient plus évidente. Le personnage de la bonne est en effet un personnage récurrent et significatif. Il suffit de penser à Cendrillon² ou encore à Cosette³ pour s'en convaincre. Ces exemples rappellent en outre que le personnage est souvent maltraité sinon déshumanisé.

La Noire de... échappe donc à l'enfermement dans une spécificité africaine pour s'inscrire dans un réseau de textes ayant en commun, le personnage de la bonne et l'expérience de déshumanisation qui lui est souvent associée ; réseau auquel appartient également *Hilda*.

La pièce de Marie NDiaye s'ouvre sur une conversation entre Mme Lemarchand, une bourgeoise, et Franck, ouvrier et mari d'Hilda. Mme Lemarchand fait part à Franck de son intention d'embaucher Hilda comme « femme de servitude⁴ ». Dès les premières pages, le malaise s'installe : Mme Lemarchand ne négocie pas, elle impose : « Je vois donc Hilda demain, neuf heures⁵ ». Les remarques de Franck sur l'indisponibilité éventuelle de sa femme qui doit également s'occuper de leurs enfants, passent pour lettre morte. Surtout la décision se prend sans que la principale concernée ne soit consultée. Le processus de déshumanisation va, au fil des actes de la pièce, se préciser. Le travail d'Hilda ne cesse de s'alourdir. Elle est tenue de tout faire, y compris de combler le vide émotionnel de sa patronne : « Alors voilà : je veux, Franck, que vous fassiez en sorte qu'Hilda se plie à ma sympathie⁶ ». Mme Lemarchand se mêle de régler la vie de sa domestique, y compris dans ses détails les plus intimes. Avant de l'engager, elle a mené une enquête inquisitoriale : « Je le savais [...] Je sais tout, qu'Hilda se rende compte que je sais à peu près tout⁷... ». Par la suite, elle ne supporte pas qu'Hilda puisse avoir une vie sexuelle et encore moins davantage d'enfants. Après avoir manœuvré pour endetter Franck, Mme Lemarchand interdit à Hilda de rentrer chez elle tant que son travail n'aura pas remboursé la somme due. Hilda, séquestrée pour ainsi dire, dépérit lentement. La déshumanisation est par ailleurs accentuée par le fait qu'à

¹ Sembène Ousmane, *Voltaïque : La Noire de...*, op. cit., p. 158.

² Personnage de conte populaire, voir notamment la version donnée par Charles Perrault.

³ Victor Hugo, *Les misérables*, [1862], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976.

⁴ Marie NDiaye, *Hilda*, op. cit., p. 11.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

aucun moment de la pièce, la parole n'est donnée à Hilda. Le personnage n'a donc jamais l'occasion de se dire lui-même et encore moins d'avoir prise sur le déroulement de sa vie.

Tout comme *La Noire de...*, *Hilda* pourrait être lue comme une allégorie de la condition des Noirs. L'origine de l'auteur d'une part, la présence de nombreuses références à l'esclavage de l'autre, peuvent donner l'impression d'autoriser une telle lecture. Cependant, Marie NDiaye est un auteur qui refuse l'étiquette d'écrivain africain. Le plus souvent, les intrigues de ses textes ne se déroulent pas dans des univers africains. Ainsi Hilda n'est pas noire et le cadre de la pièce est on ne peut plus français. En outre, ce serait aller trop vite en besogne que de voir dans les renvois à l'esclavage qui émaillent le texte, la preuve que l'auteur cherche à établir un parallèle entre l'histoire de son personnage et l'expérience historique des Africains. Le phénomène de l'esclavage déborde l'épisode de la traite négrière pour renvoyer à un processus beaucoup plus général qui consiste à nier les droits élémentaires d'un individu, à le priver de liberté, à l'exploiter sans le rémunérer. A partir de là, il peut être permis de penser que le propos de Marie NDiaye n'est pas seulement de dénoncer la traite atlantique. L'auteur se propose également de rappeler que le processus de déshumanisation est bien plus courant qu'il ne paraît. Il se rencontre partout et peut toucher tout un chacun, indifféremment des considérations liées à l'origine et à la couleur de peau. Le texte montre par la même occasion qu'il n'y a pas davantage de catégories réservées aux bourreaux qui peuvent aussi bien être des gens bien éduqués et de gauche comme le sont les Lemarchand.

Hilda rappelle donc, à propos, que la condition de domestique peut conduire à la déshumanisation indépendamment des origines de la personne concernée. Le rapport d'intertextualité que cette pièce entretient avec la nouvelle de Sembène Ousmane invite à voir en Diouana la bonne avant la femme noire. De ce point de vue, la couleur de peau du personnage apparaît davantage comme un motif plutôt que comme un thème déterminant. Or contrairement au thème qui est donné une fois pour toute et qui a la capacité de figer le sens, le motif est beaucoup plus mouvant et interchangeable. Dans *La Noire de...*, le motif de la couleur de la peau, de l'origine africaine intervient comme une entrée dans l'exotisme et comme un prétexte à la déshumanisation. Il n'est resté pas moins un motif, un prétexte justement. En tant que tel, il reste possible de l'investir autrement, de lui donner un tout autre sens, voire de le remplacer comme le fait Marie NDiaye. Dans sa pièce, c'est en effet un tout autre motif qui remplit les mêmes

fonctions. Le malheur d'Hilda ne vient pas de sa couleur de peau, mais de ce qu'elle s'appelle Hilda :

« Mais on m'a dit que votre femme est vaillante et qu'elle s'appelle Hilda ? Comment cela est-il possible ? Hilda. [...] Celle que nous avons jusqu'à présent s'appelle Monique. Et nous avons eu Françoise, Consuelo, Brigitte, Yvette, Françoise, Brigitte. Jamais, aucune de nos femmes ne s'est prénommée Hilda, jamais. Hilda. Voilà pourquoi je vous ai appelé avant tout autre¹... »

« Hilda, neuf heures, demain. Je suis bouleversée, Franck, par la venue de ce prénom d'Hilda demain chez moi². »

La consonance d'un prénom suffit donc à ouvrir à l'exotisme. Ce cas de figure suggère que finalement la nature du motif importe peu, ce qui compte c'est la manière dont il est investi, autrement dit ce qui l'active. Il faut donc chercher à voir au-delà du motif, les habitudes, les mœurs qui lui donnent sens. A cet égard les comportements de Mme Lemarchand et de Madame révèlent un certain nombre de parallèles sur lesquels il peut être intéressant de s'arrêter. Pour l'une comme pour l'autre, la bonne se doit de décharger de toutes les tâches domestiques, y compris des obligations maternelles. Mme Lemarchand avoue ainsi qu'il lui est tellement impossible de s'occuper de ses enfants qu'elle serait capable du pire sans la présence d'Hilda³. Madame n'est pas tentée par l'infanticide, mais elle ne supporte pas davantage de s'occuper de ses enfants⁴. La bonne doit également participer à la valorisation sociale de la maîtresse. La recherche de l'exotisme trouve là son explication. Une bonne exotique est source de contentement personnel dans la mesure où elle offre un miroir qui gomme ses propres défauts. Mme Lemarchand met tout en œuvre pour façonner Hilda à son image, alors que dans le même temps elle cherche à lui ressembler. Surtout, la bonne exotique apporte l'élément différenciateur, celui qui permet de se distinguer au milieu de ses collègues. Toutes les occasions sont bonnes pour montrer Hilda et Diouana et insister sur les caractères exotiques. Madame organise des dîners pendant lesquels il est demandé à Diouana de servir des plats africains et de se montrer. Monsieur et Madame peuvent alors se féliciter d'être ceux qui, fait rare, possèdent une domestique noire et en profiter pour étaler leurs aventures africaines. A ces occasions, Diouana prend les allures d'un trésor envié, d'une curiosité. Cela apparaît très bien dans le film lorsque l'un des invités se

¹ Marie NDiaye, *Hilda*, *op. cit.*, p. 7-8.

² *Ibidem*, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 67.

⁴ Sembène Ousmane, *Voltaïque : La Noire de...*, *op. cit.*, p. 166.

lève de table pour prélever sa part d'exotisme en embrassant Diouana. Mme Lemarchand exhibe pareillement Hilda :

« Hilda a un grain de beauté au creux de chaque genou, Franck. Je l'ai signalé à mes amis hier soir qui en ont été enchantés. Ils se sont levés de table tout spécialement pour aller se pencher derrière Hilda et contempler le creux de ses genoux. Hilda n'y voyait pas d'inconvénient. Hilda souriait, Franck. Elle se taisait et souriait immobile. Hilda est heureuse chez nous, elle est flattée et admirée¹. »

Le regard que ces dames portent sur leurs domestiques se révèle plein de contradictions². Ces dernières sont à la fois des bêtes de somme et des objets d'admiration, voire des modèles jaloués. Les deux dames tiennent à être libérées de tous travaux, mais dans le même temps elles soignent leurs images et veulent être aimées. En ce sens, il importe qu'elles n'apparaissent pas comme des esclavagistes. Elles résolvent la contradiction de la même manière, en donnant à leurs bonnes leurs vieux effets et en tenant un discours philanthropique. Lorsque devant les inspecteurs, Madame revient sur l'appellation de « bonne », elle laisse entendre que Diouana était considérée comme faisant partie de la famille. Quant à Mme Lemarchand, elle n'a de cesse de rappeler à Franck qu'elle est de gauche et qu'elle met tout en œuvre pour effacer les frontières sociales entre elle et Hilda.

On voit donc que sur de nombreux points, les deux maîtresses adoptent des comportements similaires, indépendamment du fait que leurs bonnes sont noire pour l'une et blanche pour l'autre. Dans les deux cas, les conséquences sont les mêmes à savoir la déshumanisation des domestiques. Cette donnée prise en compte, il devient difficile de continuer à considérer que ce qui est arrivé à Diouana est exceptionnel dans le sens où cela ne pouvait arriver qu'à une africaine. En fin de compte, elle a rencontré des épreuves que bien des domestiques sont amenés à traverser. Au-delà des considérations liées à la couleur de la peau, ce qui se joue ici, c'est la condition sociale, en l'occurrence le statut de bonne. Sembène Ousmane ne dit d'ailleurs pas autre chose lorsqu'il écrit : « Les reporters s'impatientaient. Le suicide d'une bonne – fut-elle Noire – ne peut figurer à la une. Ce n'est pas matière à sensation³ ». En revanche ces mêmes reporters se trompent lorsqu'ils rapportent le fait divers : « A Antibes, une Noire

¹ Marie NDiaye, *Hilda*, op. cit., p. 73-74.

² Sur ce point, Bernard Mouralis rapproche Mme Lemarchand de madame Bovary. Ce qu'il en dit pourrait cependant tout aussi bien s'appliquer à Madame. Voir Bernard Mouralis, « Variations sur *Hilda* de Marie NDiaye », dans *L'illusion de l'altérité*, op. cit., p. 597-607.

³ Sembène Ousmane, *Voltaïque : La Noire de...*, op. cit., p. 161.

nostalgique se tranche la gorge¹ ». Ce n'est pas le mal de l'Afrique qui a tué Diouana. Au contraire, elle est morte pour protester contre le fait d'avoir été considérée comme suffisamment autre – aussi bien du point de vue de son origine que de sa situation sociale – pour devoir se contenter de l'espace d'une villa, là où n'importe quel être issu de la bonne société aurait été invité à découvrir le pays. Le rapport d'intertextualité ne pouvait mieux démentir la pertinence du paradigme de l'altérité comme grille de lecture des rapports entre l'Afrique et l'Occident.

Quand l'Afrique domine le monde

Bertène Juminer et Abdourahman Waberi, respectivement dans *La revanche de Bozambo*² et *Aux Etats-Unis d'Afrique*³, proposent une inversion des rapports de force entre l'Occident et l'Afrique qui offre une autre illustration de ce principe des « lieux communs ». Ces romans donnent à voir une Afrique à l'apogée de sa puissance politique et économique qui domine un Occident sous-développé. Plus précisément, l'intrigue du roman de Bertène Juminer se déroule à Bantouville que les Gaulois avaient l'habitude d'appeler Paris avant la pénétration africaine. *La revanche de Bozambo* dépeint en effet la vie d'une capitale coloniale prise entre les stratégies de résistance des autochtones, les réponses des administrateurs coloniaux et bien d'autres luttes de pouvoir. C'est à travers les tranches de vie et les réflexions de Maya, cette Normande adoptée par un humanitaire qui l'élève à Asmara, capitale fédérale, que Abdourahman Waberi invite son lecteur à découvrir les Etats-Unis d'Afrique ; des Etats-Unis prospères, centre économique, politique et culturel, mais qui doivent faire face à l'immigration occidentale⁴.

Il est dans un premier temps frappant de constater que les deux auteurs recourent, chacun à sa manière, au principe de la symétrie. Ils imaginent des univers dans lesquels les marques de la puissance telles qu'elles existent dans le monde réel, sont africanisées tandis que les motifs censés dire le sous-développement et la position de dominé sont

¹ *Ibidem*, p. 184.

² Bertène Juminer, *La revanche de Bozambo*, *op. cit.*

³ Abdourahman Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, *op. cit.*

⁴ Cette question de l'immigration occupe une place centrale dans *Africa Paradis*. Le film décrit l'itinéraire d'un jeune couple de Français, qui partent clandestinement en Afrique dans l'espoir de trouver du travail.

occidentalisés. Madagascar devient le berceau de la conquête spatiale¹, Africola et PapeSy se livrent une concurrence acharnée², le monde entier s'extasie devant le sourire de Mouna Sylla³. La Gaule pré-coloniale est qualifiée de barbare⁴, la simple idée d'une Europe civilisée fait sourire⁵, les indigènes vivent à dix dans une pièce minuscule et les enfants doivent faire face à des responsabilités d'adultes⁶. Le principe de la symétrie régit jusqu'aux rapports que les différents personnages entretiennent les uns avec les autres. Les Noirs se montrent pour la plupart d'entre eux, méprisants, arrogants sinon brutaux et criminels à l'encontre des Blancs. Les préjugés ne se comptent plus. La femme blanche est réduite à un objet exotique chargé de réveiller les appétits africains.

Cette écriture qui repose sur le principe de la symétrie peut donner lieu à plusieurs interprétations. La description d'une Afrique qui non contente de ne pas être sous-développée domine le monde, peut laisser l'impression que Bertène Juminer et Abdourahman Waberi se donnent pour objectif de défendre le projet panafricaniste et, incidemment, de nourrir l'ego des Africains. Les romans suggèrent en effet très fortement que l'Afrique peut gagner en puissance pour peu que les Etats africains deviennent économiquement, culturellement et politiquement solidaires. A un autre niveau, l'inversion des positions peut être lue comme étant une manière habile de dénoncer les dérives de l'Occident. Cette lecture se justifie dans la mesure où les auteurs n'hésitent pas à mettre en scène des personnages très violents, que ce soit sur le plan verbal ou physique :

« Melchior Ouédraogo, un petit chérif de la police fédérale dans l'Etat du Burkina, s'est rendu célèbre pour son traitement expéditif de la question des migrants et du surpeuplement de nos prisons. Chaque jour, il jette dans un enclos de trois mètres sur trois, sous un soleil casse-pierres, deux brigands caucasiens, deux sans-culottes venus de Prague, de Trèves ou de Couimbra. Deux rêveurs d'Afrique en quête de manioc et d'eau fraîche. Le shérif Ouedraogo promet la vie sauve à celui qui aura tué l'autre au crépuscule⁷. »

Cette violence organisée à l'encontre des Blancs par des Noirs peut être comprise comme étant une manière d'inviter le lecteur Blanc à ressentir au plus profond de sa chair, le caractère inhumain de la domination occidentale. L'objectif serait alors de rendre le processus de culpabilisation plus efficace.

¹ Abdourahman Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, *op. cit.*, p. 15.

² *Ibidem*, p. 46.

³ *Ibidem*, p. 131.

⁴ Bertène Juminer, *La revanche de Bozambo*, *op. cit.*, p. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁷ Abdourahman Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, *op. cit.*, p. 43-44.

Il n'est cependant pas certain que les lectures qui mettent en avant le projet panafricaniste et la volonté d'appeler à la culpabilité des Occidentaux soient les plus pertinentes. Comme il a été vu, le roman africain ne s'est jamais tout à fait contenté de pointer la responsabilité occidentale, et encore moins de flatter l'ego des Africains. Abdourahman Waberi le confirme d'ailleurs :

« Afrik.com : Une Afrique riche, prospère et moderne, un Occident pauvre et sous-développé. N'est-ce pas une revanche virtuelle ?

Abdourahman Waberi : Ce n'était pas vraiment mon intention, je suis humaniste et non afrocentriste. On peut clairement l'observer dans le livre car les Etats-Unis d'Afrique ne sont pas meilleurs, pas plus vertueux que le monde occidental actuel. Il n'y a pas de manichéisme dans ce livre¹. »

Abdourahman Waberi laisse entendre dans cette interview que l'inversion des positions qu'il a opérée, a autre chose à dire. Il semble que ce soit également le cas chez Bertène Juminer. Quoi qu'il en soit, le lecteur constate que dans les deux romans le jeu de symétrie est loin d'aboutir à des caricatures du monde réel. Ils proposent au contraire des univers somme toute cohérents et qui font sens de manière autonome. En effet, ni les Etats-Unis d'Afrique, ni la Baoulie (*La revanche de Bozambo*), n'ont émergé dans un monde futuriste suite à un quelconque événement qui aurait inversé la donne à l'avantage de l'Afrique. Au contraire les mondes mis en scène disposent de leurs propres cosmogonies, de leurs mythes des origines. La Baoulie trouve sa force et son inspiration dans le Boabab. L'Afrique de Waberi a toujours été au centre du monde :

« L'homme d'Afrique s'est senti, très vite, sûr de lui. Il s'est vu sur cette terre comme un être supérieur, inégalable parce que séparé des autres peuples et des autres races par une vastitude sans bornes. [...] L'Afrique se trouvait au sud d'un bloc unique appelé le Gondwana. Plus tard, le Gondwana se disloqua en moult continents dérivant, mais seul l'Afrique restera fixe, au centre du monde. Tu retiendras l'essentiel : l'Afrique était déjà au centre, et elle le reste encore². »

Les univers décrits dans ces romans sont donc dans leur constitution complètement indépendants du monde réel, ce qui dans un sens, éloigne de l'hypothèse d'une écriture de la revanche : les Africains lorsqu'ils se montrent brutaux, ne le font pas en souvenir d'humiliations vécues dans le passé. L'autre conséquence du caractère autonome de ces mondes romanesques, est que la proposition de départ, à savoir l'inversion des positions de domination, se fait presque oublier au fil de la lecture. Le fait est que l'inversion n'a

¹ Interview accordée à Vitraulle Mbougou pour *Afrik.com*, [En ligne], 31 mars 2006, [Référence du 02-09-2006]. Disponible sur <<http://www.afrik.com/article9677.html>>.

² Abdourahman Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, op. cit., p. 67.

de réalité que chez le lecteur puisque en ce qui concerne les personnages, les Africains ont toujours été au centre du monde. Or, l'illusion romanesque finit par prendre. Elle prend d'autant plus sûrement que les intrigues ne reposent pas uniquement sur le principe de l'inversion. A ce propos, le titre du roman de Bertène Juminer ne renvoie pas à la revanche de l'Afrique sur l'Occident. Bozambo est l'inspecteur général chargé de la sécurité de la colonie. A ce titre, il relève du corps de la police. Or la sécurité de la colonie dépend également de l'armée et du commandant Adiami. Il se trouve que les deux institutions sont dans des rapports de concurrence et que les deux hommes ne peuvent se supporter. Adiami qui veut monter en grade cherche à briller en ridiculisant Bozambo. C'est néanmoins l'inspecteur Bozambo qui aura le dernier mot, tenant ainsi sa revanche. Tout se passe donc comme si, dès le titre, Bertène Juminer invitait le lecteur à dépasser le principe de l'inversion pour se concentrer sur les choix comportementaux des différents personnages. Il apparaît alors que le contrat de lecture ne demande pas de voir à travers chaque personnage de Noir, son équivalent Blanc du monde réel et dans chaque personnage de Blanc, son équivalent Noir. Il demande de se laisser prendre dans des fictions, des univers dans lesquels l'Afrique domine le monde et de se poser la question de savoir ce que ces univers ont à dire.

Ce contrat de lecture accepté, il ressort que les deux romans laissent entendre que finalement, ni la bêtise, ni le bon sens n'ont de couleur. En effet la mise en présence d'univers tout à fait cohérents, autonomes, mais qui dans leur fonctionnement, rappellent le monde réel à cela près que les positions de domination se trouvent inversées, ne peut que déconcerter : ces mondes sont comparativement au nôtre, à la fois autres et identiques. De ce fait, ils activent le principe des « lieux communs ». Alors qu'il est d'usage de penser que l'expérience coloniale telle qu'elle s'est réalisée à propos de l'Afrique n'a pu advenir que parce qu'elle opposait aux Occidentaux des Africains, *La revanche de Bozambo* suggère que les Africains n'auraient pas agi autrement si les circonstances avaient été en leur faveur. *Aux Etats-Unis d'Afrique* confirme en quelque sorte la pertinence de l'analyse en se référant à la mondialisation et au problème de l'immigration¹. En conséquence, une lecture des rapports entre

¹ Il semble en revanche qu'il n'est pas dans l'intention de Sylvestre Amoussou d'illustrer le principe des « lieux communs » lorsqu'il réalise *Africa Paradis*. Il entend surtout pousser les Occidentaux à mieux prendre conscience des difficultés rencontrées par les Africains du fait des préjugés liés à leur couleur de peau. C'est du moins ce qui ressort d'un entretien informel avec l'auteur à l'occasion d'une rencontre-débat autour de son film, le 18 novembre 2008 à Dijon. Néanmoins, dans la mesure où ses personnages Noirs se montrent tout aussi brutaux à l'encontre des Blancs et qu'il est admis que l'œuvre échappe à son auteur, le spectateur est libre de s'autoriser une lecture « contrauctoriale ».

l’Afrique et l’Occident ne saurait être pertinente si elle devait recourir aux seuls critères épidermiques. Les circonstances ont été telles que les Africains occupent à bien des égards des positions de dominés, des Africains qui incidemment se trouvent être noirs. Mais cela ne signifie aucunement que l’expérience historique des Africains est leur parce qu’ils sont noirs et encore moins qu’elle ne pouvait être que leur, ni qu’ils ne sauraient se construire un autre avenir.

Le regard porté sur la question de la responsabilité africaine relève du paradoxe. Le roman en inscrivant une fois pour toute l’Afrique dans l’histoire et le politique¹ a rappelé combien cette question méritait d’être posée. Il a également su pointer du doigt en quoi les choix des Africains ont été déterminants sur la nature des trajectoires qui seront les leurs. Autant d’analyses qu’on retrouvera à divers degrés dans les travaux plus scientifiques d’auteurs tels que Achille Mbembe ou encore Jean-François Bayart. La littérature fictionnelle invite en outre à traiter de cette question de manière sereine. En activant le principe des « lieux communs », elle rappelle combien les lectures épidermiques manquent de pertinence. Aussi peut-il être permis de considérer qu’à bien des égards, la question de la responsabilité africaine a été « épuisée » par la littérature aussi bien fictionnelle que scientifique. Or paradoxalement, un certain nombre de discours loin d’être marginaux, lorsqu’ils s’en emparent, n’hésitent pas à présenter cette question comme si elle était inédite. Tout se passe comme s’ils refusaient de prendre en compte les apports des textes précités quand ils n’en proposent pas des lectures contraires. De ce fait la question de la responsabilité africaine passe encore dans le débat public pour être une question brûlante et c’est bien souvent comme telle qu’elle informe la prise de décisions politiques.

¹ Cette inscription de l’Afrique dans l’histoire et le politique peut aujourd’hui paraître anecdotique. Il convient cependant de se rappeler que ce continent a longtemps été considéré comme évoluant en dehors de l’histoire. A la fin des années 60, les travaux de Georges Balandier qui consistaient à faire la preuve de l’historicité et du caractère politique des sociétés africaines pouvaient encore paraître inédits (Georges Balandier, *Anthropologie politique*, [1967], Paris, Quadrige / PUF, 1984.) D’ailleurs la réputation d’un continent hors de l’histoire poursuit toujours l’Afrique. On se rappelle de l’argument du temps cyclique mis en avant par Anne-Cécile Robert. Le discours de Dakar prononcé le 26 juillet 2007 par le président Sarkozy a marqué les esprits du fait de sa position sur le sujet.

Conclusion

Une constante apparaît dans le débat d'idées, que ce dernier s'empare du sujet du génocide et autres grands crimes, ou de la question de la mémoire ou encore qu'il se contente de dire le politique dans ses formes les plus banales : les sophismes les plus grossiers côtoient les pensées les plus profondes. Le débat d'idées est donc loin de suivre une trajectoire rectiligne qui des réflexions les plus inabouties iraient vers les plus instructives selon une logique de dépassement des apories et des sophismes par étapes successives.

Les travaux de Karl Jaspers qui renseignent sur la complexité de la question de la responsabilité et invitent à se méfier des catégories collectives, n'empêchent pas Daniel Golhagen de dire du peuple allemand qu'il était animé d'un sentiment d'antisémitisme éliminationniste. La notion de banalité du mal telle que définie par Hannah Arendt, celle de banalité du bien qui l'accompagne logiquement comme le suggère Michel Terestchenko ne suffisent pas à rendre caduques les associations entre le mal et la figure du monstre et entre le bien et la figure du saint. De la même manière, la relation d'interdépendance que Paul Ricœur établit entre la mémoire et l'histoire annule difficilement le rapport d'opposition dans lequel d'autres veulent les inscrire. Les impératifs d'un devoir de mémoire dont les limites sont pourtant connues et dénoncées, peuvent alors continuer à informer le regard sur le passé avec pour conséquence la mise en concurrence de récits mémoriels chacun arc-boutés sur l'assurance d'être le seul fidèle à l'événement. Pourtant Edouard Glissant est là, qui en appelle à des mémoires généreuses, libérées des pièges identitaires ; des mémoires qui loin d'enfermer dans des hontes et des culpabilités, invitent à travers la pratique d'une histoire transversale, à privilégier les chemins de la connaissance et à penser avec le monde.

Ces quelques exemples suggèrent suffisamment que la répétition des conflits, la permanence des replis identitaires ne sont pas tellement la conséquence de l'échec de la littérature qu'elle soit fictionnelle ou scientifique à en saisir les causes et à proposer des solutions convaincantes. D'une certaine manière, il existe des auteurs, même s'il faut reconnaître qu'ils ne constituent pas une majorité, qui ont su dans leurs travaux, réaliser la révolution copernicienne de la pensée à laquelle appelait Georges Balandier¹. Cela ne

¹ Voir *supra*, « Outils », p. 105.

signifie évidemment pas qu'ils ont su toucher la Vérité. Seulement ils refusent l'usage de sophismes et tentent de proposer un verbe constructif. Ainsi si Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, Achille Mbembe, Jean-François Bayart ne parviennent pas tout à fait aux mêmes conclusions quant à la nature du politique en Afrique, du moins échappent-ils à la tentation des lectures épidermiques et s'obligent-ils à voir plus loin que le paradigme du joug ou celui de la simple corruption. Ce faisant ils inscrivent – rejoignant en cela le roman – les Africains, qu'ils soient décideurs politiques ou gouvernés, comme acteurs à part entière, donc en grande partie responsables de leurs destinées.

D'une certaine manière, pour peu qu'on prenne le temps de faire le tri, le débat d'idées est suffisamment qualitatif pour permettre aux différents acteurs de dépasser les préjugés, les sophismes et autres malentendus qui les égarent dans des rapports conflictuels et les éloignent des conditions d'un vivre ensemble dans la sérénité. La question se pose alors de savoir pourquoi, les lectures les plus constructives de la réalité peinent à s'imposer, à dénoncer efficacement les idées reçues.

La réponse semble résider dans ce constat que le débat d'idées n'obéit pas au seul objectif du progrès intellectuel et humain. Il informe et est informé par des enjeux bien plus prosaïques aussi bien au niveau de la production des discours qu'à celui de la réception. Ainsi, la concurrence à laquelle se livrent les victimes ne dépend pas seulement de la manière d'appréhender les notions de pardon ou de réparation. Elle n'est pas davantage motivée par la seule volonté de lutter contre l'oubli en défendant de manière forcenée l'idée d'un devoir de mémoire. Elle s'explique en partie, par le fait que les groupes de victimes ou supposés comme tels, ont compris que ce statut pouvait ouvrir à certains avantages d'ordre politique ou symbolique. Dans ces conditions, les travaux qui ne vont pas dans le sens de la défense de leurs intérêts peuvent difficilement trouver public chez ce type de lecteurs, d'autant plus que la charge émotive dont ils pensent pouvoir se réclamer légitimement s'accorde mal avec l'arrogance de la raison que ces travaux impliquent. Un rescapé de génocide sera ainsi peu disposé à accepter l'idée selon laquelle c'est l'humanité toute entière qui a été atteinte et non pas seulement son groupe d'appartenance. Il sera d'autant moins disposé que l'image qui lui a été envoyée pendant le génocide était loin d'être celle d'une humanité préoccupée de son sort.

On retrouve en effet au niveau des décisions pratiques, un paradoxe similaire à celui qui anime le débat d'idées. Si un certain nombre de dispositifs existent, chargés d'empêcher la répétition du même, ils sont rarement appliqués. L'existence de la

Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide n'a par exemple pas suffi à empêcher celui des Tutsi, non pas qu'elle se soit montrée inefficace dans ses termes, mais parce que visiblement, tout a été mis en œuvre pour qu'elle ne soit pas mise en application.

Au final les enjeux qui informent la question de la responsabilité ne se préoccupent pas prioritairement de sa résolution. Ils visent davantage à la défense d'intérêts privés, là où la réflexion sur la responsabilité devrait s'inquiéter de l'humanité dans son ensemble. Dans ces conditions, la question de la qualité des politiques de gestion et de résolution de conflit se pose à nouveau.

TROISIEME PARTIE :
Responsabilité et gestion de conflit

Introduction

Les conclusions quant aux modalités selon lesquelles la question de la responsabilité intervient dans le débat d'idée présagent mal du comportement des différents acteurs dans la pratique. Dans la mesure où, au niveau des discours, les arguments à haute charge idéologique parviennent à se faire mieux entendre que les réflexions qui se veulent véritablement objectives, peut-il en être autrement au niveau des décisions pratiques ? Les différents acteurs ne risquent-ils pas de reproduire dans leurs comportements les habitudes acquises sur le plan discursif ? Quelles en seront alors les conséquences ? L'étude de la manière dont les processus de gestion de conflit – que le conflit soit en cours, ou qu'il se laisse encore deviner à travers les séquelles qu'il laisse – sont menés, devrait pouvoir fournir quelques éléments de réponse. Le choix de la gestion de conflit se justifie par le fait que c'est sur ce terrain que les comportements face à la question de la responsabilité sont susceptibles d'avoir les conséquences les plus importantes. Que les différents acteurs acceptent ou non de reconnaître leur part de responsabilité, qu'ils choisissent ou non de se crispier dans des réflexes identitaires ou encore de privilégier les intérêts géopolitiques sur les stratégies susceptibles de véritablement désamorcer les situations conflictuelles, ne peut qu'être déterminant quant à l'issue du conflit. En effet, sur ce terrain, chaque prise de position se traduit le plus souvent par des actions concrètes et immédiates. La question se pose alors de savoir comment inviter les différents acteurs à adopter des imaginaires et des comportements favorables à la paix ?

Sur ce point, la littérature de fiction donne à voir, dans les représentations qu'elle livre du quotidien en période de conflit, des situations et des personnages exemplaires. Il semble toutefois qu'avant d'interroger la fiction, il convient, dans un premier temps, de tenter de saisir le contexte politique et judiciaire dans lequel interviennent les processus de gestion de conflit. Cette approche présente l'avantage de permettre de mieux en apprécier les modalités et les enjeux. Les intentions des acteurs concernés par ces processus, la manière dont ils sont reçus par le public peuvent alors apparaître plus clairement. En outre, la connaissance du contexte politique et judiciaire tel qu'il se manifeste dans la réalité, ne peut qu'aider à mieux saisir les critiques présentes dans la fiction. En effet, le lecteur qui a une bonne connaissance de ce contexte, sera plus que tout autre sensible aux références, aux allusions, et saura mieux décrypter les stratégies d'écriture.

Pour revenir à la gestion de conflit, il se développe ces dernières années, un certain nombre d'outils et de processus inédits dont il convient d'interroger les modalités et les enjeux. Il s'agit soit d'outils et de processus neufs, comme c'est manifestement le cas de la Cour et des tribunaux pénaux internationaux de justice, soit de processus un peu plus anciens, mais qui, à l'instar des commissions vérité ou encore des politiques de commémoration, revêtent une toute autre dimension. Les commissions vérité apparaissent dès les années 1970. A l'exception de celle mise en place en 1974 par Idi Amin Dada en Ouganda, elles voient le jour essentiellement dans les pays d'Amérique latine¹. Néanmoins, l'Afrique du Sud avec sa Commission vérité et réconciliation de 1994 renouvelle le processus, notamment en lui conférant une véritable dimension internationale. Dans le même ordre d'idée, la commémoration d'événements tragiques n'est en rien un phénomène nouveau. En revanche l'usage que les Etats-Unis et le Rwanda font des commémorations du 11 septembre et du génocide des Tutsi mérite une attention particulière.

L'étude de ces processus inédits devrait donc dans un premier temps permettre d'appréhender le contexte dans lequel les politiques de réconciliation prennent place. Il s'agira à travers les pratiques américaines et rwandaises de démêler les tenants et les aboutissants des politiques commémoratives. Il s'agira également d'interroger les processus qui interviennent dans ce qu'il est convenu d'identifier sous l'appellation de « justice transitionnelle² ». Par la suite, la lecture d'œuvres de fictions pourra se révéler instructive, surtout lorsque ces dernières se proposent de représenter le quotidien en situation de conflit. Ces œuvres mettent en effet à l'épreuve à la fois les conclusions des débats d'idées sur la question de la responsabilité et les modalités de la justice transitionnelle et des politiques mémorielles. Le parcours des personnages, les contextes dans lesquels ils évoluent, les choix qui sont les leurs, la manière dont ils gèrent leur

¹ Pour un aperçu sur les premières commissions, voir Priscilla Hayner, "Fifteen Truth Commissions - 1974 to 1994 : A comparative study", in Neil J. Kritz (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, Vol. 1, United States Institute of Peace Press, Washington, 1995.

² Pierre Hazan définit la justice transitionnelle comme étant l'ensemble des points communs des mécanismes et processus qui visent « à tempérer les ravages de la guerre et des persécutions : Commission vérité, Tribunal pénal international ou semi-international, loi d'épuration, octroi de réparations individuelles ou collectives, expressions publiques de repentir, ouverture des archives, réformes politiques et institutionnelles, processus de mémorialisation, réécriture des livres d'Histoire, cérémonies de souvenirs, lois mémorielles ».

Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l'histoire*, PUF, 2007, p. 12.

En vérité la notion de justice transitionnelle peine à trouver une définition claire et Pierre Hazan fait ici le choix d'une extension maximale qui inclut tous les mécanismes visant à la réconciliation même si ces derniers interviennent en dehors du cadre d'une transition politique à proprement parler.

quotidien sont autant d'occasions pour le lecteur de reposer les questions de la nature de la violence, de la responsabilité face aux actes de nos pères, du pardon, de la réparation, de la capacité de l'individu à rebondir, du déterminisme... Il apparaît alors que les œuvres de fictions, que ce soit de manière explicite ou non, touchent aux différents aspects de la question de la responsabilité et apportent des éléments de réponse qui, ont cela de particulier qu'ils sont illustrés par les actions des différents personnages.

PREMIER CHAPITRE :

Contexte politique et judiciaire de la gestion de conflit

L'étude de la manière dont Kigali et Washington gèrent l'après 11 septembre et le Rwanda post-génocide promet d'être particulièrement intéressante. En effet, ces événements sont on ne peut plus paradigmatiques : le premier est inédit en cela qu'il s'agit d'attentats particulièrement meurtriers et qui frappent la première puissance mondiale sur son sol et en ses symboles ; le second figure le retour du génocide. En outre ces événements se sont produits l'un en Occident, l'autre en Afrique. Ils offrent de ce fait une occasion de mettre le critère de l'altérité africaine à l'épreuve : la politique rwandaise de gestion du génocide des Tutsi sera-t-elle, dans le fond, sensiblement différente de la politique américaine dans sa gestion des attentats ? A première vue, il semble que Washington et Kigali ont choisi d'investir le champ de la mémoire. On le voit à la place que prennent les cérémonies commémoratives. Il reste à savoir si les politiques mémorielles telles qu'elles sont pensées de part et d'autre, obéissent ou non à des logiques similaires et si elles sont à même d'aider l'Amérique à se relever et le Rwanda à se reconstruire. En l'occurrence, quelle est la place réservée aux victimes, selon quels critères ces dernières sont-elles désignées ? Quelles en sont les conséquences sur le plan de la reconstruction ?

Ces questions donnent à penser qu'au-delà de sa fonction commémorative, l'investissement du champ mémoriel dans la gestion du 11 septembre et du génocide des Tutsi ne peut manquer d'avoir des incidences pratiques sur l'avenir des Etats-Unis et du Rwanda. En ce sens la fabrique mémorielle participe déjà de la gestion politique du conflit.

A un niveau plus explicite, la gestion du conflit passe par le domaine judiciaire, un domaine que les événements de l'ex-Yougoslavie, du Rwanda, de l'Afrique du Sud, pour ne citer qu'eux, ont conduit à se restructurer profondément. On assiste de ce fait à l'avènement d'une justice dite transitionnelle. Elle se donne pour objectif de faire la promotion de ce qu'il convient d'appeler un nouvel imaginaire judiciaire, un imaginaire qui mobilise des logiques autres que celles qui ont cours dans le cadre du droit commun. Il s'agit en effet pour la justice transitionnelle de traiter de crimes qui, de par leur nature et du nombre trop élevé des acteurs concernés, réclament des traitements exceptionnels, l'objectif étant d'autoriser le retour à une vie politique conventionnelle. Les parcours des tribunaux pénaux internationaux (TPI), des commissions vérité et autres stratégies

judiciaires de type *gacaca* donnent déjà quelques indications sur les modalités et les traductions pratiques de cette justice transitionnelle et sur le succès du nouvel imaginaire judiciaire qu'elle appelle à se répandre.

A) Politique de la commémoration, exemples du Rwanda et du 11 septembre

Que ce soit aux Etats-Unis ou au Rwanda, les commémorations, telles qu'elles sont conduites, ne visent pas seulement à inviter la nation à conserver le souvenir des événements. Elles tiennent dans le même temps un discours chargé de préciser la manière dont il faut les interpréter. En ce sens, elles participent de la fabrique de la mémoire. Au-delà du cérémonial, elles sont éminemment politiques, l'enjeu étant la maîtrise du discours mémoriel. Pour cette raison, le pouvoir entend être le seul à orchestrer les commémorations qui prennent alors une place d'importance dans ses stratégies de communication.

1) Commémorations et fabrique de la mémoire

Mainmise sur les commémorations

L'importance que le pouvoir accorde aux rituels commémoratifs se laisse deviner dans la manière dont il s'évertue à les installer dans le quotidien de la vie politique. Au-delà des occasions offertes par les dates anniversaires, chaque discours officiel, chaque événement donnent prétexte à libérer la parole commémorative. De ce fait, le génocide et les attentats interviennent comme un *leitmotiv* dans l'espace politique. Parallèlement à cette inflation du commémoratif dans le discours officiel, la place occupée par l'expression civile des événements, va avoir tendance à être progressivement réduite, non pas quantitativement mais qualitativement. Aux Etats-Unis où le phénomène est particulièrement visible, la compression de la parole civile passe dans un premier temps par une limitation des motifs dont elle est autorisée à se saisir. L'expression civile n'a pour se représenter le 11 septembre, pratiquement que le

World Trade Center, les sites du Pentagone et de la Pennsylvanie étant d'un accès restreint. Suivent des restrictions dans le mode même des commémorations civiles. Si dans un premier temps, le public est laissé libre dans la manifestation de ses émotions, le pouvoir va rapidement chercher à instaurer des lieux officiels. Dans ce sens le maire de New York ordonne que la ville soit nettoyée des affiches, graffitis et autres matériaux qui, un peu partout, se chargeaient de porter les pensées et les émotions. Ils seront remplacés par des livres d'or, seuls supports autorisés¹. Au Rwanda, le pouvoir va tout faire pour contrôler la manière dont les corps des victimes sont traités, n'hésitant pas par moments, à s'opposer aux politiques locales d'inhumation pour enterrer à nouveau les corps selon ses propres modalités².

Kigali comme Washington mettent donc tout en œuvre de manière à orchestrer les pratiques commémoratives. L'harmonie apparente affichée lors des cérémonies cache en réalité tout un jeu d'influence lorsque celui-ci ne s'étale pas en plein jour, comme c'est parfois le cas au Rwanda à propos du désaccord qui oppose l'Eglise et le pouvoir. Ainsi, lors de son allocution à l'occasion du cinquième anniversaire du génocide dans la province de Gikongoro, le président Pasteur Bizimungu n'hésite pas à prendre l'Eglise à partie lorsqu'il confirme l'intention du gouvernement de faire de l'église de Kibeho, un mémorial :

« Si l'Eglise regrette les briques et les vitres qui ont servi à la construction de cette église, l'Etat rwandais décidant de faire de cette église un mémorial, que l'Eglise nous le dise et on lui construira un nouveau bâtiment³. »

Dans la même allocution, le président invite l'Eglise à se prononcer sur le sort de l'évêque Misago, que la rumeur accuse d'avoir participé au génocide et qui assiste à la cérémonie. Le président, en plaçant comme il le fait l'institution dans une position délicate, profite donc des commémorations pour tenter d'affaiblir son influence auprès des Rwandais. Par la même occasion, il lui fait comprendre qu'elle n'est nullement habilitée à tenir un discours sur un génocide auquel elle a participé. De la sorte, le pouvoir rwandais élimine la seule institution capable de lui faire véritablement concurrence dans l'élaboration du discours mémoriel. Aux Etats-Unis la mainmise sur le discours mémoriel passe essentiellement par le contrôle des médias. Le pouvoir met

¹ Nicolas Chouin, *Commémorer le 11 septembre à New York. Transmettre, Célébrer, Reconstruire*, Mémoire de Master 2, Sciences-Po Paris, 2005.

² Claudine Vidal, « Les commémorations du génocide au Rwanda », *Les Temps modernes*, n° 613, mars-avril-mai 2001, p. 1-46.

³ Allocution du président Pasteur Bizimungu, le 7 avril 1999, citée par Claudine Vidal, *art. cit.*, p. 36.

tout en œuvre pour que l'information véhiculée par les médias, soit en adéquation avec son propre discours. Pour ce faire, il produit lui-même les sources, directement ou de manière détournée. A en croire Divina Frau-Meigs¹, près de deux tiers des sources, sont d'origines officielles. Elles proviennent de la Maison Blanche, du Pentagone, du Congrès ou des *lobbys* et *think tanks* qui leur sont affiliés. Les journaux non favorables au pouvoir sont systématiquement discrédités et affaiblis². Au final, l'information échoue dans son rôle de surveillance de l'espace politique qui, de ce fait, se trouve libre de construire la mémoire du 11 septembre comme il le souhaite.

Kigali et Washington entendent donc être les seules à décider de ce qu'il convient de dire sur le génocide et le 11 septembre. Le pouvoir américain décide très tôt, le jour même, de ce qu'il faut retenir du 11 septembre. Les différents discours de George Bush vont s'articuler pour l'essentiel autour de trois thématiques. Ils insistent sur le caractère intolérable de l'attaque terroriste. Ils tiennent à marquer que les attentats ont échoué dans leur objectif qui était de déstabiliser l'Amérique, et ce, grâce au courage américain. En ce sens, George Bush entend démontrer au monde entier que l'Amérique n'a, à aucun moment, cessé d'être gouvernée :

« The functions of our government continue without interruption. Federal agencies in Washington which had to be evacuated today are reopening for essential personnel tonight and will be open for business tomorrow. Our financial institutions remain strong, and the American economy will be open for business as well³. »

Pour finir, les discours disent que les coupables ainsi que leurs alliés auront à répondre de leurs actes, et ce, à n'importe quel prix. Par la suite, le travail de mémoire et les différentes commémorations seront autant d'occasions de distiller ces énoncés, de les compléter et de les affiner. Il s'agit de faire comprendre aux Américains et au monde entier ce que le 11 septembre a à dire d'essentiel : la liberté d'un peuple héroïque a été attaquée, rien ne sera épargné pour qu'elle soit protégée.

Ce que Kigali invite à retenir du génocide des Tutsi est également assez simple et manichéen : le monde entier a laissé une dictature commettre un génocide sans intervenir. Le FPR s'est seul élevé contre et a, dans le même mouvement, instauré le

¹ Divina Frau-Meigs, *Qui a détourné le 11 septembre ?*, Bruxelles, Editions de Boeck Université, 2006, p. 48.

² *Ibidem*, p. 36.

³ "Statement by the President in His Address to the Nation", [En ligne], September 11, 2001. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>>.

premier régime démocratique du Rwanda, un régime qui prendra toutes les mesures nécessaires contre le retour génocidaire.

L'appropriation politique du discours commémoratif, partant du discours mémoriel dont il est constitutif, a donc pour objectif de permettre au pouvoir d'être dans un premier temps, seul à décider de la signification des événements concernés, et par conséquent d'être seul à décider de ce qu'il faut faire. Au Rwanda, il s'agit donc de protéger contre le retour du même, ce qui suppose de dépasser les considérations ethniques, de punir les coupables et de rester vigilant. Les discours commémoratifs insistent en ce sens sur les appels à l'union nationale :

« The people of Rwanda live together in more peace and security than ever before. We set national commissions for unity and reconciliation and for Human Rights, whose objectives are to promote unity, understanding and tolerance in Rwanda¹. »

L'union ne pouvant être suffisante sans sécurité, il reste selon le discours officiel, indispensable de démanteler les poches de résistances formées par les génocidaires réfugiés en République Démocratique du Congo. Les discours commémoratifs se révèlent de la sorte être autant d'occasions de justifier la présence du Rwanda au Congo :

« We have legitimate security concerns in the DRC which the International Community had failed to deal with. When we took action ourselves to ensure that these people do not return here to cause another Genocide, they accused us of being in Congo because we are interested in minerals. Those minerals cannot return our dead, and they cannot save us from a repeat of the genocide. We are not interested in Congo's minerals. We are only interested in our security and survival². »

Ce discours arrive au moment où l'ONU accuse le Rwanda et l'Ouganda d'être les principaux pilliers du Congo. Il est évident que le contexte du 7 avril, journée de commémoration du génocide, ajoute du poids au démenti de Paul Kagame.

Aux Etats-Unis, la lutte contre le terrorisme, présentée comme une réponse légitime au 11 septembre, intervient pareillement comme élément de justification des interventions américaines en Afghanistan et en Irak :

¹ "Address to the nation by H.E. PAUL KAGAME, on his inauguration as President of the Republic of Rwanda", [En ligne], April 22, 2000.

[Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.gov.rw/government/president/speeches/2000/speech_PRINT.html>.

² "Genocide Commemoration Speech by H.E. PAUL KAGAME", [En ligne], April 7, 2001.

[Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.gov.rw/government/president/speeches/2001/04_07_01_speech_Genocide%20Commemoration_PRINT.html>.

« We saw what a handful of our enemies can do with box-cutters and plane tickets. We hear their threats to launch even more terrible attacks on our people. And we know that if they were able to get their hands on weapons of mass destruction, they would use them against us. We face an enemy determined to bring death and suffering into our homes¹. »

Kigali et Washington prennent donc prétexte du génocide des Tutsi et des attentats du 11 septembre pour ne souffrir aucune contestation quant à leurs politiques étrangères. Pour ce faire, ces pouvoirs se sont, à travers leurs mainmises sur les commémorations, assurés du contrôle du sens à donner aux événements.

Toutefois, au delà de ce que les commémorations disent, une attention particulière doit être également portée sur ce qu'elles ne disent pas. Le travail de mémoire ne s'accompagne en effet d'aucun effort en vue de comprendre les événements. A aucun moment, les Etats-Unis ne posent la question du pourquoi des attentats, sauf à avancer que les terroristes n'ont d'autre motivation que leur haine farouche de la liberté. Le bénéfice politique du procédé est évident. Le pouvoir est d'autant plus libre dans le choix des réponses à apporter contre le terrorisme que ses ennemis portent toute la responsabilité du rapport conflictuel :

« Politiquement, les soupçons sont déviés loin des causes profondes du terrorisme, à savoir les grands déséquilibres des richesses sur la planète, les tensions liées aux sources énergétiques et le conflit israélo-palestinien. Cela renforce l'idée que le comportement déviant des terroristes peut être traité sans toucher aux structures du corporatisme global et à ses moyens de contrôle, d'autorité et de financement². »

De son côté, le FPR évite de poser la question de ses propres exactions.

L'appropriation politique de la mémoire s'explique donc par la volonté du pouvoir d'être seul à décider de ce que les événements qui en sont l'objet ont à dire. Au-delà du soutien aux victimes, les différentes commémorations se révèlent dans leur fonction essentielle, à savoir la production d'un univers de signification. Il s'agit pour le pouvoir de définir ce qui, des événements, doit rester dans les mémoires. Se pose alors la question de savoir quelle est la place que ces mémoires accordent aux victimes et quels rôles il leur est demandé de jouer.

¹ "President's Address to the Nation", [En ligne], September 11, 2006. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/09/20060911-3.html>>.

² Divina Frau-Meigs, *op. cit.*, p. . *cit.*, p. 178.

Figures de la victime

Dans le contexte de l'appropriation politique de la mémoire, le pouvoir se réserve l'initiative de la désignation des victimes et de la définition de leur statut. La figure de la victime intervient en effet pour beaucoup dans les lectures qui sont proposées des événements. Le pouvoir américain l'a bien compris, qui porte une attention particulière à la présentation médiatique des victimes du 11 septembre.

a) Représentations de la victime du 11 septembre

A première vue, les victimes du 11 septembre sont désignées de manière on ne peut plus individuelle. Les journaux diffusent leurs photographies, informent sur leurs identités, leurs catégories sociales et participent ainsi à leur individualisation. D'une certaine manière, cette identification individualisante sert déjà les intérêts de la mémoire politique. Elle donne l'impression que ce sont des particuliers qui sont la cible première des attentats et non les symboles de la puissance américaine¹. Le processus d'identification et le sentiment d'empathie en sont facilités : les Américains dans leur ensemble peuvent se sentir concernés. Très vite cependant, la représentation des victimes va se réduire à des figures spécifiques. Les personnages du pompier et du policier vont avoir tendance à se détacher. Ils offrent en effet l'avantage d'installer plus fortement la figure du héros. Le discours politique va dans ce sens insister sur le courage des forces de l'ordre qui n'ont pas hésité à risquer leurs vies pour sauver celles des autres. Par ailleurs leurs costumes et logos sont autant d'emblèmes immédiatement disponibles. L'Amérique peut ainsi saluer ses héros en portant t-shirts et casquettes estampillés NYPD ou FDNY, voire en s'engageant massivement dans ces corps de métiers².

Les victimes civiles semblent alors rejetées à l'arrière plan, l'attention étant retenue par les pertes héroïques des forces de l'ordre. Le film d'Oliver Stone sur le World Trade Center est loin de corriger cette impression³. Il propose en effet de suivre l'impact de l'attentat sur deux familles dont les pères, officiers de police, sont pris sous les décombres alors qu'ils aidaient à l'évacuation des tours. Une attention particulière

¹ Voir Nicolas Chouin, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibidem*, p. 32.

³ Oliver Stone, *World Trade Center*, 2005.

est en revanche accordée aux civils du vol 93 qui ont également été l'objet d'un film¹. Cependant cette attention n'est sans doute pas étrangère au fait qu'ils participent également de la figure du héros : leur révolte n'a-t-elle pas sauvé le Capitole ou la Maison Blanche en forçant les terroristes à s'écraser dans un champ de Pennsylvanie ?

Ce processus d'héroïsation est d'importance : une position purement victimaire s'accorderait mal à l'univers de signification que la mémoire politique entend façonner. Si l'Amérique n'a nullement été déstabilisée par les attentats, c'est parce qu'elle a su se montrer héroïque. Le processus introduit par ailleurs au patriotisme présenté pour l'occasion comme étant la meilleure qualité du héros. Le 11 septembre devient de ce fait l'occasion d'affirmer l'engagement patriotique des Américains. Le Congrès ne s'y trompe pas qui, a approuvé le 18 décembre 2001, la résolution reconnaissant le 11 septembre comme étant la journée du patriote (*Patriot Day*). Le héros du 11 septembre est par ailleurs chargé de montrer la voie. Il prend la figure de l'exemple à suivre, figure qui n'est sans doute pas étrangère à la hausse des engagements dans les forces de l'ordre et par glissement, dans le soutien et la participation à l'effort de guerre. D'autre part, et le discours officiel ne se prive pas de le rappeler, le héros se caractérise par sa capacité à faire montre d'une totale abnégation :

« That day I met a proud mom named RoseEllen Dowdell. She was there to watch her son, Patrick, accept his commission in the finest Army the world has ever known. A few weeks earlier, RoseEllen had watched her other son, James, graduate from the Fire Academy in New York City. On both these days, her thoughts turned to someone who was not there to share the moment: her husband, Kevin Dowdell. Kevin was one of the 343 firefighters who rushed to the burning towers of the World Trade Center on September the 11th -- and never came home². »

L'exemple et l'instrumentalisation de la famille Dowdell suggèrent assez le bénéfique politique que le pouvoir peut tirer de la figure du héros. Toutefois, la position victimaire n'est pas tout à fait délaissée. L'Amérique n'entend pas laisser oublier que les attentats ont été meurtriers. Il semble en réalité que le pouvoir se lance dans un jeu complexe et tente de trouver un point d'équilibre entre la figure victimaire et celle du héros ; l'une étant chargée d'entretenir un sentiment de peur, de justifier les mesures de représailles et l'autre de nourrir le patriotisme. Les Américains se trouvent ainsi

¹ Paul Greengrass, *Vol 93*, 2005.

² "President's Address to the Nation", [En ligne], September 11, 2006. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/09/20060911-3.html>>.

confrontés à une situation d'incohérence émotionnelle qui les rend d'autant plus malléables :

« Le traumatisme de 9/11 explique alors l'incohérence émotionnelle des Américains, prêts à sacrifier les libertés individuelles pour la préservation de leur sécurité, au nom d'un patriotisme dont ces mêmes libertés sont la composante première. C'est dire la force déstabilisante du nouveau contexte cognitif ainsi créé¹. »

Les victimes du 11 septembre ne sont donc pas seulement l'objet de l'attention politique – dans le sens où le gouvernement se charge de prendre les mesures nécessaires en vue d'atténuer leurs souffrances –, elles sont surtout des prétextes politiques chargés de justifier la politique étrangère de l'Amérique. Les campagnes militaires en Afghanistan et en Irak peuvent ainsi être présentées comme étant engagées au nom des victimes et avec la bénédiction des héros :

« And one way our nation can honor their sacrifice is to win the war on terror. (Applause.) On September the 11th, 2001, we saw the future that terrorists intend for us. And I made a decision: America will not wait to be attacked again. We will take the fight to the enemy, and we'll defend our freedom. (Applause.)² »

Les Américains ne sont toutefois pas les seuls que Washington doit convaincre du bien-fondé de ses campagnes militaires. Il lui faut encore rallier l'opinion internationale à sa cause. Et là encore, la victime est théâtralisée. Dans ce sens il est sans cesse rappelé que les victimes des attentats ne sont pas seulement américaines, mais de toutes les nations. Surtout, la victime est donnée à voir sous les traits de la liberté : « *Freedom itself was attacked this morning by a faceless coward, and freedom will be defended*³ ». La référence à la liberté va devenir un *leitmotiv* du discours présidentiel. A défaut de pouvoir avancer l'argument d'une croisade civilisatrice, l'Amérique se présente comme soucieuse de valoriser la liberté partout où elle est absente :

« With our help, the people of the Middle East are now stepping forward to claim their freedom. From Kabul to Baghdad to Beirut, there are brave men and women risking their

¹ Divina Frau-Meigs, *op. cit.*, p. 173.

² “President Remembers 9/11 Heroes at Medal of Valor Award Ceremony”, [En ligne], September 9, 2005. [Référence du 22 septembre 2007].

Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/09/print/20050909-1.html>>.

³ “Bush Comments on Plane Crashes”, [En ligne], September 11, 2001. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur

<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/onpolitics/transcripts/bushtext2_091101.htm>.

La référence à la liberté est ici très forte. Elle ouvre le deuxième commentaire de George Bush sur les attentats. Pour des raisons inconnues elle n'apparaît pas dans la transcription qui figure sur le site officiel de la Maison Blanche alors que le même site donne à voir une vidéo complète du discours.

lives each day for the same freedoms that we enjoy. And they have one question for us: Do we have the confidence to do in the Middle East what our fathers and grandfathers accomplished in Europe and Asia? By standing with democratic leaders and reformers, by giving voice to the hopes of decent men and women, we're offering a path away from radicalism. And we are enlisting the most powerful force for peace and moderation in the Middle East: the desire of millions to be free¹. »

Au Rwanda, la référence au génocide des Tutsi n'est pas moins centrale dans la justification de la politique gouvernementale. Il semble toutefois que la part jouée par la figure de la victime soit beaucoup plus complexe.

b) Le Rwanda et le statut de la victime

Il y a aux Etats-Unis un consensus autour du statut de la victime, qui n'existe pas au Rwanda. Personne ne pense à contester à ceux qui sont morts pendant les attentats et à leurs familles, le statut de victime. La situation est tout autre au Rwanda où, le statut de victime est disputé aux Tutsi, quand il ne leur est pas refusé. Or ici, la contestation se doit d'être considérée avec sérieux. Elle n'est pas le fait d'une frange négationniste marginale. C'est toute une partie de la population rwandaise qui refuse de reconnaître aux Tutsi le statut particulier de victime de génocide :

« Mes parents, par exemple. On les a assassinés un jeudi ou un dimanche, je ne sais même pas le jour exact. Mais toute la colline était là : cela ne s'est pas passé pendant la nuit, tout le monde a vu le crime de mes parents. Mais pas moi ! Or, quand je commence à demander à ceux qui étaient présents ce qu'ils ont vu et comment les choses se sont passées, on me rétorque que *les choses ne se sont pas passées*, que ce n'est pas vrai². »

Le contexte qui, au Rwanda, a vu se réaliser le génocide, est sans doute pour beaucoup dans ce processus de négation. Il offre en tout cas un certain nombre d'éléments dans lesquels les négationnistes s'autorisent à trouver des arguments. Il y a la situation de guerre totale qui facilite la confusion entre le civil et le militaire. Il y a la lutte du FPR contre les génocidaires qui accentue cette confusion, nombre de génocidaires étant issus des civils, catégorie de laquelle ils veulent prétendre ne pas être sortis. Surtout, il y a les exactions du FPR, coupable au moins de crime de guerre notamment dans ses campagnes en République Démocratique du Congo. Il en résulte

¹ "President's Address to the Nation", [En ligne], September 11, 2006. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/09/20060911-3.html>>.

² Esther Mujawayo, Souâd Belhaddad, *Survivantes : Rwanda, dix ans après*, Editions de l'Aube, 2004, p. 84.

que les Hutu peuvent de leur côté compter des victimes et demander à ce qu'elles soient reconnues. Ce faisant, forts de la confusion environnante, ils refusent de marquer une quelconque distinction entre les victimes civiles, les pertes militaires, et les génocidaires tués, allant pour certains jusqu'à parler de double génocide. Dans ces conditions, la participation des Hutu aux cérémonies commémoratives ne peut être spontanée :

« La privation de deuil, subie par la population hutue, aggravée par les contraintes de silence, endurcissait les réactions. A un prêtre du diocèse de Butare qui, à la fin de l'année 1994, demandait à tous de participer à une inhumation religieuse des Tutsis tués durant le génocide, il fut répondu : "Et nos morts de juillet ?"¹. »

Le Rwanda connaît à propos du statut de victime, une situation de crise que le FPR peine à résoudre quand il ne l'aggrave pas. Elle est en grande partie due à son refus de reconnaître ses propres crimes. Or une telle reconnaissance pourrait peut être aider à désamorcer les revendications hutu. Elle pourrait en effet ouvrir vers la constitution d'un statut de victime de crime de guerre qui à son tour sensibiliserait à celui de victime de génocide. Cela suppose toutefois que la population accepte alors de distinguer entre les victimes effectives des exactions du FPR et les génocidaires morts qui ne sauraient prétendre au même statut. Encore faudra-t-il que victimes de crime de guerre et victimes de génocide n'entrent pas dans des rapports de concurrence². Quoi qu'il en soit, le silence gouvernemental ne peut qu'accentuer la crispation hutu :

« Indeed, "In the Hutu Community [in Rwanda] today [...] the massacre of refugees in Eastern Congo in 1996 and 1997 has become the main source of ethnic conscious raising and justifies the latent or explicit denial of the genocide against Tutsis." What is at risk here is not only the resentment of the victims of RPF crimes, but also the perpetuation of the culture of impunity (which is regularly mentioned in Kagame's public statements as a characteristic of post-colonial Rwanda which directly led to the genocide) and genocide negationism³. »

¹ Claudine Vidal, *art. cit.*, p. 22.

² La situation est encore plus compliquée du fait des Hutu modérés qui ont été tués dans la logique du génocide et dont il faut préciser le statut. Claudine Vidal indique qu'en 1995, les Hutu modérés furent enterrés en même temps que les Tutsi et de fait reconnus comme victimes à part entière du génocide. En 1996, le gouvernement revient sur cette position et refuse un enterrement commun. (Claudine Vidal, *art. cit.*, p. 7.)

Le TPIR quant à lui semble considérer que les Hutu modérés ont été victimes non de génocide mais de crimes contre l'humanité. Le jugement rendu lors du procès de Jean-Paul Akayesu le laisse en tout cas penser. Ce bourgmestre de la tribune de Taba a en effet été reconnu coupable de crimes de génocide contre les Tutsi et de crimes contre l'humanité contre les Hutu modérés. Le TPI a ainsi voulu marquer le fait que les crimes contre les Hutu ne visaient pas à la destruction du groupe hutu. (Salvatore Zappalà, *La justice pénale internationale*, Paris, Montchrestein, coll. « clefs politiques », 2007, p. 45).

³ Eugenia Zorbas, "Reconciliation in post-Genocide Rwanda", p. 41, *African Journal of Legal Studies*, [En ligne], n°1, 2004, [Référence du 23 septembre 2007].

Disponible sur <<http://www.africalawinstitute.org/ajls/vol1/no1/zorbas.pdf>>.

La crispation identitaire des Hutu risque d'être d'autant plus effective que le discours officiel tend de plus en plus à se prononcer en faveur d'une responsabilité collective :

« The assumption is that every Hutu who opposed was killed. The flip side of this assumption is that every living Hutu was either an active participant or a passive onlooker in the genocide. Morally if not legally, both are coupable. The dilemma is that to be a Hutu in contemporary Rwanda is to be presumed a perpetrator¹. »

Les stratégies gouvernementales sont donc loin d'être de nature à unir le Rwanda autour d'une reconnaissance des victimes du génocide des Tutsi. Par ailleurs, le regard que le gouvernement porte sur ces victimes laisse perplexe. Certains indices invitent à penser qu'ils sont l'objet d'une attention particulière. La création en 1998 d'un Fonds national d'assistance va dans ce sens. Parallèlement, le gouvernement semble se refuser à institutionnaliser le statut de victime de génocide. Les aides gouvernementales dont le Fonds national d'assistance, sont en voie d'être supprimées à en croire David Hagen², pour répondre à la grogne hutu. Il semble d'ailleurs qu'un statut fort reconnu aux rescapés, soient de nature à gêner l'espace politique. Il pourrait se révéler incompatible avec la politique prônée de l'union nationale qui cherche à dissoudre tout critère distinctif, alors que le statut de victime de génocide insiste lourdement sur l'appartenance tutsi des « bénéficiaires ». A cela, il faut sans doute ajouter le risque que les rescapés ainsi reconnus comme groupe national, constituent une force politique à même de s'opposer efficacement au FPR. Les frictions récurrentes qui opposent les associations de rescapés, l'Ibuka plus particulièrement et le pouvoir, peuvent dans ce sens être interprétées comme autant de mises en garde. L'Ibuka appelle régulièrement à l'amélioration des conditions des rescapés. L'association se plaint de ce que les meilleures places sont occupées par les Tutsi de retour d'exil alors que les rescapés sont en voie de devenir le groupe le plus démuné du pays³.

Les plaintes d'Ibuka prouvent que le gouvernement est loin de faire de la situation des rescapés une priorité. Ces derniers sont en effet délaissés, méprisés quand ils ne sont pas violentés. Les situations de rejet ne doivent pas être imputées à la seule population hutu. Les Tutsi de retour d'exil n'ont pas pour les rescapés davantage de considération. Ils leur reprochent d'avoir manqué du courage nécessaire pour se défendre :

¹ Mandani, *When Victims become Killers*; cité par Eugenia Zorbas, *art. Cit.*, p. 47.

² David Hazen, « Le plan se déroule comme prévu », p. 107, dans Jean Mouttapa (eds.), *Rwanda : pour un dialogue des mémoires*, Albin Michel, 2007, p.105-118.

³ Claudine Vidal, *art. cit.*, p. 44.

« Au Rwanda, chaque communauté des Tutsis a son petit nom. Ceux qui rentrèrent d'Ouganda sont appelés les *Wagari* (du nom d'un alcool ougandais), ceux du Zaïre les *Doubai* (où ils se rendent souvent en raison de leur bonne intégration dans les milieux d'affaires congolais). [...] Quant aux rescapés, ce sont les *Sopeyca*, en référence à la Sopétrade de Kigali, une usine d'essence, où les femmes étaient violées pendant le génocide. Sous entendu : ceux qui ont survécu se comportent comme des femmes abusées, leur veulerie les dissuada de prendre les armes pendant le génocide¹. »

Les rescapés sont loin de pouvoir compter sur le gouvernement pour les rétablir dans leur dignité. Ce dernier ne les ménage pas davantage. Esther Mujawayo raconte comment ils sont bousculés pendant les commémorations afin que leur présence ne gêne pas les dignitaires². A cela, il faut ajouter l'inconséquence des organismes humanitaires qui en 1994 ne leur ont pas accordé le moindre regard, occupés qu'ils étaient par les camps des réfugiés au Zaïre. Il faut ajouter encore les meurtres d'intimidation dont ils sont victimes afin qu'ils ne puissent pas témoigner...

La victime de génocide se trouve, au Rwanda, pour le moins enfermée dans une situation paradoxale. Elle est à la fois mal reconnue et trop catégorisée. On lui refuse – y compris au niveau étatique – un statut spécifique à même de lui garantir la sécurité et certains droits sociaux. Dans le même temps, on tend à vouloir la distinguer absolument du reste de la population à un point tel que les rescapés donnent l'impression de former une quatrième ethnie³. Pour ces raisons, une instrumentalisation de la figure de la victime similaire à celle qui se réalise aux Etats-Unis semble difficile. Les effets d'identification et d'empathie opèrent trop mal pour le permettre. Cela ne signifie pas pour autant que la mémoire politique se réalise en dehors de cette figure de la victime. Il suffit pour s'en convaincre de considérer la mise en place à partir de 1996, des sites d'extermination qui à travers l'exposition des morts, inscrivent le souvenir du génocide dans l'espace public rwandais.

La position paradoxale de la victime de génocide est peut être la marque de la difficulté du gouvernement à définir une politique claire à son sujet, du moins une politique en adéquation avec les objectifs d'une reconstruction nationale.

¹ David Hagen, *op. cit.*, p. 116.

² Esther Mujawayo, Souâd Belhaddad, *op. cit.*, p. 188.

³ Catherine Coquio, *Rwanda : Le réel et les récits*, Belin, coll. « Littérature et politique », 2004, p. 66.

Il semble aussi bien au Rwanda qu'aux Etats-Unis, que la victime ne soit pas considérée tant en elle-même que dans les possibilités qu'elle offre en termes de stratégies politiques. Aux Etats-Unis, le caractère héroïque qui lui est associé du fait des sacrifices consentis par les forces de l'ordre, est chargé de dire l'union patriotique des Américains autour des valeurs du pays. Au Rwanda en revanche, le pouvoir est amené à jongler entre la nécessité de reconnaître aux victimes un statut qu'il sait ne pas faire consensus, et le souci de construire des valeurs nationales. Dans un cas la victime est célébrée, dans l'autre, il lui est demandé de s'exhiber en silence. L'objectif poursuivi reste cependant similaire : la figure de la victime est chargée de nourrir le discours mémoriel dans un sens qui permette aux pouvoirs respectifs d'élargir leurs marges de manœuvre sur le plan international notamment.

2) Mémoire politique et flou artistique

Se libérer du regard international

Les gains politiques que Kigali et Washington attendent de l'appropriation politique de la mémoire à laquelle elles se livrent devient évident dès lors que le regard est jeté du côté de leurs politiques en matière d'engagements militaires. Il apparaît alors que les campagnes militaires engagées suite au génocide pour l'une et aux attentats du 11 septembre pour l'autre, se réalisent le plus souvent sans que les règles internationales ne soient respectées. Ce faisant, aucun des deux Etats n'entend se reconnaître des torts. Tout se passe comme s'ils estimaient que les événements suffisaient à les autoriser à agir comme ils le font.

Le Rwanda s'appuie sur le fait que le discours mémoriel du génocide discrédite la communauté internationale coupable de n'être pas intervenue, pour faire comprendre qu'elle ne saurait, à présent, prétendre lui dicter une ligne de conduite. Le FPR, fort de ce qu'il peut se présenter comme ayant été le seul à avoir arrêté les génocidaires, affirme être libre de mener la politique qu'il estime la plus appropriée dans le cadre de la reconstruction du pays. Le pouvoir rwandais a à cœur de s'octroyer la marge de manœuvre la plus large possible. A ce propos, il est significatif d'observer que le Rwanda fait peu de cas des aides financières internationales alors qu'il lui serait loisible

de s'appuyer sur le sentiment de culpabilité pour obtenir des aides substantielles. Or il semble que les choix politiques opérés par le pouvoir rwandais sont de nature à rendre les bailleurs de fonds réticents. Le FPR ne fait, par exemple, pas d'effort particulier pour garantir le versement des aides promises en soutien de l'effort financier demandé par les élections de 2003. En ce qui concerne le référendum sur la Constitution (26 mai), le gouvernement a dû couvrir quatre vingt pour cent des frais, alors qu'il ne devait rester que vingt pour cent à sa charge. La situation se répète à l'occasion des présidentielles du 25 août :

« Two weeks after the presidential elections, the EU had still not honoured its promise of €1.8 million. [...] For its part, the Netherlands dissociated itself from election process. On August 11, 2003, the Dutch Minister of Foreign Affairs and Minister for Development Cooperation declared in a press conference in Kigali that the Netherlands would not disburse the remaining US\$ 250, 0000 promised for the electoral process because the government could not account for the disappearance of two opposition politicians¹. »

Pour ce qui est des aides dirigées vers l'assistance en matière des Droits de l'Homme ou des aides accordées à la reconstruction du tissu médiatique, on ne relève pas davantage d'effort du gouvernement destiné à contraindre les bailleurs de fonds à se montrer généreux². Il semble au contraire que Kigali s'inquiète de ce que l'assistance internationale ne s'accompagne d'une volonté d'affaiblir sa souveraineté en la contraignant à rendre des comptes.

Le Rwanda semble donc peu se soucier d'instrumentaliser le génocide des Tutsi de manière à forcer la générosité de la communauté internationale. En revanche, comme il a été vu, le discours qui se charge de justifier sa présence en République Démocratique du Congo s'appuie pour l'essentiel sur la nécessité dans laquelle se trouve le pays de prévenir le retour génocidaire. Nonobstant ce qu'affirme le pouvoir en place, l'hypothèse peut être émise qu'il gagne davantage à piller le Congo qu'à demander le versement d'aides hypothétiques. Qui plus est, les ressources ainsi obtenues laissent les bénéficiaires entièrement libres de leur emploi pour la simple raison que ces ressources n'ont aucune existence officielle.

Il semble donc que le FPR instrumentalise la mémoire du génocide de manière à pouvoir agir en dehors du regard de la communauté internationale. La stratégie de

¹ Jean-Paul Kimonyo, Noël Twagiramungu, Christopher Kayumba, *Supporting the Post-Genocide Transition in Rwanda: The role of the international Community*, Netherlands Institute of International Relational "Clingendael", [En ligne], December 2004, p. 20. [Référence du 23 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.clingendael.nl/publications/2004/20041200_cru_working_paper_32.pdf>.

² *Ibidem*.

Washington diffère sensiblement. En ce qui concerne le pouvoir américain, il ne s'agit pas tant de se libérer du regard international que d'entourer ses actions d'un semblant de légitimité. Il prend ainsi ses dispositions de manière à ce que ses actes soient accompagnés d'un cadre légal, celui-ci dut-il être fabriqué de toutes pièces. Le statut de « combattant illégal » attribué aux prisonniers de Guantanamo, autorise ainsi à contourner légalement les Conventions de Genève, tandis que la position géographique de la baie, libère des contraintes américaines en matière de droit des personnes. Manifestement Washington semble parier sur la confusion entre le légal et le légitime. Or les deux notions ne se confondent pas exactement. Elles se confondent encore moins quand la légalité en question est superficielle. La stratégie américaine consiste en effet à inscrire ses actions de lutte contre le terrorisme dans une sorte de bulle juridique dont elle définit elle-même les contours et qui navigue hors du champ juridique traditionnel qu'il soit international ou américain. Cette bulle semble ensuite se suffire à elle-même et s'auto-justifier. Le fait qu'elle puisse être contestée dans sa logique ou dans sa légalité ne modifie en rien la politique américaine. Les critiques dont la base de Guantanamo est l'objet¹ échouent ainsi à entraîner sa fermeture, les Etats-Unis se contentant d'ajuster la bulle juridique de manière à contrer les accusations d'illégalité. L'intervention en Irak s'appuie sur des procédés similaires. L'argument des armes de destruction massive intervient comme une caution légale dans un contexte marqué par la charge émotionnelle de la mémoire du 11 septembre. Il permet aux Etats-Unis d'ignorer l'autorité de l'ONU le temps de lancer la campagne irakienne, dut-il par la suite se révéler sans fondement.

Ces bulles juridiques inscrivent la politique américaine dans une sorte d'état d'exception permanent² dont le caractère oxymorique trahit l'illégalité.

Le Rwanda s'inscrit également à sa manière dans une sorte d'état d'exception permanent. La reconduction en février 1999 du gouvernement de transition pour quatre années maintient en quelque sorte le pays dans l'état d'exception, sans compter que le pouvoir reconduit par les élections présidentielles de 2003 semble en prolonger les effets. Le FPR trouve ainsi prétexte à taire ses exactions militaires, prononçant par la

¹ Un rapport de la commission onusienne des Droits de l'Homme daté du 15 février 2006, demandait ainsi une fermeture sans délai de la base.

Leila Zerrougui, Leandro Despouy, Manfred Nowak, et al., "Economic, Social and Cultural Rights civil and political Rights: Situation of detainees at Guantánamo Bay", [En ligne], February 15, 2006.

[Référence du 23 septembre 2007]. Disponible sur

<http://medias.lemonde.fr/mmpub/edt/doc/20060216/742221_rapport_nationsunies_guantanamo.pdf>.

² Pierre Hassner, « Vers l'état d'exception permanent ? », *Le Monde*, 23 juin 2003.

même occasion, ce qui ressemble à une auto-amnistie silencieuse dont la légitimité reste à prouver.

Le Rwanda comme les Etats-Unis semblent considérer que la lutte qu'ils mènent contre le retour génocidaire pour l'un, le terrorisme pour l'autre, les exempte de certaines obligations. Si ces combats en eux-mêmes sont plus que nécessaires, la légitimité des politiques qui les portent semble elle incertaine. Les Etats-Unis et le Rwanda gagneraient à considérer que leurs politiques, en repoussant comme elles le font les limites du légal et du légitime, ouvrent la porte à toutes sortes de dérives, quand elles n'alimentent pas les argumentaires de leurs ennemis. Le comportement de certains soldats américains¹, la manière dont les silences du FPR exacerbent le sentiment ethnique chez certains Hutu, sont là pour le rappeler.

D'une manière générale, la fabrique politique de la mémoire telle qu'elle se réalise dans ces deux pays reste problématique. L'instrumentalisation de la mémoire entache sa fonction commémorative dans la mesure où la recherche d'un gain en termes de capital politique l'emporte sur un véritable souci de la victime. Dès lors que le discours mémoriel se contente de dire ce qui, dans une perspective politique, doit être retenu des événements, la mémoire échoue dans sa fonction de production de savoir. Il en résulte qu'elle apprend peu sur les événements sur lesquels elle se penche quand elle ne les déforme pas. Elle crée ainsi des béances en termes de fabrique de sens dont divers types de discours s'empresent de s'emparer. La question se pose alors de savoir si ces discours sont à même de les couvrir efficacement.

Flou artistique

La production discursive autour du génocide des Tutsi relève du paradoxe. Comme le note Catherine Coquio, il s'agit d'une production abondante et qui s'appuie sur des supports très variés : le livre, la radio, la télévision, le cinéma, la sculpture, le théâtre, la bande dessinée²... Elle laisse malgré tout une impression d'inachevée : la plupart du temps le génocide est davantage décrit qu'analysé. De ce fait le lecteur qui

¹ Le scandale de la prison d'Abou Ghraïb en constitue un exemple. En 2004 des photos de la prison sont publiées qui font état de tortures, d'actes d'humiliations perpétrés sur les détenus par des militaires américains.

² Voir Catherine Coquio, *op. cit.*, p. 98.

cherche à en saisir les tenants et les aboutissants risque souvent d'être déçu. En ce qui concerne le cas particulier des ouvrages qui livrent les témoignages de rescapés, Catherine Coquio avance une explication :

« Tant que le travail parallèle de l'histoire et du droit ne s'est pas suffisamment développé pour éviter au rescapé de devoir prouver la mort de ses proches et sa propre destruction, le témoignage ne saurait donner lieu à une véritable *écriture* ni *transmission*. Il faut que le crime soit assez attesté pour que le rescapé se dégage de l'emprise de négation en élaborant ses propres conduites de vérité, à travers un récit de survivance et de vie qui tend alors à faire *œuvre*, et non *preuve*¹. »

Catherine Coquio rappelle à juste titre que le génocide est encore trop récent pour avoir été l'objet d'un discours scientifique capable de faire consensus et autorité. Les rescapés qui livrent leurs témoignages n'ont de ce fait d'autre choix que d'orienter leur écriture de manière à ce qu'elle apporte des éléments de preuve à même de contrer les discours négationnistes.

Il semble toutefois que « l'écriture de la preuve » qui en résulte, n'est pas limitée au cas particulier des témoignages. C'est pratiquement toute la production sur le génocide des Tutsi qui, à un degré ou un autre, entre dans cette catégorie. De la même manière, les insuffisances de la recherche historique sur la question ne sont sans doute pas seules à être en cause. Les sphères du pouvoir, du fait des béances que laissent leurs constructions politiques de la mémoire, poussent les auteurs à se sentir dans l'obligation de combler les vides, de corroborer certaines thèses et d'en infirmer d'autres. Les auteurs de la bande dessinée, *Rwanda 94*, font ainsi le choix de confirmer la thèse qui voudrait que l'armée française ait activement participé au génocide. Leurs planches présentent en effet des militaires français qui organisent les barrages, haranguent les extrémistes hutu, violent les femmes, tirent sur les fuyards². Ce faisant, ces auteurs se positionnent dans le débat qui oppose la France au Rwanda quant au rôle de la première lors du génocide, débat qui trouve toujours à s'activer à l'approche des dates commémoratives. Il existe ainsi toute une série de discours qui émergent autour des dates anniversaires et entendent profiter des projecteurs dirigés à ces occasions sur le Rwanda et sur les non-dits officiels pour tenter de gagner le public le plus large possible.

¹ Catherine Coquio, *op. cit.*, p. 104-105.

² Cécile Grenier et Ralph (scénaristes), Pat Masioni (dessinateur), *Rwanda 94 : Descente en enfer*, Paris, Albin Michel, 2005.

Les planches ne sont pas paginées.

En ce qui concerne le rôle de la France au Rwanda, ces discours s'articulent pour l'essentiel autour de deux thèses qui s'opposent. La première d'entre elles fait état de la complicité de la France dans le génocide des Tutsi. Elle est portée par des auteurs comme Jean-Paul Gouteux, Patrick de Saint-Exupéry ou encore Géraud de la Pradelle¹. Les principaux arguments qu'elle défend se retrouvent dans le rapport de la Commission d'enquête citoyenne qui s'est réunie du 22 au 26 mars 2004 avec pour objectif de pallier les lacunes de la Mission parlementaire de 1998, laquelle Mission « donne l'impression de botter en touche chaque fois [qu'elle] s'approche de la possibilité d'une complicité active² ». Ce rapport réunirait les preuves de la complicité française sur les plans militaire, financier, diplomatique et idéologique. Il conclut que la France a formé les militaires et les miliciens qui se sont rendus coupables du crime de génocide, et ce, en toute connaissance de cause. D'après lui, la France a en outre fourni les moyens financiers, aidé à la livraison des armes au camp génocidaire sans tenir compte de l'embargo décrété par les Nations Unies le 17 mai 1994. Elle a, sous couvert de l'opération Turquoise, exfiltré les génocidaires dont le colonel Bagosora et continué à traiter avec le gouvernement intérimaire alors même qu'elle ne pouvait plus ignorer que ses membres servaient le génocide.

La seconde thèse avance que l'attentat du 6 avril qui a provoqué la mort du président Habyarimana et sans lequel le génocide n'aurait jamais eu lieu, a été organisé par l'Armée patriotique rwandaise (APR) de Paul Kagame. Elle est entre autres véhiculée par Stephen Smith, Abdul Ruzibiza, le juge Bruguière, Pierre Péan³. Selon

¹ Jean-Paul Gouteux, *La nuit rwandaise. L'implication française dans le dernier génocide du siècle*, Paris, L'Esprit Frappeur, 2002.

L'ouvrage a été réédité en 2004 à l'occasion du dixième anniversaire du génocide.

Patrick de Saint-Exupéry, *L'inavouable*, Les arènes, mars 2004.

Géraud de la Pradelle, *Imprescriptible : l'implication française dans le génocide tutsi portée devant les tribunaux*, Les arènes, 2005.

La nuit rwandaise en également le titre d'une revue annuelle chargée de prolonger les travaux de Jean-Paul Gouteux dont le premier numéro est sorti le 7 avril 2007. On y trouve notamment des articles qui déconstruisent l'ordonnance du juge Bruguière et donnent des arguments en faveur d'une responsabilité des extrémistes hutu dans l'attentat.

² Laure Coret, François-Xavier Verschave, *L'horreur qui nous prend au visage : L'Etat français et le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala, février 2005, p. 469.

Le Projet de la Commission d'enquête citoyenne sur le rôle de la France dans le génocide des Tutsi au Rwanda en 1994, a été porté par un groupe d'associations (Survie, Aircrige, Cimade, Observatoire des transferts d'armement) auquel se sont joints un certain nombre de chercheurs.

³ Stephen Smith, « Le récit de l'attentat du 6 avril 1994 par un ancien membre du *Network Commando* », *Le Monde*, 10 mars 2004.

Abdul Joshua Ruzibiza, *Rwanda : L'histoire secrète*, préface de Claudine Vidal, postface de André Guichoua, Editions du Panama, 2005.

Le juge transmettra au parquet une ordonnance de soit-communicé afférente à l'enquête et datée du 17 novembre 2006.

cette thèse – cependant les points de vue varient sensiblement d’un auteur à l’autre –, Paul Kagame a fait le choix d’une victoire totale que les accords d’Arusha ne pouvaient lui garantir. Dans cet objectif, il était primordial qu’il prenne le Rwanda par les armes, ce qu’il ne pouvait faire qu’en provoquant le génocide à travers l’attentat. Toute la responsabilité du génocide revient donc au FPR.

Ces thèses ont cela de particulier qu’elles se formulent de telle sorte que défendre l’une revient à contredire l’autre. L’argument de la complicité française suppose que ce soit les extrémistes hutu et leurs complices français qui ont exécuté l’attentat, tandis que l’implication du FPR se conjugue mal avec l’hypothèse d’une complicité française¹. De ce fait, elles entrent dans un rapport de concurrence, l’enjeu étant de gagner l’adhésion du public le plus large possible, et la conséquence, une surenchère dans l’administration de la preuve. Il en résulte que l’une et l’autre résistent difficilement à l’analyse. Les tenants de l’implication du FPR dans l’attentat du 6 avril, dans leur volonté de discréditer Paul Kagame et de dire sa responsabilité dans le génocide, vont parfois jusqu’à flirter avec le négationnisme. Il en est par exemple ainsi lorsque Pierre Péan reprend à son compte l’argument qui voudrait que le chiffre des victimes ait été manipulé : « on a compté quelque 280 000 Tutsis massacrés, et plus d’un million de Hutus tués depuis 1990. Le trucage a consisté à prendre le chiffre global de morts et affirmer qu’ils étaient tous tutsis² ». Quant aux tenants de la complicité française, ils vont par moment jusqu’à laisser entendre que c’est la France qui a organisé le génocide. Ce faisant, ils prennent le risque d’être négationnistes par inadvertance. En effet, dès lors que toute l’initiative revient à la France, les extrémistes hutu n’ont plus à porter la responsabilité de l’idéologie génocidaire.

Au final, ces thèses, alors qu’elles prétendent combler les béances laissées par les discours officiels aussi bien du côté de la France que du Rwanda, n’aident pas davantage le public à mieux saisir les tenants et les aboutissants du génocide des Tutsi. Au contraire, elles le mettent face à des discours contradictoires qu’il peut difficilement

Pierre Péan, *Noires fureurs, blancs menteurs : Rwanda 1990-1994, Mille et une nuits*, 2005.

¹ Les tenants de l’implication du FPR ne sont cependant pas tous aussi catégoriques. Claudine Vidal qui semble acquiesce à la thèse est par exemple également auteur avec Robert Genoud, d’un documentaire très critique sur le rôle de la France au Rwanda.

Robert Genoud, Claudine Vidal, *La France au Rwanda. « Une neutralité coupable »*, [DVD], Les Films du village, 2003.

² Pierre Péan, op. cit., p. 277. L’auteur retranscrit sans les critiquer les propos du général Emmanuel Habyarimana avec lequel il a eu un entretien à Paris en juillet 2005.

démêler et créent une situation de flou qui ne peut que le déconcerter davantage et vicier la mémoire du génocide¹.

Une autre caractéristique majeure de ces thèses réside dans le fait qu'elles glissent sur l'objet du génocide. En fin de compte les seuls sujets dont elles traitent sont l'organisation de l'attentat du 6 avril et la présence française au Rwanda. De ce fait, comme écritures de la preuve, elles se distinguent des témoignages. Les éléments de preuve que ces thèses mettent en avant ont surtout pour fonction d'étayer des accusations et non de dire la réalité du génocide. En tant que telles, elles relèvent davantage du plaidoyer. Or le propre du plaidoyer n'est pas tant de chercher le vrai que de chercher à convaincre, d'où les dérives qui frisent avec le négationnisme.

Que ce soit au niveau des discours officiels qui mettent tout en œuvre pour avoir le monopole du discours mémoriel ou à celui des discours alternatifs qui profitent des tribunes ouvertes à l'approche des dates commémoratives pour tenter de toucher le public le plus large possible, le génocide – mais cela se vérifie également en ce qui concerne le 11 septembre – échoue à être dit. D'ailleurs les deux types de discours entrent finalement en résonance tant il est évident que la thèse de la complicité française ne peut que corroborer les arguments de Kigali alors que celle de l'implication du FPR sert les intérêts de la France. Cependant, il peut être intéressant de se demander si ces discours qui instrumentalisent la mémoire des événements sont les seuls disponibles et pourquoi ils parviennent à occuper l'essentiel de l'espace discursif.

La part du public

Il pourrait être tentant de vouloir trouver – au-delà l'argument de l'instrumentalisation politique de la mémoire – l'explication de l'échec des discours

¹ On note un phénomène similaire à propos des Etats-Unis qui voient se développer les théories du complot. Les attentats ne se seraient pas déroulés selon le scénario présenté par le gouvernement. En l'occurrence aucun avion ne se serait écrasé contre le Pentagone ni en Pennsylvanie. Les tours auraient été dynamitées avant que les avions ne les percutent. Le gouvernement aurait tout orchestré. Voir Dylan Avery, *Loose change*, 2005, 82 min.

Selon le Réseau Voltaire (<<http://www.voltairenet.org/article139474.html>>, référence du 23 septembre 2007), qui cite une enquête de l'Institut Zogby International datée de mai 2006, 42% des Américains seraient acquis à ces théories. Il convient toutefois de préciser que le Réseau Voltaire y est lui-même sensible.

Il n'y a pas à douter que le passif du gouvernement américain, en matière d'instrumentalisation du 11 septembre, les mensonges à l'ONU à propos des armes de destructions massives, y soient pour beaucoup.

mémoriels à se saisir pleinement du génocide des Tutsi et des attentas du 11 septembre, dans la nature même de ces événements. Le débat sur le caractère indicible de ce type d'événement est cependant aujourd'hui complètement dépassé. Du moins l'essentiel des questions qu'il pose, à savoir celles portant sur le droit de dire, sur la manière de dire et sur l'utilité qu'il y a à dire ont trouvé réponse. Comme le rappelle Abdourahman Waberi dans *Moisson de crânes*¹, ce sont les principaux concernés, à savoir les rescapés qui demandent que le génocide soit raconté. Pour ce qui est de la manière d'écrire, il est vrai que le génocide est un sujet exigeant. Il est d'une écriture éreintante du point de vue émotionnel, comme le confirme Jorge Semprun : « Tel un cancer lumineux, le récit que j'arrachais de la mémoire, bride par bride, phrase après phrase, dévorait ma vie² ». D'autre part, le génocide semble signifier que les moyens manquent pour le dire, que les mots sont impuissants. Le risque de découragement ne peut donc être nié, ce qui ne signifie pas qu'il ne puisse être dépassé :

« Mais ce constat ne doit pas empêcher, il doit au contraire stimuler l'exploration de modes d'expression alternatifs, éventuellement liés à d'autres supports que le livre donné à lire : mise en scène théâtrale, film, art plastique. Il n'est pas interdit de chercher sans fin à combler l'écart entre la capacité représentative du discours et la requête de l'événement³... »

Quant à l'utilité qu'il y a à écrire, c'est lors d'un échange avec un rescapé qu'un auteur comme Souâd Belhaddad prend conscience qu'elle est bien réelle :

« Puis il a ajouté : "Avec vous, je peux recroire en l'humanité." Et là, je me suis clairement dit : "Les mots ont de la puissance, Serge a reçu de l'amour, de l'espoir, et il nous redonne cela en mots. Les mots ont donc de la puissance. Comme c'était beau, oh ! comme c'était beau"⁴. »

La question de l'indicible ne peut être un argument valable pour expliquer la manière dont nombre de discours se contentent de glisser sur le sujet du génocide comme sur celui du 11 septembre. L'existence d'un certain nombre d'œuvres qui ont su se saisir efficacement de ces sujets suffit d'ailleurs à en attester. C'est le cas par exemple du travail graphique de Art Spiegelman sur le 11 septembre⁵. L'auteur ne cache pas que ce

¹ Abdourahman Waberi, *Moisson de crânes : Textes pour le Rwanda*, Paris, Le serpent à plumes, 2000.

² Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, cité par Daniel Delas, « Ecrits du génocide rwandais », p. 20, *Notre librairie*, n° 142, octobre 2000, p. 20-29.

³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 337-338.

⁴ Souâd Belhaddad, « Dire est impossible », p. 178, dans Jean Mouttapa (eds.), *op. cit.*, p. 165-179.

⁵ Art Spiegelman, *A l'ombre des tours mortes*, Paris, Casterman, 2004. [Bandes dessinées].

travail a été particulièrement éprouvant¹. Cependant, s'appuyant sur sa propre expérience, sur la manière dont il a, avec sa famille, vécu les attentats, il parvient à donner une idée de l'impact qu'ils ont pu avoir sur les New Yorkais en même temps qu'il dresse une critique de l'instrumentalisation politique dont ils ont été objet. Il montre que le sentiment de peur était bien réel, les New Yorkais s'étant pris à penser qu'ils venaient de vivre la première vague d'une série d'attaques². Parallèlement, il déconstruit l'idée d'un patriotisme spontané de la part des New Yorkais, n'hésitant pas à se représenter uniquement préoccupé comme tout un chacun, du sort des seuls membres de son noyau familial. Ailleurs, ce sont deux écoliers qui se tapent dans les mains, amusés d'apprendre que « le Pentagone est atteint³ ». L'univers qui résulte des attentats, tel qu'il est dépeint par Art Spiegelman, se révèle beaucoup plus névrotique, éclaté, sans dessus dessous et sans commune mesure avec l'image lisse d'une Amérique à peine ébranlée servie par le discours officiel. L'auteur donne à voir des New Yorkais viscéralement ébranlés, conscients du fait que les séquelles vont s'installer définitivement, d'autant plus déphasés que les choix en matière de politique extérieure du gouvernement sont loin d'être rassurants. La planche 5 suggère par exemple qu'ils craignent que la manière dont le gouvernement se focalise sur Saddam Hussein ne laisse les véritables terroristes libres de programmer d'autres attentats.

Avec *Déogratias*⁴, c'est également par la bande dessinée que Stassen tente de porter un regard critique sur le génocide des Tutsi. Il s'agit de l'histoire d'un jeune Hutu que le génocide auquel il a été forcé de participer – mais il a su en tirer avantage, notamment en violant une jeune fille qui l'avait toujours repoussé – laisse fou. Seule la boisson lui ouvre quelques échappatoires. Sans elle, il se perçoit dans la peau d'un chien et agit comme tel. La narration organise sans transition des alternances entre le présent (post génocide) et le passé (qui commence juste avant que ne débute le génocide). Le procédé est particulièrement efficace : la mise en parallèle des deux temps du récit – qui tous deux se révèlent être des temps de la folie – invite à abandonner toute pensée manichéenne, notamment dans la construction de la figure du bourreau. *Déogratias* empoisonne tour à tour un touriste français qui se trouve être un ancien militaire ramené au Rwanda par son amour des femmes tutsi ; un compagnon de boisson, officier de l'APR arrivé trop tard pour sauver qui que ce soit ; un ancien milicien qui rêve toujours

¹ Voir la note introductive dans laquelle Art Spiegelman revient sur la genèse de son projet.

² Art Spiegelman, *A l'ombre des tours mortes*, op. cit., planche 1.

³ *Ibidem*, planche 4.

⁴ Jean-Philippe Stassen, *Déogratias*, Dupuis, 2000.

de terminer le travail. Il est arrêté alors qu'il tente de tuer un prêtre que son air débonnaire et autosatisfait n'avait pas empêché de fuir en France et de les abandonner.

Ces quelques exemples suffisent à montrer que les discours manichéens ne sont pas seuls à occuper l'espace. La question se pose alors de savoir pourquoi ils donnent l'impression d'être les seuls qui parviennent à se faire entendre. L'explication qui voudrait que ce type de discours soit habile à s'octroyer les meilleures tribunes et à se déployer aux meilleurs moments ne saurait satisfaire pleinement. D'autres raisons interviennent sans doute. A ce propos, dans la note d'introduction, Art Spiegelman regrette que les Américains n'étaient pas disposés à entendre ce que ses planches avaient à dire¹. Dans le même ordre d'idée, Esther Mujawayo fait remarquer que le génocide ne fait pas partie des histoires qui s'écoutent volontiers :

« Pourquoi je nous montre batailleuses ? ... Je crois que c'est d'abord par peur de susciter la pitié, mais aussi pour protéger ceux à qui je raconte, ne pas trop les effrayer, ne pas les bloquer. Car quand c'est trop horrible, ils ferment les oreilles. Dans le trop horrible, tu ne peux pas, tu ne veux pas te retrouver. Mais si dans cette horreur, tu racontes un bout d'histoire où il y a du courage, du hasard chanceux, alors, malgré tout, les gens le prennent². »

La remarque met en relief l'autre facette de l'argument de l'indicible, celle qui n'a pas pour fonction d'exprimer le caractère extrême de l'événement mais révèle une certaine hypocrisie humaine. L'indicible fonctionne alors en ce qui concerne le rescapé, un peu comme la figure du monstre par rapport au bourreau. Il maintient de la distance. De la même manière que personne ne veut rien avoir à faire avec le génocidaire, personne ne souhaite partager l'expérience de la victime. En ce sens, le rescapé gêne, comme l'exprime à la fois naïvement et courageusement, Arthur Dreyfuss, de l'Union des étudiants juifs de France :

« Mais je suis quand même arrivé avec des craintes. Je m'attendais à voir sur les visages des rescapés des traits de souffrance, à la voir physiquement. Je pensais percevoir de la douleur dans ton regard. Je m'imaginai aller dans un pays rempli de tristesse. J'avais peur de cette barrière entre les rescapés et nous.

En fait cette souffrance ne s'exprime pas sur vos visages, contrairement aux images que j'avais pu voir à la télévision ou dans les livres. Tu seras toujours un rescapé, mais ça ne se voit pas. Cela a incontestablement facilité le lien entre nous³. »

¹ Art Spiegelman, *A l'ombre des tours mortes*, *op. cit.*

² Esther Mujawayo, Souâd Belhaddad, *op. cit.*, p. 91.

³ « D'une mémoire, l'Autre. Entretien croisé entre Arthur Dreyfuss et Serge Kamuhinda », p. 33, dans Jean Mouttapa (eds.), *op. cit.*, p. 31-43.

Les remarques de Art Spiegelman et Esther Mujawayo laissent entendre que le public porte sa part de responsabilité quant au fait que ce sont les discours instrumentalisés, ceux qui se déclinent volontiers sur un mode manichéen, qui se diffusent le plus sûrement. Dans la mesure où les discours sont produits par d'autres et que le public ne fait que les réceptionner, sa responsabilité pourrait paraître anodine. C'est oublier que choisir parmi la panoplie des discours proposés, ceux qu'on accepte de réceptionner, revient déjà en quelque sorte à valider. Surtout, c'est oublier que dans ces cas de figure, le public ne fait pas que réceptionner : étant donné que les Etats aussi bien américain, français que rwandais se réclament du principe démocratique, le public est souverain ne serait-ce qu'en théorie. En ce sens, les discours – du moins ceux qui sont officiels – sont prononcés en son nom par ses représentants. Selon ce principe, le public n'est plus un simple destinataire. Il est pour ainsi dire le producteur. Il en va de sa responsabilité politique d'exercer un contrôle critique sur les orientations que ses représentants donnent à la parole publique. Il n'est pas là pour recevoir des univers de signification forgés par ceux qui sont au pouvoir, il participe à leurs élaborations. Sa responsabilité est donc pleine et entière. Et elle n'est pas sans conséquence. Ces univers de signification sont en effet performatifs. On se rappelle à cet égard la manière dont elles permettent aux Etats concernés de justifier leurs stratégies politiques. A un autre niveau, elles cristallisent dans les imaginaires un certain nombre de représentations susceptibles de jouer un rôle d'importance dans les stratégies de gestion des conflits. Il est par exemple évident que les représentations que les mémoires politiques entendent imposer des victimes du 11 septembre comme de celles du génocide des Tutsi, ne peuvent qu'informer les politiques de reconstruction, notamment dans leurs volets qui consistent à tenter de réconcilier les différentes parties. Là encore le rôle du public ne devra pas être négligé, puisque en dernière instance, c'est à lui qu'il revient de valider ou non ces politiques, ce qui dépendra en partie des imaginaires qu'il aura accepté de développer.

Les modalités de la fabrique de la mémoire du génocide des Tutsi et des attentats du 11 septembre laissent donc entrevoir que Kigali et Washington sont davantage motivées par les enjeux de la *Realpolitik* que par un réel souci de la victime ou une quelconque volonté d'établir objectivement les niveaux de responsabilité. Il en résulte

que les responsables politiques gagnent à maintenir le flou autour de ces événements de manière à pouvoir mieux en manipuler les sens. Les discours qui se veulent alternatifs s'enferment dans des processus de surenchère verbale qui n'ont d'autre résultat que de renforcer l'impression de flou et de désorienter davantage le public. Le comportement de ce dernier laisse d'ailleurs perplexe : on peut se demander si la situation de flou ne lui convient pas finalement, s'il est disposé à entendre un discours plus nuancé mais également plus éprouvant d'un point de vue émotionnel.

C'est dans un tel contexte que les politiques de reconstruction sont amenées à se déployer. La question se pose alors de savoir dans quelle mesure les différents acteurs se laisseront influencer par le contexte politique ou sauront s'en émanciper. Les modalités selon lesquelles la justice transitionnelle se met en place, devraient apporter quelques éléments de réponse.

B) Pour un nouvel imaginaire judiciaire

Les besoins des politiques de gestion de conflit demandent que soient mises en place des approches judiciaires de crimes qui, ont cela de particulier, qu'ils ne sont ni punissables ni pardonnables¹. Pour faire face à cette difficulté, de nouvelles formules telles que celles de justice restauratrice² ou de justice transitionnelle³ ont émergé ces dernières années. Elles se distinguent d'une justice essentiellement punitive du type de

¹ Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner : Pour une justice internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Antoine Garapon emprunte son titre à Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958 ; *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961.

² Formule employée notamment par Desmond Tutu pour qualifier le travail de la Commission vérité et réconciliation de l'Afrique du Sud.

Desmond Tutu, *No future Without Forgiveness*, Desmond Mpilo Tutu, 1999 ; *Il n'y a pas d'avenir sans pardon : Comment se réconcilier après l'apartheid ?*, trad. Josianne et Alain Deschamps, Albin Michel, 2000.

³ Pierre Hazan définit la justice transitionnelle comme étant l'ensemble des points communs des mécanismes et processus qui visent « à tempérer les ravages de la guerre et des persécutions : Commission vérité, Tribunal pénal international ou semi-international, loi d'épuration, octroi de réparations individuelles ou collectives, expressions publiques de repentir, ouverture des archives, réformes politiques et institutionnelles, processus de mémorialisation, réécriture des livres d'Histoire, cérémonies de souvenirs ».

Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l'histoire*, PUF, 2007, p. 12.

En vérité la notion de justice transitionnelle peine à trouver une définition claire et Pierre Hazan fait ici le choix d'une extension maximale qui inclut tous les mécanismes visant à la réconciliation même si ces derniers interviennent en dehors du cadre d'une transition politique à proprement parler. Ce choix sera ici respecté dans la mesure où il permet d'inclure la question de l'esclavage.

celle du droit commun. Cependant, les peines qu'elles sont amenées à prononcer peuvent paraître – surtout pour les victimes –, dérisoires sinon insultantes, comparées à la nature des crimes, sans compter qu'elles prescrivent bien souvent des mesures d'amnistie. Au regard du droit commun et de l'imaginaire qui lui est afférent, les mesures proposées par ces nouvelles formes de justice sont difficilement acceptables. D'un autre côté, la nature même des crimes concernés, autorise difficilement d'autres types de solutions. La justice transitionnelle doit donc faire face à un défi de taille qui consiste à imposer des solutions qui pour être nécessaires ne vont pas moins à l'encontre des représentations communes en matière de justice. Il lui faut donc inviter à adopter un nouvel imaginaire judiciaire. Pour ce faire, la justice transitionnelle semble parier sur l'investissement d'espaces nouveaux, l'espace international notamment. La sortie des espaces locaux semble en effet symboliser et accompagner le dépassement des imaginaires de droit commun. Elle ne saurait toutefois suffire en elle-même à l'élaboration et à la diffusion d'un imaginaire du droit humanitaire international. Il importe donc de réfléchir sur les modalités selon lesquelles l'espace international est investi et sur la place que les différents acteurs, qu'ils soient victimes, bourreaux ou simples tiers peuvent espérer y occuper. Il importe également de réfléchir sur la nature de cet imaginaire en voie d'élaboration, ne serait-ce que pour poser la question de ses apports et limites. La médiation de la scène internationale autorise-t-elle par exemple à poser plus efficacement la question du pardon ou de la réparation ?

1) Investir l'espace international

La préférence affichée de la justice transitionnelle pour l'espace international plutôt que pour les espaces locaux semble relever d'un choix stratégique. Cet espace libère en effet de certaines contraintes en même temps qu'il offre un certain nombre d'opportunités. Ce faisant, il prépare au dépassement d'un imaginaire centré sur les logiques du droit commun tel qu'il se réalise aux divers niveaux locaux.

Des scènes locales aux scènes internationales

La préférence de la justice transitionnelle pour un espace international apparaît clairement dans les intitulés et les sièges sociaux des différents tribunaux. Ces derniers ont en effet le plus souvent fait le choix de s'installer en dehors des espaces de conflit. Le tribunal pour l'ex-Yougoslavie siège ainsi à la Haye tandis que celui pour le Rwanda est installé à Arusha. Dans le même ordre d'idée, la Cour pénale internationale (CPI) dont le siège se trouve également à la Haye, ne se déplace pas en fonction des différents procès. A un autre niveau, la compétence universelle¹ autorise à faire fi des frontières nationales pour se placer résolument dans l'espace international. Le recours à l'international ne nécessite pas cependant de manière systématique qu'il y ait délocalisation. Les commissions vérité, si elles ont un déroulement local, n'investissent pas moins l'espace international. Cela est particulièrement visible dans le cas de l'Afrique du Sud :

« J'ai eu le très grand honneur de présenter à la foule impatiente et au monde entier le tout nouveau président et les deux vice-présidents, Thabo Mbeki et F.W. De Klerk. Lorsque j'ai conduit Nelson Mandela sur le podium, le livrant à son peuple et au monde, les acclamations ont failli faire s'effondrer le toit de l'hôtel de ville. Combien il est merveilleux de pouvoir dire à la communauté internationale que cette victoire spectaculaire aurait été impossible sans son aide, ses prières, son dévouement à notre cause². »

Les tribunaux spéciaux naviguent également, à leur manière, entre scènes locales et audiences internationales. Il en est par exemple ainsi du tribunal pour la Sierra Leone. A la différence des TPI, il n'est pas régi par une résolution de l'ONU mais par un accord entre l'ONU et la Sierra Leone. Il dispose néanmoins de juges internationaux³. Le tribunal spécial pour la Sierra Leone va d'ailleurs jusqu'à compliquer davantage la configuration en délocalisant pour des raisons de sécurité, le procès de Charles Taylor de Freetown à La Haye.

¹ Alors que la Cour et les tribunaux internationaux ont vocation à remplacer des justices nationales lorsqu'elles sont défaillantes, la compétence universelle s'appuie à l'inverse sur elles pour se saisir de plaintes concernant des crimes commis en dehors du territoire national et ce, même si les acteurs ne sont pas ressortissants du pays. En 2001, la Belgique a ainsi pu juger quatre Rwandais pour crime de génocide. Le procès a été l'objet du livre de Laure de Vulpian, *Rwanda, un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, *op. cit.*

² Desmond Tutu, *op. cit.*, p. 18.

³ Aude-Sophie Rodella, « L'expérience hybride de la Sierra Leone. De la Cour spéciale à la commission Vérité et Réconciliation et au-delà », *Politique africaine*, n° 92, décembre 2003, p. 56-75.

La stratégie qui consiste à préférer l'espace international au local, n'est pas sans présenter quelques avantages. Cet espace offre à la justice transitionnelle, dans ses différentes manifestations, une forme de légitimité. Il est plus susceptible d'inviter les différents acteurs chargés de mettre en œuvre les processus transitionnels à rester neutres et impartiaux. Il est à parier que les TPI auraient essuyé davantage de critiques s'ils avaient eu à siéger à Belgrade, Sarajevo ou à Kigali. Suivant la même logique, le personnel dirigeant de ces tribunaux ne comprend ni ex-Yougoslaves, ni Rwandais. Les TPI échappent ainsi à l'accusation de justice des vainqueurs, réputation dont les tribunaux de Nuremberg et de Tokyo ont aujourd'hui encore du mal à se départir. Le comportement du FPR, son refus de permettre au TPIR de poursuivre ses membres, fragilise toutefois le caractère impartial du tribunal et donne l'occasion notamment aux négationnistes, de parler de justice pour les vaincus¹. La délocalisation ne suffit donc pas toujours à garantir à la justice pénale internationale une aura de neutralité et d'impartialité. Elle peut même dans certains cas conduire au résultat inverse. C'est ce que rappelle Antoine Garapon à propos du procès des Rwandais tenu à Bruxelles :

« La compétence universelle peut-elle prétendre s'émanciper aussi facilement de toute considération de politique internationale ? L'empressement avec lequel les autorités britanniques ont renvoyé Augusto Pinochet dans ses foyers n'est peut-être pas étranger à toute arrière pensée diplomatique. De la même manière, le procès à Bruxelles des quatre Rwandais pour génocide a laissé un goût amer de néo-colonialisme. [...] Les anciens rapports coloniaux ne risquent-ils pas de brouiller le message de la justice² ? »

Les enjeux de la politique internationale peuvent donc biaiser le jeu de la justice transitionnelle. L'exemple de l'Afrique du Sud montre cependant que cette forme de justice peut à son tour user des enjeux internationaux à son avantage. Ce pays a énormément misé sur les considérations de politiques internationales pour donner sens à la Commission vérité et réconciliation et pour, d'une certaine manière, contraindre l'ensemble des acteurs à intégrer le jeu de la réconciliation. A cet égard, lorsqu'il déclare livrer Nelson Mandela à son peuple et au monde, Desmond Tutu ne se livre pas à un simple exercice oratoire. Il dit l'importance première de la représentation internationale du processus transitionnel. La scène internationale est appelée à témoin par l'Afrique du Sud. Il est demandé à chacun, devant le monde entier, d'assumer ses

¹ Bernard Lugan, *Rwanda : contre enquête sur le génocide*, Privat, 2007.

Voir également dans un autre registre Thierry Cruvellier, *Le tribunal des vaincus : Un Nuremberg pour le Rwanda ?*, Calmann-Lévy, 2006.

² Antoine Garapon, *op. cit.*, p. 35.

responsabilités, ce qui rend les dérobades un peu plus difficiles. Personne n'est en effet prêt à endosser seul, du fait de son comportement, l'échec de la transition.

La force de l'Afrique du Sud est d'avoir su soumettre l'ensemble des acteurs, sans faire de distinction entre pouvoir et opposition¹, au regard de l'international. De ce point de vue, elle a non seulement mené sa justice transitionnelle avec succès, mais également donné au principe de la commission vérité, ses lettres de noblesse. Elle a d'autre part, en invitant De Klerk, président pendant les dernières années de l'apartheid et vice-président sous Nelson Mandela, à venir s'exprimer devant la Commission – le témoignage de Winnie Mandela va dans le même sens –, participé à changer le comportement de la justice – fût-elle ici restauratrice et non punitive – face à la figure du souverain. La justice transitionnelle rend plus que jamais le souverain justiciable² ouvrant par la même occasion une nouvelle ère.

Cette nouvelle ère se caractérise par le dépassement du droit commun. L'espace international dans lequel elle se déroule, la mobilisation d'acteurs internationaux, la nature des crimes dont elle s'occupe, l'inscrivent d'emblée dans l'exceptionnel. Par conséquent, les mesures qu'elle sera amenée à prendre ne seront pas moins marquées de ce sceau de l'exceptionnel. En l'occurrence, il se manifeste dans ce cas de figure par le caractère insignifiant des peines comparées aux crimes, par le recours à des mesures d'amnisties là où les victimes pensent être en droit d'attendre des peines exceptionnelles. La question se pose alors de savoir si l'investissement de l'espace international et l'avènement d'une nouvelle ère judiciaire suffisent à assurer la diffusion d'un nouvel imaginaire à même de faire « accepter » ce caractère exceptionnel des peines, cette nécessité des mesures d'amnistie.

L'imaginaire en question est chargé de défendre l'idée d'une différence fondamentale entre les procès de droit commun et ceux de droit humanitaire international. Ces derniers ne sont pas motivés par la prononciation de la peine. Ils sont davantage préoccupés de reconnaître la vérité des crimes, de faire sens :

« La justice des crimes contre l'humanité bouleverse la hiérarchie interne des éléments qui composent un jugement. [...] Les moyens et les finalités s'inversent : alors que l'établissement des faits n'a de sens en droit commun que pour les imputer à quelqu'un, il devient une fin en soi dans les affaires de crime contre l'humanité ; alors que le témoin ne dépose habituellement que pour éclairer le tribunal, son témoignage devient le but du

¹ Cela n'empêchera certes pas L'ANC et De Klerk de vouloir faire enlever du rapport final de la Commission les parties jugées trop discréditantes. Les efforts de l'ANC resteront toutefois vains.

² Voir les exemples d'Augusto Pinochet et de Slobodan Milosevic.

procès ; les victimes s'emparent de l'enceinte judiciaire pour la transformer en une instance de reconnaissance¹. »

Il n'est cependant pas certain que les victimes acceptent de sacrifier leur désir de voir le coupable puni à leur besoin de connaissance et de reconnaissance. Il faut en outre prendre en considération le fait que le nouvel imaginaire judiciaire appelé à se répandre est concurrencé par un imaginaire de la souffrance non moins nouveau, et qui affirme que toute souffrance est intolérable : les victimes doivent être reconnues et les coupables durement châtiés. C'est ce que dit avec force l'après 11 septembre. La justice transitionnelle a donc la lourde tâche de concilier deux imaginaires que tout oppose. Elle semble, pour ce faire, avoir choisi d'insister sur la stratégie de l'international. Le succès du nouvel imaginaire dépend de ce fait, en partie, des modalités selon lesquelles cet espace sera investi. En l'occurrence, le glissement des scènes locales vers des scènes internationales est-il capable de refaçonner les perceptions identitaires dont on sait qu'elles informent énormément l'imaginaire de la souffrance ?

Vers une identité internationale ?

La question de savoir si l'investissement de l'espace international peut faciliter l'idée d'une identité internationale – dans le sens où la construction européenne rend de plus en plus sensible à l'idée d'une identité européenne – se justifie à au moins deux niveaux. Avec la justice transitionnelle et plus particulièrement la Cour et les tribunaux internationaux, on assiste sans doute pour la première fois, à l'introduction de l'individu en tant que tel dans l'espace international. Evidemment cet espace n'a pas attendu la justice transitionnelle pour exister. L'ONU et la SDN avant elle en sont la preuve. Toutefois, il semble que les organisations internationales ne prenaient jusqu'alors en considération que les personnes morales, les Etats entre autres. Avec les instances de la justice transitionnelle, ce sont au contraire des personnes physiques qui sont amenées à partager l'espace international avec les Idées et les personnes morales, ce qui autorise à poser la question de leur identité. A un autre niveau, à défaut de parler de véritable identité internationale, on peut se demander dans quelle mesure cette occupation de

¹ *Ibidem*, p. 278.

l'espace international s'accompagne ou non d'une capacité à faire abstraction des solidarités communautaires.

La justice transitionnelle, de par les modifications qu'elle a apportées ou simplement consolidées dans la définition du justiciable, introduit virtuellement tout un chacun dans l'international. Le souverain ne peut plus prétendre à aucune immunité. Le subordonné ne peut plus se dérober derrière l'argument de l'obéissance due. Aucune considération d'ordre hiérarchique ne met donc plus à l'abri de la justice. Le TPIY (Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie) sanctionne l'idée de la fin du principe de l'immunité à travers le procès de Milosevic.

Dans les faits cependant, les choses sont un peu plus compliquées. Les crimes dont cette justice s'occupe impliquent en général un nombre trop important de personnes pour qu'il soit possible de les accueillir toutes dans son espace de juridiction. Il en résulte qu'il est nécessaire d'effectuer une sorte de sélection. Se pose alors la question de savoir quels sont les types de personnes à privilégier. Faut-il accueillir en priorité les victimes ou les coupables présumés ? Parmi les victimes certaines méritent-elles plus que d'autres l'attention des tribunaux ? Parmi les bourreaux, mieux vaut-il juger les hauts responsables ou les simples exécutants.

Les réponses apportées ont sensiblement varié avec le temps et en fonction des instances concernées. Richard Goldstone, le premier procureur du TPIY s'était dans un premier temps concentré sur les subalternes, hésitant, sans doute pour des raisons politiques, à inculper les hauts responsables¹. Louise Arbour qui le remplacera en 1996, en sera réduite à annuler plus d'un tiers des actes d'accusation, en partie pour changer l'image d'un tribunal pour les subalternes qui était en train de devenir celle du TPIY². Dès lors, le tribunal semble marquer une préférence pour les personnalités de premier plan, et ce, d'autant plus qu'il peine à obtenir l'arrestation de Karadzic et Mladic³. En ce qui concerne les victimes, Salvatore Zappalà indique que les TPI ont longtemps hésité à les inscrire véritablement comme acteurs internationaux à part entière :

¹ Voir Pierre Hazan, *La justice face à la guerre. De Nuremberg à La Haye*, Stock, 2000 ; Florence Hartmann, *Paix et châtiments : Les guerres secrètes de la politique et de la justice internationales*, Paris, Flammarion, 2007.

² Pierre Hazan, *op. cit.*, 2000, p. 115 et 187.

³ Sur les dossiers Mladic et Karadzic et l'incapacité volontaire ou non des forces de l'Otan de les arrêter, lire Pierre Hazan et Florence Hartmann. On notera toutefois que Karadzic a fini par être arrêté et remis au TPIY fin juillet 2008. Cette arrestation relance les polémiques sur les accords secrets qui lui auraient permis jusque là d'échapper à la justice. Les Etats-Unis auraient, en vue de garantir le succès des accords de Dayton, conclu avec Karadzic un accord lui garantissant l'impunité à la condition qu'il renonce à toute fonction politique (Florence Hartmann, p. 170-171).

« Il est néanmoins nécessaire d'avoir toujours présentes à l'esprit les victimes qui, en réalité, sont les grandes absentes du système de procédure des tribunaux *ad hoc*. Les victimes ne peuvent, en fait, participer aux procès qu'à titre de simples témoins, mais n'ont aucun droit au procès et ne peuvent revendiquer ni le droit à la parole ni le droit à la réparation¹. »

Il semble toutefois que la tendance commence à s'inverser. La CPI accorde aux victimes la possibilité de participer aux procédures et dispose qu'elles peuvent obtenir des réparations².

Quoi qu'il en soit, on retient surtout qu'aussi bien au niveau des bourreaux qu'à celui des victimes, la place des personnes embarquées dans les processus de justice transitionnelle est encore trop fluctuante pour qu'il soit possible de parler d'un glissement des identités locales vers une identité internationale. Par ailleurs, il n'est pas certain que les différents acteurs soient prêts à faire abstraction de leurs identités sous prétexte qu'ils sont pris dans un processus de dimension internationale. Les inculpés sont pour des raisons de stratégies de défense, ceux qui s'opposent le plus à tout glissement vers une identité internationale. Il s'agit pour eux, dans un premier temps, de refuser de reconnaître l'autorité du tribunal, partant, la réalité de l'espace qui lui donne vie. C'est la stratégie que Slobodan Milosevic choisit par exemple de mettre en œuvre :

« Milosevic répond directement en anglais : "Je considère que ce tribunal est un faux tribunal, que cet acte d'accusation est un faux acte d'accusation. Ce tribunal est illégal, il n'a pas été établi par l'assemblée générale des Nations unies. Je n'ai aucun besoin par conséquent de désigner un avocat devant cette instance illégale"³. »

Le refus de reconnaître le tribunal, s'accompagne chez Milosevic d'une volonté de s'accrocher à son titre de président de la Serbie, partant, à sa souveraineté et à l'immunité qu'elle est censée lui accorder. Dans cette optique, il tente d'établir un lien de solidarité avec le pays et d'appeler les Serbes à le soutenir. Autant dire que son objectif est de rétablir les liens distendus par l'acte d'accusation, un acte qui lui a symboliquement retiré toute fonction politique, toute légitimité, pour le placer dans

¹ Salvaore Zappalà, *La justice pénale internationale*, Paris, Montchrestein, coll. « Clefs politiques », 2007, p. 72.

² Julian Fernandez, « Variations sur la victime et la justice pénale internationale », *Amnis : Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, [En ligne], 2006, [Référence du 31 janvier 2007]. Disponible sur <<http://www.univ-brest.fr/amnis/documents/Fernandez2006.pdf>>.

³ Florence Hartmann, *op. cit.*, p. 74.

Pieter W. Botha opte pour une stratégie similaire et refuse d'aller témoigner à la Commission qu'il qualifie de cirque.

Desmond Tutu, *op. cit.*, p. 244.

l'espace neutre du tribunal. Toute la stratégie de Milosevic va alors consister à détourner non sans un certain succès le sens du procès pour le présenter comme étant une attaque, une insulte contre les Serbes :

« Ouvrant un procès dans le procès pour "génocide" du peuple serbe, il détourne systématiquement les récits des témoins en centrant ses contre interrogatoires, qu'il assure lui-même, sur les activités de l'UCK et de l'Otan. Cette stratégie lui permet de gagner une partie de son crédit auprès d'une opinion qui était largement hostile ou indifférente, le plaçant en février 2002, sur une échelle de popularité allant de 1 à 5 à une moyenne de 2,7¹. »

Le cas de Milosevic démontre l'utilité de la stratégie de la délocalisation et met en garde contre les justices nationales dans les affaires liées à ce type de crimes. Il y a peu de doutes en effet que Milosevic aurait réussi à rallier davantage les Serbes s'il avait pu bénéficier d'un ancrage territorial. Il y a donc tout lieu de se méfier d'un procès du FPR qui se tiendrait au Rwanda comme le réclame Kigali.

Le cas des victimes est tout autre. Leur pénétration de l'espace international est trop incertaine pour qu'elles aient véritablement à reposer la question de leur identité. De fait, les stratégies qu'elles mettent en œuvre visent d'abord à affirmer leur droit de présence. La délocalisation des TPI peut alors être interprétée comme étant un obstacle supplémentaire.

Du côté des victimes comme de celui des inculpés, l'idée d'une identité internationale est mise à mal pour des raisons inverses. Les inculpés s'ingénient à nier l'espace dans lequel les tribunaux tentent de les maintenir, ces mêmes tribunaux qui sont d'accès difficiles aux victimes. Il reste à savoir comment les dispositions de la CPI, relatives aux victimes, vont résoudre le problème.

Le glissement vers l'international ne concerne toutefois pas les seules catégories des victimes ou des bourreaux. La question se pose également à l'ensemble des acteurs pris dans les processus de justice transitionnelle, à commencer par les Etats. Ces derniers ont encore tendance à se montrer jaloux de leur souveraineté et à vouloir résister contre le principe de primauté de l'espace international. Le pouvoir de la CPI est ainsi tempéré par le principe de complémentarité qui la régit². Dans le même ordre

¹ Antoine Garapon, *op. cit.*, p. 104.

Cette moyenne de 2,7 est loin d'être négligeable dans la mesure où ce sont les Serbes eux-mêmes qui ont évincé Milosevic du pouvoir, le forçant en octobre 2000, à reconnaître sa défaite électorale en descendant dans les rues. Ni la police, ni l'armée n'avaient alors accepté de le soutenir contre les manifestants.

² La Cour ne peut se saisir d'une affaire qu'à la condition que le pays concerné se déclare incompétent. Elle garde tout de même un droit de regard limité aux Etats signataires, clause qui vise à faire en sorte que

d'idée, certains Etats se sont évertués à faire en sorte que le rejet par la Cour de la peine de mort ne soit pas contraignant au niveau local. Plus radicalement, d'autres ont choisi de ne pas ratifier le traité de Rome, parmi eux, les Etats-Unis. L'exemple américain ne fait que mettre en lumière l'impasse dans laquelle la justice transitionnelle dans son volet pénal, est engagée. Cette justice qui se propose de soumettre les souverainetés nationales à un ordre international, reste dans ses actions largement dépendante de la bonne volonté des Etats. Or les Etats, au-delà du fait qu'ils tiennent à sauvegarder leur identités, entendent surtout défendre leurs intérêts, ce qui n'est pas sans conséquence au niveau des TPI notamment. Florence Hartmann insiste ainsi sur la manière dont les rivalités étatiques peuvent contrecarrer les efforts de ces tribunaux :

« Le 28 janvier 2004, Del Ponte est avertie de la mise sous surveillance policière de Karadzic et de son arrestation imminente, probablement avant la fin de la journée. Les Serbes ont fait appel à la France pour assurer le transfert jusqu'à la Haye. Au grand dam des Américains qui interviennent auprès des Serbes pour suspendre l'opération. Le torchon brûle entre les deux pays après l'opposition de la France à l'intervention américaine en Irak¹. »

Tout semble donc indiquer que malgré le transfert sur la scène internationale des processus de justice transitionnelle, les différents acteurs restent la plupart du temps, enfermés dans des réflexes identitaires. Cependant, l'échec de Milosevic à gagner entièrement le soutien des Serbes, prouve que le glissement vers l'international présente néanmoins quelques avantages. En l'occurrence, l'espace international se révèle propice à l'élaboration de contrats politiques.

Un espace du contrat

Le choix d'une stratégie de l'international ne se justifie pas par la seule volonté de dépasser les allégeances identitaires. Comme il a été vu, l'espace international apparaît comme un espace de la neutralité, de l'impartialité. Il est en cela propice à l'établissement de compromis. Cette caractéristique est particulièrement visible au niveau des processus extrajudiciaires. En la matière, le compromis qui en Afrique du

ces Etats, une fois déclarés compétents, soient obligés de mener le procès à terme et dans le respect des lois. Voir Salvaore Zappalà, *op. cit.*, p. 130.

¹ Florence Hartmann, *op. cit.*, p. 215.

Sud a conduit à la création de la Commission est connu de tous¹. Toutefois, les processus plus strictement judiciaires à l'instar des TPI doivent également beaucoup à la pratique du compromis. Dans tous les cas, l'identité des négociateurs mérite qu'on s'y arrête dans un premier temps.

Dans une configuration idéale, les négociateurs du compromis devraient être les victimes et les bourreaux, éventuellement assistés d'un tiers représenté par la communauté internationale ou par l'Etat. Dans la pratique cependant, le compromis est le plus souvent négocié entre l'ancien pouvoir criminel et la communauté internationale ou le nouveau pouvoir. Les victimes sont exclues du processus. Desmond Tutu peut insister sur la manière dont la Commission a tout mis en œuvre pour assurer les meilleurs accueils et accompagnements aux victimes. Il n'en reste pas moins que ces dernières n'ont, dans un premier temps, pas eu leur mot à dire quant au bien fondé de la mise en place d'une telle commission. Elles n'ont pas davantage été consultées au moment de la définition de ses missions. Elles n'ont de ce fait eu d'autre choix que de se conformer à des décisions prises par d'autres. D'aucuns voudront sans doute protester que, d'une certaine manière, les victimes étaient représentées par l'ANC (African National Congress). C'est oublier que l'organisation n'est pas représentative de toutes les victimes et que pour certaines d'entre elles, victimes noires y compris², elle a figure de bourreau. Pour ces raisons, il est difficile de voir dans l'ANC, au moment où elle discute les termes du compromis, la représentante des victimes.

L'absence de représentants des victimes s'explique sans doute par le fait que ces dernières disposent de peu d'influence politique, là où les tenants de l'ancien régime dont la défaite est rarement totale, restent capables de déstabiliser le nouveau pouvoir d'autant plus facilement que ce dernier repose la plupart du temps sur des bases encore faibles :

« ... les anciennes élites entendent être amnistiées et l'ANC veut initialement engager des procès, même s'il n'entend pas que certains de ses propres militants puissent être jugés. Les généraux qui ont protégé Nelson Mandela lors de ses négociations secrètes avec [Frédéric]

¹ Voir à la page qui suit.

² L'ANC pouvait mener des opérations de représailles contre des populations noires qu'elle jugeait peu acquises à la cause ou vendues au système de l'apartheid. Winnie Mandela a ainsi été contrainte de témoigner sur les activités du Mandela United Football Club de Soweto dont les membres sont suspectés d'avoir torturé et exécuté ceux qu'ils considéraient comme des traîtres.

Au-delà de ces cas qui engagent sa responsabilité, il faut en outre prendre en considération le fait que l'ANC qui négocie les termes du compromis n'est plus seulement la représentante des opprimés mais un véritable parti politique qui plus est, au pouvoir et donc davantage préoccupé de ses intérêts politiques. Dans le fond, il ne s'agit plus tout à fait de la même organisation.

de Klerk encore au pouvoir, menacent le leader noir d'une guerre civile s'ils sont pénalement poursuivis. La création de la Truth and Reconciliation Commission est le compromis politique atteint entre ces deux exigences contradictoires¹... »

Il faut toutefois noter qu'il existe des cas où les victimes parviennent à négocier les termes du compromis. Il en fut par exemple ainsi de l'Instance équité et réconciliation mise sur pied au Maroc par Mohammed VI et des anciens détenus politiques. La présence des anciens détenus a sans doute joué pour beaucoup dans l'octroi des réparations consenties par la couronne. L'Instance a ainsi pu compléter le travail controversé de la Commission d'arbitrage créée en 1999 et qui indemnisa près de 3700 victimes de disparition et de torture à hauteur de 100 millions de dollars². Les critères d'identification des ayants droits étaient trop opaques et la Commission d'arbitrage était loin de se préoccuper de faire la lumière sur les crimes. L'Instance a en revanche permis à 10 000 victimes supplémentaires de connaître la vérité et de percevoir des indemnisations à hauteur de 70 millions de dollars³. Toutefois la présence des victimes n'a pas empêché les bourreaux d'obtenir de ne pas être nommés, partant, de ne pas être inquiétés par la justice.

Quoi qu'il en soit, les compromis tels qu'ils se réalisent, laissent la plupart du temps, une impression d'injustice. Ils ne sont donc pas de nature à favoriser l'émergence d'un imaginaire judiciaire à même de faire accepter que les criminels ne puissent être punis à hauteur de leurs crimes. Cela explique sans doute le fait que le discours transitionnel évite autant qu'il le peut de faire état des modalités du compromis et tente de trouver des origines plus séduisantes aux processus de la justice transitionnelle. Pour ce faire, il recourt abondamment à des arguments culturalistes et religieux. Cela est particulièrement visible dans le discours de Desmond Tutu. Ce dernier n'hésite pas à placer son rôle dans la Commission – voire la Commission elle-même – sous la bénédiction de Dieu. C'est dans cet objectif qu'il préside les séances en habit religieux. Cela dit, au-delà du pardon chrétien, Desmond Tutu en appelle surtout à la culture africaine et au concept d'*ubuntu*. Les Africains, explique-t-il, sont naturellement fermés à l'idée de vengeance, conscients qu'ils sont qu'ils n'existent qu'à travers l'humanité de l'autre. C'est ce qu'exprime le concept d'*ubuntu*, cette idée selon laquelle les uns et les autres sont inextricablement liés dans une commune humanité et

¹ Pierre Hazan, *op. cit.*, 2007, p. 49.

² Pierre Hazan, *op. cit.*, 2007, p. 183.

³ *Ibidem*, 186.

que par conséquent les bonheurs et les malheurs des uns sont également ceux des autres :

« Je soutiens qu'il existe une autre forme de justice, une justice réparatrice qui était le fondement de la jurisprudence africaine traditionnelle. Dans ce contexte là, le but recherché n'est pas le châtement ; en accord avec le concept d'*ubuntu*, les préoccupations premières sont la réparation des dégâts, le rétablissement de l'équilibre, la restauration des relations interrompues, la réhabilitation de la victime, mais aussi celle du coupable auquel il faut offrir la possibilité de réintégrer la communauté à laquelle son délit ou son crime ont porté atteinte¹. »

Cette explication culturaliste, si elle présente l'avantage de disposer les victimes à sortir du cycle de la vengeance, n'est cependant pas sans présenter quelques limites. Elle réduit considérablement la portée de la Commission dont les leçons n'ont alors de sens que là où une supposée culture africaine de l'*ubuntu* rencontre une culture chrétienne supposée oublieuse de l'ancien testament et de sa loi du talion. La dimension internationale que la même Commission entend être la sienne, ne peut alors qu'être mise à mal. Ce faisant, les avancées politiques permises par l'expérience sud-africaine sont éclipsées alors qu'elles devraient être mises en avant. Les Sud-Africains risquent ainsi de ne pas prendre la pleine mesure du fait que la Commission, parce qu'elle a entériné des compromis peu séduisants, leur a sans doute évité une guerre civile et préparé les bases d'un régime démocratique.

Le Rwanda avec les *gacaca*, offre un autre exemple de la mobilisation de l'argument culturaliste. Kigali n'avait dans un premier temps pas franchement fait le choix d'une recherche de compromis avec le pouvoir génocidaire mais plutôt celui d'une justice exhaustive. Lorsqu'il s'est avéré qu'il n'était pas possible de juger tous les génocidaires présumés, ni de les garder en cellule, le Rwanda s'est alors engagé à travers les *gacaca* dans une politique du compromis en vue de les réinsérer dans la société et de désengorger les prisons. Les *gacaca*, présentées comme étant une forme de justice traditionnelle, ont cet avantage de donner l'illusion à la population que les décisions de mise en liberté des génocidaires ou présumés comme tels, sont siennes et en accord avec la tradition rwandaise. Dans cette perspective, les *gacaca* sont menées par des volontaires directement issus de la population. La multiplication des cellules – 9189 cellules pour 254 152 juges² – présente en outre l'avantage de donner une illusion

¹ Desmond Tutu, *op. cit.*, p. 59.

² Antoine Garapon, *op. cit.*, p. 295.

d'autonomie, de décentralisation qui ne peut que renforcer l'idée d'une gestion essentiellement populaire.

L'autre argument du discours transitionnel est la recherche de paix. Reposant sur la puissance de l'émotion, il a auprès de l'opinion, autant de force que les références culturalistes. Sans être absent au niveau des commissions vérités – la volonté de briser le cycle de la vengeance relève de la recherche de la paix –, il est surtout mobilisé pour justifier le recours à la justice pénale internationale. A ce niveau, il n'a pas seulement pour objectif de masquer les termes réels d'un compromis mais de détourner le regard d'une faute. Employé au moment de la création du TPIY, il justifie non pas les statuts, les principes d'action de ce dernier, mais sa création elle-même. Le TPIY est pensé selon bon nombre d'observateurs dont Pierre Hazan, Florence Hartmann et Antoine Garapon, comme une réponse à la demande de paix de l'opinion internationale, réponse censée masquer le fait que les grandes puissances ne sont pas prêtes à intervenir sur le terrain pour faire cesser les massacres. Dans ce sens, l'argument de la recherche de paix, tel qu'il a été avancé par les puissances occidentales, n'étant qu'un leurre. Les réticences de ces puissances à fournir au TPIY les moyens de fonctionner efficacement en sont la preuve.

En revanche, utilisé par les partisans sincères du tribunal, notamment les juges et procureurs, l'argument revêt d'autres fonctions. Il est invoqué en vue de garantir une existence réelle au TPI et de le rendre fonctionnel. Alors que les diplomates disaient miser sur la crainte de la justice pour contraindre les belligérants à cesser les hostilités ou du moins à se montrer plus respectueux des règles de la guerre, les tenants du TPI misent sur la nécessité d'enrayer le cycle de la vengeance :

« Pour les seconds en effet, la justice est une condition de la paix. Elle met fin à l'impunité qui entretient le sentiment de vengeance, le désir de représailles. "Je suis venu témoigner, dit un musulman de Bosnie aux juges du TPIY pour que mon petit fils qui a trois ans n'ait pas envie de se venger"¹. »

Cet autre emploi de l'argument de la paix, met en lumière une capacité essentielle de la justice pénale internationale : celle de savoir rebondir sur les obstacles rencontrés, de se nourrir des tentatives qui visent à l'instrumentaliser. Les partisans des TPI ont vite appris à retourner les discours des diplomates contre eux. Ils n'hésitent pas

¹ Antoine Garapon, *op. cit.*, p. 165.

à miser à leur tour sur les émotions des opinions publiques, sur leur sentiment d'indignation en déconstruisant les discours des puissances occidentales et en étalant au grand jour leurs hypocrisies. Florence Hartmann, ancienne porte parole de Carla Del Ponte, ne fait pas autre chose en livrant *Paix et châtements : Les guerres secrètes de la politique et de la justice internationales*. La justice internationale doit ainsi son succès – le TPIR a suivi le TPIY, la CPI s'impose, les tribunaux spéciaux se multiplient – au fait qu'elle a réussi à retourner les stratégies des puissances qui visaient à créer un tribunal pour se défausser, contre elles et à leur lier les mains¹.

Les modalités de la justice transitionnelle – le ridicule des peines, les mesures d'amnistie, le compromis avec les bourreaux, le peu de cas qui est fait des victimes – peuvent paraître injustes. De toute évidence, le fait qu'elle invite à investir l'espace international, ne peut suffire à rendre ses décisions plus acceptables. La justice transitionnelle conserve cependant, malgré toutes ces limites, une certaine légitimité : elle permet aux différentes parties, de renouer le lien politique.

2) La justice transitionnelle et la fabrique du politique

La justice transitionnelle dans ses différentes formes est amenée à se prononcer à propos de deux acteurs : la victime et le bourreau. Or, les modalités de la construction politique de la mémoire l'ont montré, les représentations qui sont données de la victime et du bourreau sont souvent partielles. Il importe donc, dans un premier temps, de tenter de les préciser, de saisir la manière dont victimes et bourreaux se représentent mutuellement. Il semble que ces acteurs, lorsqu'ils se définissent, font appel aux figures de la déshumanisation que sont celles de l'élite, de l'insecte et du monstre. D'autre part, il apparaît que le poids de ces figures varie avec le temps. Il s'agira par la suite de se demander dans quelle mesure les politiques transitionnelles sont susceptibles d'aider victimes et bourreaux à dépasser ces représentations.

¹ *Ibidem*, p. 86-87.

Figures de l'élus, de l'insecte, du monstre

La perpétration des crimes de masse s'accompagne inévitablement d'un recours aux figures de la déshumanisation. Au moment du crime, c'est essentiellement le camp des bourreaux qui use de ces figures notamment en réduisant les victimes au rang d'insectes. Les nazis assimilaient les Juifs à des poux, à des rats. Pour les extrémistes Hutu, les Tutsi ne sont rien d'autre que des cafards, des cancrelats¹. Parallèlement, les bourreaux se voient eux-mêmes comme étant des surhommes. Les nazis proposent le modèle aryen comme celui de l'homme accompli. La situation est un peu plus complexe au Rwanda où, paradoxalement, les Hutu sont animés d'un complexe d'infériorité qu'ils tentent justement de renverser en remodelant l'imaginaire représentatif lié aux Tutsi. Il s'agit de gommer tout ce qui, chez les Tutsi, est perçu comme une marque de supériorité, en première ligne leur taille supposée fine. La pratique qui consiste à ne pas se contenter de tuer mais à découper les corps pour les raccourcir va dans ce sens. Alors que les nazis visaient à éliminer tout risque de contagion par des races dites impures, les extrémistes Hutu visaient en fin de compte à effacer leurs propres complexes. La figure de l'élus a dans ce cas, du mal à opérer pleinement, sinon pour dire qu'ils sont les seuls à mériter le Rwanda et qu'ils ont le devoir patriotique de débarrasser le pays des insectes qui l'infectent. La fonction de la figure de l'élus apparaît là. Ceux qui s'en réclament peuvent se définir comme étant des patriotes dans l'exercice de leurs droits et devoirs. Ils ne sauraient donc en aucun cas être considérés comme des criminels.

Leurs gestes sont d'autant moins criminels qu'ils portent sur des insectes. Par ailleurs les figures de l'élus et de l'insecte ont pour fonction d'aider le bourreau à accepter ses actes. Il s'agit en effet de ne pas oublier que ce dernier est avant tout un homme ordinaire pour qui l'acte de tuer – de tuer en masse de surcroît –, n'a rien de naturel. La figure de l'élus, parce qu'elle donne le droit de tuer, et celle de l'insecte, parce qu'elle justifie l'élimination de l'autre, interviennent alors pour normaliser, aux yeux du bourreau, la situation criminelle. Elles facilitent l'acte de tuer et garantissent une stabilité mentale et émotionnelle :

« Pour certains d'entre nous, c'étaient des moqueries distrayantes sans équivoques. L'important était de ne pas les laisser s'échapper. Pour d'autres, c'étaient des insultes revigorantes. Elles facilitaient le boulot. Les auteurs se sentaient moins gênés d'insulter et

¹ Jacques Semelin, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 51.

de cogner sur des rampants en haillons que sur des personnes correctement debout. Parce qu'ils se montraient moins semblables dans cette position¹. »

Du point de vue des victimes, les figures de l'élus et de l'insecte sont différemment mobilisées et interprétées. Elles sont augmentées de celle du monstre – figure dans laquelle le bourreau ne veut surtout pas se voir. En se le représentant dans la figure du monstre, la victime tente de déconstruire le schéma établi par le bourreau par un face à face entre l'humain et le monstre. On le voit, la victime refuse la figure de l'insecte dans laquelle on tente de l'enfermer et s'accroche à la figure humaine.

De fait les figures du monstre, de l'insecte et de l'élus – l'élus n'est déjà plus un homme – opèrent une sortie de l'humain pour l'ensemble des acteurs pris dans le crime. Le regard du tiers apparaît alors primordial dans le degré que cette sortie peut atteindre. L'indifférence internationalement affichée par rapport au Rwanda a ainsi pu confirmer les extrémistes dans leur figure d'élus autorisés à se débarrasser des insectes. Elle a également pu amener les victimes à croire que leur sort était mérité puisque le monde et Dieu les abandonnaient. Et effectivement la question se pose de savoir si le monde n'a pas, de fait, accepté de valider cette assimilation des Tutsi à des insectes. Le mot attribué à François Mitterrand – Dans ces pays-là, un génocide c'est pas trop important² –, invite à répondre par la positive. Il ne faudrait pas cependant en conclure trop rapidement que le monde a d'autant plus facilement validé ces figures de la déshumanisation qu'il s'agissait de l'Afrique. La réaction du président Bush en 1992, face aux images du camp d'Omarska, diffusées par la télévision britannique ITN, préfigure les consignes qui seront données en 1994 :

« Evoquant les terribles images d'ITN, le président Bush veut calmer l'émoi de ses concitoyens pour éviter tout engrenage qui mènerait à un engagement dont il ne veut pas. [...] Bush redoute que l'utilisation du mot "génocide" ne l'oblige à intervenir. Les diplomates américains sont informés qu'ils doivent proscrire ce mot de leur vocabulaire en évoquant la Bosnie³. »

On le voit, les Tutsi n'ont pas été abandonnés à leur sort uniquement parce qu'ils n'étaient que des Africains. Des Européens n'ont pas été mieux traités – bel exemple de « lieux communs ». D'aucuns ironiseront que les Bosniaques ne sont que des Européens de l'est, musulmans de surcroît. C'est oublier que les conflits ex-yougoslaves ont donné

¹ Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes*, op. cit., p. 160.

² Voir Patrick de Saint-Exupéry, Charles Lombroschini, « France-Rwanda : un génocide sans importance », *Le Figaro*, 12 janvier 1998, p. 4.

³ Pierre Hazan, op. cit., 2000, p. 34.

lieu à des massacres dans chacun des camps et ont fait aussi des victimes chrétiennes. C'est également perdre de vue que le génocide des Juifs n'a pas moins eu lieu alors même que l'Occident se définit comme étant judéo-chrétien. L'argument qui, dans ce dernier cas, servait à justifier la non-intervention – personne ne savait – s'effrite de plus en plus ; ce qui semble confirmer que la non-intervention a des origines bien politiques, les puissances étant davantage préoccupées par leurs intérêts que par l'humanité. Elles sont donc naturellement peu enclines à mettre fin aux crimes ou à court-circuiter les figures de l'élu et de l'insecte. La radio des milles collines a ainsi été laissée libre d'émettre jusqu'à la fin du génocide.

Pour revenir aux figures de la déshumanisation, elles sont loin de se déconstruire d'elles-mêmes lorsque cesse le crime. Elles sont toutefois différemment mobilisées. Lorsque le pouvoir criminel chute, l'idéologie qui l'accompagnait et qui justifiait le crime s'effrite. Les bourreaux n'ont alors d'autre choix que de faire face à la réalité de leurs actes. Cette prise de conscience, lorsqu'elle est trop brutale, peut conduire à la folie. Esther Mujawayo cite par exemple le cas de leur voisine qui pendant le génocide a laissé sa mère – celle d'Esther Mujawayo – mourir à petit feu, nue sous le soleil. La voisine est par la suite devenue folle et va nue de par les rues. Les cas de folie ne manquent pas au Rwanda :

« Pour moi, je le répète, ils coupaient et mutilaient pour enlever de l'humain aux Tutsis et les tuer plus facilement ainsi. Et ils se sont en définitive trompés. J'ai connu l'exemple d'un tueur qui avait enterré tout vivant son collègue dans un trou derrière la maison. Huit mois après, il s'est senti appelé par la victime pendant un rêve. Il est retourné dans le jardin, il a soulevé la terre, il a dégagé le cadavre, il s'est fait arrêter. Depuis, à la prison, il se promène jour et nuit avec le crâne de ce collègue dans un sac en plastique qu'il tient à la main¹. »

Ces exemples attestent de la nécessité dans laquelle le bourreau était de se protéger pendant les tueries et de la manière dont il risque, à la sortie du crime, de se laisser submerger par la figure du monstre. Pour ce qui est du risque de la déshumanisation, il n'est pas plus protégé que la victime et demande pareillement qu'on lui donne les moyens de se reconstruire. Il reste donc primordial de l'accompagner sous peine de le voir développer ses propres stratégies, stratégies qui recourent le plus souvent au négationnisme quand elles ne s'accrochent pas aux résidus du système génocidaire.

¹ Jean Hatzfeld, *op. cit.*, 2000, p. 110.

En ce qui concerne la victime, il semble que la sortie du crime enclenche un certain nombre de mécanismes qui sont de nature à la briser davantage. Pendant les massacres, les victimes ont dû adopter certaines mesures de survie. Elles ont dû abandonner l'idée de s'entraider, chacune se voyant contrainte à ne penser qu'à sa propre survie. On pouvait regarder un parent se faire tuer et ne pas bouger de sa cachette¹. Le contexte des tueries pouvait cependant instaurer une distance à même de rendre tout cela « acceptable ». C'est cette illusion qui sera brisée par le retour à une vie « normale » et à ses conventions. Les victimes doivent alors faire face à leurs souvenirs, prendre la mesure de la chute à laquelle elles ont dû consentir pour survivre. Elles ont en quelque sorte à intégrer le fait qu'elles ont dû, le temps du crime, vivre comme des animaux, le risque étant alors qu'elles se sentent déshumanisées. Cela ne signifie pas qu'après coup, elles consentent à la figure de l'insecte dans laquelle les génocidaires ont tenté de les enfermer. En revanche, il reste difficile pour elles de ne pas se laisser accabler par ce qu'elles ont dû vivre.

Paradoxalement donc, le risque d'un véritable sentiment de déshumanisation intervient chez les victimes après le crime. Parallèlement, la victime retrouve l'initiative de la parole. Il lui est alors loisible de désigner le bourreau à travers la figure du monstre. La sortie du crime renforce donc la figure du monstre dans la mesure où elle s'impose au bourreau et risque de satisfaire la victime quand cette dernière ne se voit pas elle-même comme un monstre. Le défi qui attend les politiques de la reconstruction est donc de taille.

Le lien politique comme retour à la figure de l'humain

Les politiques de la reconstruction misent énormément sur les processus de réconciliation qui eux-mêmes attendent beaucoup du principe du pardon. Mais à partir du moment où les différents acteurs s'enferment dans les figures de la déshumanisation, il peut être permis de douter de leur capacité à se pardonner². A cet égard, il semble que,

¹ Voir Jean Hatzfeld, *Dans le nu de la vie*, op. cit.

² Sur le principe du pardon, voir Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon », entretien avec Michel Wieviorka, *Le Monde des débats*, décembre 1999.

L'auteur avance que le véritable pardon est inconditionnel et n'intervient que là où il y a de l'impardonnable. Le pardon relève en outre du domaine du transcendant qu'il soit divin ou qu'il dépende

même si la justice transitionnelle, notamment lorsqu'elle prend la forme de commissions vérité, use abondamment du vocabulaire du pardon, elle se soucie surtout de restaurer le lien politique. Tout se passe en fin de compte comme si son objectif n'était pas tant d'obtenir le pardon les uns des autres, mais de ramener l'ensemble des acteurs dans la figure de l'humain. C'est sans doute la raison pour laquelle, elle accorde la priorité à la fabrique de sens et la recherche de vérité sur la dimension punitive.

La recherche de la vérité a d'abord une fonction thérapeutique. Elle aide les victimes à faire leur deuil. Ces dernières reconnaissent qu'il est important qu'elles puissent savoir exactement ce qui est arrivé aux leurs, qu'elles retrouvent leurs restes de manière à pouvoir les enterrer convenablement. Toutefois, le deuil, s'il est intime, est aussi éminemment politique, ne serait-ce qu'à travers l'offre publique des condoléances et la cérémonie des funérailles. Le Rwanda l'a bien compris : c'est cette expérience politique du deuil que Kigali cherche à mettre en scène lors des enterrements collectifs à l'occasion des commémorations du génocide.

Au-delà du deuil à proprement parler, l'accès à la vérité, parce qu'il pousse à reconnaître que le crime a bien eu lieu, partant, que le tissu politique a été distendu et que les victimes ont été sans raison spoliées de leur droit à participer à la vie politique, répare symboliquement le tort. En quelque sorte, l'accès à la vérité réhabilite politiquement les victimes et dans une certaine mesure les bourreaux. Il s'agit de réaffirmer que chacun, victime comme bourreau, bénéficie des mêmes droits et devoirs. L'une des victoires de la justice transitionnelle consiste en cela qu'en redonnant voix à la victime, elle prend garde de ne pas en priver le bourreau qui, au tribunal par exemple, garde son droit à la présomption d'innocence et à se défendre. Chacun est invité à s'exprimer dans son individualité, à apporter sa contribution. Cela est particulièrement visible au niveau des victimes. Si elles sont en dernière analyse encore peu considérées, au moins peuvent-elles à nouveau se faire entendre, entrer dans le jeu politique ne serait-ce que pour se plaindre du peu d'attention qui leur est accordé. La justice transitionnelle leur offre une tribune inespérée. Elle leur permet de prendre conscience qu'il est possible de briser le silence, même s'il reste regrettable, que leur parole ne bénéficie pas encore des conditions nécessaires pour être tout à fait performative. Pierre Hazan cite en exemple l'onde de choc provoquée par l'arrestation de Pinochet :

de la conscience personnelle la plus intime. En ce sens, il peut difficilement être l'objet d'un programme politique.

« C'est au Tchad, que j'ai senti l'onde de choc provoquée par la mise en résidence surveillée en Angleterre de l'ex-dictateur chilien. L'impunité des dictateurs n'apparaissait plus soudainement de l'ordre de la fatalité. Au prix de risques considérables pour leur sécurité, les victimes de l'ex-dictateur tchadien, Hissène Habré, se sont organisées pour recueillir discrètement des dizaines de témoignages dans l'espoir qu'un jour – bien improbable –, leur ancien dictateur surnommé pour l'occasion le Pinochet africain, soit jugé¹. »

La justice transitionnelle installe donc également le bourreau dans le jeu politique. Ce dernier est, dans le pire des cas, obligé de réorganiser les conditions de son impunité, donc de tenir compte des stratégies des victimes, et ce faisant, de les reconnaître comme d'authentiques stratégies politiques. La distance insondable censée exister entre une figure de l'élu et une figure de l'insecte en est forcément relativisée. Surtout, la justice transitionnelle réaffirme le droit à la présomption d'innocence. Si les victimes en sont irritées, au moins sont-elles à leur tour obligées d'en tenir compte, ce qui les conduit à reconsidérer la position de privilège dont elles peuvent se réclamer, mais qui n'est que la marque d'une tentation de l'élection. Les procès et les confrontations lors des commissions vérité ou encore à l'occasion des *gacaca* tentent ainsi d'obliger les deux parties à renouer le lien politique, à reconnaître qu'elles sont sur un pied d'égalité, bref à se rencontrer dans la figure de l'humain.

Si elle ne déconstruit pas frontalement les figures de la déshumanisation, la justice transitionnelle en réaffirmant le lien politique, donne néanmoins une chance au retour à la figure humaine. Il semble même que par moment la déconstruction ne soit pas loin. Il en est par exemple ainsi lorsque la Commission sud-africaine recourt au concept d'*ubuntu* :

« C'est aussi une façon de dire : "Mon humanité est liée inextricablement à la vôtre" ou "nous appartenons au même faisceau de vies". Nous avons un principe : "Un être humain n'existe qu'en fonction des autres êtres humains". C'est assez différent du "je pense donc je suis". Cela signifie plutôt : "Je suis humain parce que je fais partie, je participe, je partage". Une personne qui a de l'*ubuntu* est ouverte et disponible, elle met les autres en valeur et ne se sent pas menacée s'ils sont compétents et efficaces²... »

En forçant légèrement le sens, l'*ubuntu* pourrait à la limite être rapproché de la poésie de la Relation, si ce n'est que le concept est supposé n'être applicable qu'à une certaine culture africaine. La déconstruction est donc freinée en plein élan.

Au-delà de cet acte manqué, la justice transitionnelle participe activement au retour à la figure humaine en fournissant des exemples concrets de rencontres entre

¹ Pierre Hazan, *op. cit.*, 2007, p. 4.

² Desmond Tutu, *op. cit.*, p. 39.

victimes et bourreaux. Desmond Tutu rapporte l'histoire de la visite que Brian Mitchell rend à la communauté de Trust Feed Farm. Brian Mitchell a organisé en 1988 une action censée instrumentaliser la discorde qui opposait au KwaZulu-Natal, l'Inkatha Freedom Party à l'United Democratic Front proche de l'ANC. Il s'agissait d'attaquer les partisans de l'UDF en faisant croire que l'assaut avait été mené par l'IFP. L'opération a été mal exécutée, le commando s'est trompé de cible et finalement ce sont onze personnes de Trust Feed Farm, majoritairement des femmes et des enfants, qui ont été tuées alors qu'elles assistaient à une veillée. Brian Mitchell a demandé à la Commission d'organiser pour lui une visite à Trust Feed Farm :

« Les choses auraient pu mal tourner. Au début, la rencontre a été difficile, et l'ambiance tendue. [...] Au bout d'un moment, l'ambiance a commencé à changer, la tension s'est atténuée. Alors qu'une ou deux des victimes n'étaient toujours pas prêtes à pardonner, la grande majorité était contente que Brian Mitchell soit venu. Quand il est reparti, la situation s'était améliorée au point qu'ils l'ont tous salué chaleureusement de la main en signe d'adieu¹. »

Cette rencontre entre Brian Mitchell et les victimes est loin de constituer un acte isolé. L'histoire de la justice transitionnelle est pleine d'exemples similaires. Jean Hatzfeld raconte le mariage de Pio un des génocidaires qui ont été l'objet de *Une saison de machettes*, et de Josiane, une rescapée². Ce mariage n'a été possible qu'avec la libération des génocidaires. Même s'il s'est réalisé contre la volonté des familles respectives, il montre que la rencontre reste possible. Ces exemples valent plus que tous les discours. Hannah Arendt ne disait-elle pas des exemples qu'ils « sont "les béquilles" de toutes les activités de jugement, [qu'ils] sont aussi et tout particulièrement les repères de toute pensée morale³ » ? Il n'y a pas à douter que c'est de la multiplication de ces exemples que naîtra une véritable volonté de déconstruire les figures de la déshumanisation.

Dans l'ensemble le contexte politique et judiciaire qui voit se réaliser les différents processus de gestion de conflit, livre des indices contradictoires. Certains indiquent que les considérations de la *Realpolitik* priment sur une recherche véritable de

¹ Desmond Tutu, *op. cit.*, p. 174-175.

² Jean Hatzfeld, *La stratégie des antilopes*, Seuil, 2007, p. 246.

³ Hannah Arendt, *responsabilité et jugement, op. cit.*, p. 169.

la paix. Dans ce cas de figure, les acteurs politiques qu'ils soient rwandais, américains ou français, s'efforcent surtout d'instrumentaliser habilement le désordre occasionné par le conflit. On note à cette occasion – autre exemple de « lieux communs » –, que l'Afrique n'a manifestement pas le monopole de l'instrumentalisation du désordre¹. D'autres indices font état d'une réelle volonté de dépasser la situation conflictuelle. Les démarches engagées par Brian Mitchell et appuyées par la Commission sud-africaine vont dans ce sens.

Il importe cependant de ne pas conclure trop rapidement que les mécanismes de gestion de conflit fonctionnent selon un schéma binaire qui opposerait des adeptes de l'instrumentalisation du désordre à des acteurs sincèrement motivés par la recherche de paix. Surtout, il serait abusif de considérer que les décideurs politiques ne se préoccupent que de *Realpolitik* tandis que les membres de la société civile défendent les mesures transitionnelles. La situation est beaucoup plus complexe et le même acteur peut être amené à jouer, selon les circonstances, sur les deux tableaux à la fois. Kigali trouve sans doute dans la lutte contre les risques d'un retour génocidaire, un prétexte inespéré en vue de justifier sa présence en République Démocratique du Congo. Pour autant, comme le démontre la mise en place des *gacaca*, elle ne s'inquiète pas moins de renouer le lien politique. A un autre niveau, les acteurs engagés dans la défense de la justice pénale internationale ont su jouer de la *Realpolitik* pour prendre les décideurs politiques à leur propre piège et rendre pérenne cette nouvelle forme de justice. En revanche, en Afrique du Sud, ce sont les institutions étatiques qui mettent tout en œuvre pour défendre les principes de la Commission : lorsqu'en 1996, l'Azapo (Azanian People's Organisation) poursuit le président de la République, à qui elle reproche d'avoir entériné la loi d'amnistie qu'elle juge anticonstitutionnelle, la cour constitutionnelle choisit de donner raison au président. Elle justifie sa décision en expliquant que sans ces conditions d'amnistie, la nouvelle Afrique du Sud n'aurait pu voir le jour².

Il semble surtout que la gestion de conflit occasionne, chez la plupart des acteurs concernés, de nombreuses hésitations. Les choix à effectuer ne sont pas toujours

¹ Patrick Chabal, Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, *op. cit.*

² Sur les dispositions très complexes de la loi d'amnistie en Afrique du Sud, voir Graeme Simpson « Amnistie et crime en Afrique du Sud après la commission "Vérité et Réconciliation", *Cahiers d'études africaines*, 173-174, 2004, p. 99-126.

Pour ce qui est de l'affaire Azapo contre le président de la République, un résumé est disponible sur Internet (référence du 3 janvier 2008) à la page suivante :

< <http://www.doj.gov.za/trc/legal/azaposum.htm> >.

évidents. Les premières difficultés apparaissent lorsqu'il s'agit de juger de la pertinence des processus à mettre en place, de l'efficacité des protocoles afférents. La manière dont la place accordée aux victimes varie d'une instance à l'autre, dont l'espace international est chaque fois différemment investi, le démontre suffisamment. Les hésitations interviennent par la suite lorsqu'il s'agit de se prononcer sur la légitimité des mesures mises en application. L'exercice est d'autant plus délicat que ces mesures relèvent le plus souvent de « l'arrogance de la raison¹ ». Elles demandent en effet d'accepter que de grands criminels dont des génocidaires, n'écopent que de peines ridicules voire bénéficient de mesures d'amnistie. Or même si la raison affirme qu'il n'est guère possible d'agir autrement, sauf à entrer dans la démesure d'une justice exhaustive comme le Rwanda a d'abord tenté de le faire, les imaginaires ne sont pas toujours préparés à l'accepter.

Toutes ces hésitations signifient que la gestion de conflit est encore en phase de tâtonnement. En la matière, le champ des possibles demeure ouvert. Il reste à savoir quelle est la direction qui au final sera privilégiée. D'ors et déjà, on note une belle résistance des processus issus de la justice transitionnelle, même si les protocoles qui les régissent sont encore mal assurés. Cependant, l'imaginaire de la souffrance qui voudrait que les peines correspondent à la nature du crime, bien qu'il relève de la démesure dans le sens tragique du terme, est toujours performatif, la gestion politique du 11 septembre en atteste. Quoi qu'il en soit, tout dépend des dispositions des individus, surtout lorsqu'ils sont en situation de devoir gérer au quotidien des situations de conflit.

¹ Tzvedan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1995, p. 35. Voir supra, « Rendre du sens au crime contre l'humanité », p. 180.

DEUXIEME CHAPITRE :

Représentations du quotidien

Un certain nombre d'œuvres littéraires permettent au lecteur de se faire une idée de ce à quoi peut ressembler le quotidien en situation de conflit, que le conflit soit en cours ou qu'il se fasse encore ressentir à travers ses séquelles. Il s'agit d'œuvres qui mettent en mouvement des personnages qui n'ont d'autre choix que de gérer la situation de conflit. De ce fait, le lecteur peut avoir l'impression de s'immerger dans leur quotidien. Ceci étant, il est indispensable qu'il garde en mémoire que les vies dont il est le témoin n'ont de réalités que fictionnelles : l'écriture littéraire pour vraisemblable qu'elle puisse paraître n'est jamais une photographie du réel. En ce sens les œuvres ne proposent que des représentations. Elles n'ont nullement l'ambition de livrer le réel dans sa vérité. Mais contre toute attente, c'est justement cette caractéristique qui est intéressante pour qui cherche à approcher le quotidien. Et en effet, si les œuvres ne proposent pas des photographies du quotidien, en revanche, elles savent le questionner.

La description du parcours d'une jeune fille jetée à la rue par sa mère¹ ne prétend pas donner à voir la réalité du quotidien des enfants de la rue. Elle est surtout l'occasion de questionner les rapports mère / fille dans un contexte post-guerre civile et de suggérer qu'il est préférable de chercher à pardonner que de céder à la colère et à la rancune. La peinture d'une banlieue prise en otage est prétexte à disséquer l'idéologie islamiste et à en dénoncer les dangers². Les scènes de violence n'ont pas pour objet d'établir la liste des actes de barbarie dont l'homme est capable. Elles visent davantage à revenir sur la nature de la violence, sur sa capacité à quitter ses lieux de légitimité dont le champ de bataille est un exemple pour s'infiltrer dans le quotidien. Elles n'interviennent que dans la mesure où elles peuvent aider à comprendre le comportement des individus lorsqu'ils sont confrontés à la violence, à saisir pourquoi certains acceptent d'en être les canaux alors que d'autres mettent tout en œuvre pour la stopper.

Il apparaît ainsi que les œuvres lorsqu'elles représentent le quotidien, se soucient davantage de produire du sens que d'être fidèles au réel. Il ne s'agit pas tant de reproduire le comportement des individus tel qu'il se réalise au quotidien que de chercher à comprendre ce qui les motive. Cette fabrique de sens qui est d'ailleurs

¹ Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, [2006], Paris, Plon, coll. « Pocket », 2008.

² Boualem Sansal, *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller*, Paris, Gallimard, 2008.

largement revendiquée, semble destinée justement à donner au lecteur les clés nécessaires pour mieux agir sur le réel. Les quotidiens représentés sont de ce fait autant d'occasions qui lui sont offertes pour entrevoir les champs du possible et peut-être s'apercevoir que la violence pour omniprésente qu'elle puisse paraître n'a pas tout le loisir d'hypothéquer le réel.

A) Le constat d'une violence omniprésente

1) Une violence déliée

Il existe des lieux de légitimation ou du moins d'institutionnalisation de la violence. Le premier de ces lieux est le champ de bataille où se déploie la violence guerrière. Des armées s'y affrontent en respectant un certain nombre de règles édictées notamment par la Convention de Genève¹. Ces lieux de légitimation sont donc définis et contrôlés par des instances faisant autorité. Ils répondent à une volonté de confiner la violence, de faire en sorte que le quotidien en soit préservé dans les limites du possible. Or, dans l'Afrique telle qu'elle est représentée par les œuvres ici questionnées, la violence est loin d'être circonscrite. Elle semble, au contraire, avoir été déliée et invitée à occuper l'espace du quotidien. Il ne saurait en être autrement, dans la mesure où, le premier lieu de confinement de la violence voit ses règles bafouées.

La guerre désacralisée

Dans la plupart des œuvres consultées, l'intrusion de la violence dans le quotidien semble trouver son origine dans la désacralisation de la guerre. Les auteurs font en effet état de la manière dont les violences proprement guerrières sont accompagnées d'actes qu'aucune situation de guerre ne saurait justifier. Il en est

¹ Il s'agit ici de la Convention de Genève relative au traitement des prisonniers de guerre adoptée le 12 août 1949.

particulièrement ainsi des auteurs qui se sont emparé du génocide des Tutsi¹. Bien entendu, ces derniers n'hésitent pas à décrire les massacres d'une manière parfois crue, à donner des détails afin de mieux mettre les horreurs du génocide en scène. Le lecteur n'est pas épargné. Parmi les œuvres issues du projet de Fest' Africa, certaines images reviennent ainsi qui sont chargées de dire la sauvagerie des massacres. C'est le cas par exemple de la description qui est donnée du corps momifié de Thérèza Mukandori :

« On lui a ligoté les poignets, on les a attachés à ses chevilles. Elle a les jambes largement écartées. Son corps est penché sur le côté. On dirait un énorme fœtus fossilisé. [...] Elle a été violée. Un pic fut enfoncé dans son vagin. Elle est morte d'un coup de machette à la nuque. On peut voir l'entraille que l'impact a laissée. [...] Elle est là pour l'exemple, exhumée de la fosse dans laquelle elle était tombée avec les autres. Exposée pour que personne n'oublie².»

Ces images crues participent d'une stratégie de l'indignation qui elle-même vise à mieux interpeller le lecteur, à lui interdire de rester indifférent. Il semble toutefois qu'au-delà de cette stratégie, les auteurs se préoccupent davantage de montrer en quoi massacres et actes de génocides sont des infractions à l'ordinaire de la guerre auquel ils ne sauraient être résumés. C'est ce que suggère la manière dont des auteurs comme Abdourahman Waberi, s'emparent de la question de l'indicible³. Cette question parce qu'elle insiste sur le caractère extrême de l'événement, vient rappeler que les auteurs du génocide ne se contentent pas de contrevenir aux codes qui régissent la guerre. Ils sortent du champ guerrier pour entrer dans la démesure. Ce n'est donc pas seulement la guerre qu'ils désacralisent puisqu'ils sont en réalité hors de son champ – bien qu'ils aiment à prétendre le contraire –, mais la condition même d'être humain. Ce faisant, ils délient la violence qui sort alors du lieu de confinement qu'est le champ de bataille pour se répandre dans le quotidien. D'une certaine manière, c'est surtout cette intrusion de la violence dans le quotidien qui occupe le travail d'écriture bien davantage que la description des massacres. A cet égard, il n'est pas anodin de constater que l'action des œuvres de fiction⁴ se déroule le plus souvent en marge des massacres. *Le passé devant soi* raconte comment Isaro, une rescapée et Niko, un génocidaire, vivent l'après

¹ A titre d'exemples, peuvent être citées les œuvres issues du projet de Fest' Africa, « Rwanda, écrire par devoir de mémoire : Abdourahman Waberi, *Moisson de crânes*, op. cit. ; Tierno Monémbo, *L'ainé des orphelins*, op. cit. ; Boubacar Boris Diop, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000 ; Véronique Tadjo, *L'Ombre d'Imana : Voyage jusqu'au bout du Rwanda*, op. cit.

Voir également : Gilbert Gatore, *Le passé devant soi*, Editions Phébus, 2008 ; Joseph Ndwaniye, *La promesse faite à ma sœur*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, coll. « For intérieur », 2006.

² Véronique Tadjo, *L'ombre d'Imana*, [2000], Actes Sud, coll. « Badel », 2005, p. 20.

³ Voir *supra*, « La part du public », p. 282.

⁴ Cela reste vrai en ce qui concerne la plupart des récits de témoignages.

génocide. *La promesse faite à ma sœur* rapporte le ressenti d'un Rwandais qui revient au pays des années après le génocide. *L'aîné des orphelins* montre comment il est difficile pour des orphelins de se reconstruire dans le Rwanda post-génocide. Toutes ces œuvres évoquent bien évidemment les massacres, et ce, de manière crue. Cependant, elles sont loin d'en privilégier la description. Elles insistent davantage sur le ressenti des personnages, ressenti informé par les séquelles du génocide. Isaro, jeune étudiante prometteuse qui vit en France, finit par être rattrapée et vaincue par la violence des souvenirs du Rwanda¹.

Avec le génocide et les massacres de masse, la guerre est désacralisée en cela que les bourreaux entendent faire passer pour des actes guerriers ce qui n'en relève pas et que, par conséquent, les règles de la guerre échouent en toute logique à circonscrire. Cependant la guerre peut également être désacralisée à l'intérieur même du champ de bataille lorsque les codes qui la régissent sont bafoués. La première infraction concerne la nature du combattant. A cet égard, le personnage de l'enfant soldat est abondamment mobilisé. Birahima, le personnage principal de *Allah n'est pas obligé*² est un enfant soldat. Johnny Chien Méchant³ bien qu'entré en adolescence, reste un enfant soldat. Il en est de même en ce qui concerne Ezra⁴. Le personnage même de l'enfant soldat suffit à dire la manière dont la violence guerrière est dépouillée de toute légitimité. Le travail d'écriture ne s'arrête pourtant pas là, à cette mobilisation du personnage. La manière dont l'enfant soldat est mis en scène est autrement plus significative, à commencer par les scènes de recrutement. Birahima ne s'engage qu'après que Yacouba lui a fait la publicité de la guerre tribale :

« Des choses merveilleuses. Là-bas, il y avait la guerre tribale [...] Les small soldiers avaient tout et tout. [...] ils avaient de l'argent, même des dollars américains. Ils avaient des chaussures⁵... »

¹ Il convient toutefois de préciser qu'à aucun moment Gilbert Gatore n'écrit que l'action du roman se déroule au Rwanda. Il opte pour la stratégie de la suggestion : « ... là où ils se sont massacrés il y a quelques années », (p. 31) ; « ... la radio lui hurle que, dans un pays [...] le nombre de prisonniers était tel qu'au rythme des jugements, il faudrait deux ou trois siècles pour examiner le cas de chacun des détenus », (p. 29).

² Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*

On retrouve le même personnage dans le roman posthume de Kourouma : *Quand on refuse on dit non*, Seuil, 2004.

³ Emmanuel Dongala, *Johnny Chien Méchant*, Le serpent à plumes, 2002.

⁴ Newton Ifeanyi Aduaka, *Ezra*, 2007.

⁵ Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*, p. 45.

Birahima qui ne voit que cette dimension et ignore tout des risques de la guerre n'a alors plus qu'une seule envie, devenir enfant soldat pour partir à l'aventure et profiter des dollars américains. Ailleurs, on attire les jeunes garçons en leur donnant une clé en plastique censée ouvrir les portes du paradis où les attendent nourriture en abondance, femmes, maisons en or¹... Le fait que les recruteurs empruntent des voies détournées et évitent d'aborder les réalités du champ de bataille suggère assez qu'on est dans autre chose que la normalité de la guerre. L'aberration est accentuée par exemple lorsque Kourouma décrit avec humour des enfants dans des uniformes militaires beaucoup trop grand pour eux, montrant par là, qu'ils entrent dans un monde qui ne leur appartient pas ou du moins ne devrait pas leur appartenir. Les adultes qui encadrent ces enfants en sont d'ailleurs les premiers conscients. Comme le montre Kourouma, ils se sentent dans l'obligation d'instaurer des sortes de rites de passage, l'objectif étant de sortir brutalement leurs nouvelles recrues de l'enfance. La première étape consiste en le meurtre des parents. Une autre étape est le dépucelage forcé, la propagande voulant qu'on ne devienne véritablement un soldat qu'une fois qu'on n'est plus vierge. Les encadreurs mettent tout en œuvre pour banaliser la violence, espérant ainsi amener l'enfant à perdre tout repère, notamment ceux liés à son innocence supposée. *Allah n'est pas obligé* met ainsi en scène une sorte de mise aux enchères de l'horreur, les enfants soldats jouant au concours du plus barbare :

« Les enfants soldats étaient de plus en plus cruels. Ils tuaient leurs parents avant d'être acceptés. [...] »

On se montrait du doigt l'anthropophage, on le craignait et l'anthropophage était fier d'être considéré comme un cruel capable de toutes les inhumanités². »

La violence ne connaît donc plus de limites, ce qui entraîne la disqualification des institutions et le renversement des valeurs. Birahima peut de ce fait s'autoriser à dire : « moi depuis longtemps, je m'en fous des coutumes du village, entendu que j'ai été au Libéria³ ». Les institutions sont d'autant plus disqualifiées que les organismes censés veiller au respect des codes qui régissent la guerre n'hésitent pas davantage à les bafouer. Le comportement de l'ECOMOG⁴ tel qu'il est rapporté dans *Allah n'est pas*

¹ Marjane Satrapi, Vincent Paronnaud, *Persépolis*, 2007.

La clé en plastique n'est pas une invention de l'auteur. Elle a effectivement été distribuée en Iran aux jeunes recrues.

² Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, op. cit., p. 215-216.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ ECOMOG : Economic Community of West African States Cease-fire Monitoring Group (Brigade de surveillance du cessez-le-feu de la CEDEAO).

obligé est significatif à cet égard. Kourouma montre en effet que les casques blancs de l'ECOMOG oublient vite leur mission pour se comporter pratiquement comme des miliciens. Ailleurs dans *Johnny Chien Méchant*, non contents d'abandonner la population aux miliciens à l'intérieur même d'un camp du HCR (Haut commissariat des Nations unies pour les réfugiés) des soldats venus évacuer les Blancs, n'hésitent pas à écraser une jeune fille pour se frayer un passage :

« Mélanie a couru derrière le véhicule où avait pris place Katelijne, elle a réussi à saisir la carrosserie, mais un coup de crosse sur ses deux mains lui a fait lâcher prise tandis que le dernier véhicule juste derrière elle l'a heurtée, l'a traînée au bout de son pare-chocs sur un ou deux mètres avant de rouler sur elle avec ses gros pneus de camion militaire¹. »

Emmanuel Dongala poursuit la dénonciation de cette violence illégitime en faisant revenir le convoi, les soldats ayant oublié de récupérer le chat de l'un des ressortissants évacués. Il passera ainsi trois fois sur le corps de Mélanie.

Les représentations de la guerre montrent donc que les codes sont ignorés, ce qui a pour conséquence de donner libre cours à la violence. Ainsi libérée, elle ne se cantonne plus au champ de bataille, elle s'infiltré au cœur du quotidien. Et elle y prolifère. Comme il a été vu, les recrutements des combattants sont autant d'occasions de déferlement de la violence. La scène est récurrente dans la plupart des romans qui portent sur l'Afrique des conflits : des villageois voient leur quotidien perturbé par l'arrivée de combattants. Il leur est alors demandé de participer à l'effort de guerre en ravitaillant la troupe, en fournissant de nouvelles recrues... C'est ce qui arrive par exemple à Eku, village perdu dans un coin du Mboasu, envahi un soir par la troupe de Isilo². Ce dernier n'hésite pas à abattre le doyen du village afin de bien faire comprendre qu'il n'entend pas être contredit et encore moins désobéi. Il repartira en emportant une partie des jeunes du village après avoir sacrifié un orphelin et obligé les villageois à le manger en signe de ralliement.

Comme le montre cet exemple, la violence arrive souvent à l'improviste, en un éclair mais s'installe durablement. Il est en effet évident que Eku sera longtemps poursuivi par le souvenir de cette nuit au cours de laquelle il a été contraint de manger

¹ Emmanuel Dongala, *Johnny Chien Méchant*, op. cit., p. 184.

² Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, Plon, 2005.

Léonora Miano situe l'action de son roman dans un pays imaginaire d'Afrique, le Mboasu. Elle affirme dans une interview donnée au magazine *Amina* que « *mboasu* » signifie en douala, « chez nous les Bantous ».

« "L'intérieur de la nuit" un roman de Léonora Miano », *Amina*, n° 427, Novembre 2005, p.68-69.

un de ses fils. L'une des forces de la violence réside là, dans cette capacité qu'elle a de se fondre dans le quotidien, de faire oublier qu'elle relève en réalité de l'ordre de l'exceptionnel. Aussi excelle-t-elle à faire passer pour banal ce que Achille Mbembe désigne comme étant *le politique en tant qu'œuvre de mort*¹. On voit alors le quotidien banaliser le meurtre, bafouant par là, ses codes les plus élémentaires. C'est ce qui apparaît dans le deuxième roman de Léonora Miano. Le lecteur retrouve le Mboasu, alors que la guerre vient de se terminer². La violence cependant est loin de s'être éteinte. Elle s'est au contraire pour ainsi dire institutionnalisée après avoir affaibli la plupart des instances censées la contenir, y compris la conscience humaine elle-même. Léonora Miano donne à voir un monde dans lequel les souffrances d'autrui ne touchent plus, où la mort elle-même n'impressionne plus et perd de son caractère sacré ; un monde où la moindre offense est immédiatement punie de mort, et ce, quelque soit l'âge du fautif. On hésite plus à jeter à la rue les enfants dont on ne peut plus supporter la charge sous le prétexte qu'ils seraient des sorciers. Lorsque ces derniers sont pris en train de voler de quoi se nourrir, ils sont mis à mort par la population :

« On ne compte plus les cadavres qui jonchent les trottoirs, de prétendus voleurs rendus méconnaissables par le traitement qu'on leur a fait subir. S'il venait à leurs parents l'envie de les reconnaître, ils ne le pourraient pas. Lorsqu'elle en a le temps, la municipalité de Sombé rassemble ces corps pour les jeter dans une fosse commune, hors de la ville. Un poste a été créé à cet effet. Tant que le travail n'est pas effectué, les passants enjambent sans ciller les dépouilles abandonnées et vaquent à leurs occupations³. »

Ainsi c'est à la description d'une Afrique gangrenée par la violence que se livrent les auteurs. Le constat est d'autant plus inquiétant que cette violence semble non seulement bien installée mais de surcroît, dotée d'une grande capacité à se répandre.

¹ Achille Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », p. 167, *Cahiers d'études africaines*, 173-174, 2004, p. 151-192.

L'auteur identifie trois configurations du politique. La première vise à la *domestication de la violence et [à la] sublimation du conflit*. La lutte pour le pouvoir emprunte alors le chemin des urnes et bannit le recours au meurtre. En revanche, *le politique en tant que peur de la mort et volonté de survie* recourt au meurtre. Il intervient lorsque seul l'assassinat peut mettre fin au principe de la présidence à vie. Pour finir, *le politique en tant qu'œuvre de mort* légitime l'idée que n'importe qui puisse tuer n'importe qui. Seul le rapport de force a alors quelque valeur, différents groupes armés luttent pour la conservation de leurs territoires et se payent sur la population quand cette dernière ne se constitue pas en milices.

² Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit.

³ *Ibidem*, p. 196.

Une violence sans frontières

Une fois infiltrée dans le quotidien, la violence semble donc ne plus connaître de frontières. Comme l'a suggéré *Contours du jour qui vient*, le passage du temps ne constitue pas un frein suffisant, et la violence peut proliférer bien après la guerre. Boualem Sansal confirme avec *Le village de l'Allemand*¹, cette capacité de la violence à faire fi des frontières spatio-temporelles.

Le village de l'Allemand se présente sous la forme d'un journal écrit à quatre mains par Rachel et Malrich Schiller. Les deux frères vivent dans une banlieue parisienne. Rachel l'aîné, est l'exemple même du jeune qui a réussi. Jeune cadre dynamique, il vit du côté riche de la banlieue. Malrich en revanche, est un jeune cancre qui préfère la compagnie de sa bande aux bancs de l'école et qui a un temps, fréquenté les islamistes. L'histoire commence lorsque Rachel apprend que leurs parents restés en Algérie ont été tués lors d'un raid du GIA dans leur village de Aïn Deb. De retour en Algérie, il découvre dans une mallette, le passé de leur père. Hans Schiller est un ancien nazi qui a conservé religieusement insignes des *Hitlerjugends*, de la Wehrmacht, des Waffen SS, qui a conservé jusqu'au *Totenkopf*. Commence alors pour Rachel une quête en vue de découvrir le parcours qui a été celui de son père, et les troubles de conscience, Rachel pensant devoir hériter de la culpabilité de son père. Le sentiment de culpabilité finit par l'emporter et Rachel, au terme de sa quête, se suicide. C'est en lisant le journal qu'il a laissé que Malrich découvre à son tour la vérité. Le journal revient également sur les différentes étapes de la quête que Rachel a menée, sur ses questionnements et ses états d'âmes. Malrich décide alors de livrer lui aussi son histoire.

Le village de l'Allemand est en quelque sorte le récit de la violence nazie, celle plus spécifiquement liée à la Shoah, qui resurgit un demi-siècle plus tard, dans un espace où, on ne l'imaginerait pas. L'action du roman se déroule en effet au milieu des années 90. Boualem Sansal fait état d'une violence nazie qui a su se conserver dans une mallette, traverser l'Europe pour aller se cacher en Algérie, avant de revenir frapper en pleine banlieue parisienne. Ce qui est particulièrement intéressant dans ce parcours, ce sont les canaux à travers lesquels cette violence ressurgit. Contrairement à ce que le lecteur pourrait attendre, elle ne s'appuie pas directement sur Hans Schiller lui-même. Boualem Sansal ne met pas en scène un ancien nazi qui éduquerait ses enfants de

¹ Boualem Sansal, *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller*, op. cit.

manière à ce qu'ils poursuivent son œuvre. Hans Schiller n'apparaît pas davantage comme un père qui du fait de son passé nazi, finit par se montrer violent avec ses enfants, violence que ces derniers pourront ensuite reproduire. Il ne s'agit donc pas ici des excès de personnages qui d'une manière ou d'une autre se réclameraient de l'idéologie nazie. Bien au contraire, la violence trouve à se manifester du fait même du refus de cette idéologie. Pour ce faire, elle ruse avec l'argument de l'hérédité et empreinte le canal de la crise de conscience. Puisque les fils rejettent l'idéologie nazie, la ruse va consister à leur faire croire que non seulement ils y ont été indirectement sensibles – à travers l'amour pour leur père –, mais qu'en plus, ils en ont été les agents – par hérédité.

En définitive c'est la question de la culpabilité face aux crimes du père qui est ici posée. Cependant le roman suggère que bien plus que la question elle-même, c'est la réponse qui lui est donnée qui importe. En effet, la violence trouvera ou non à se manifester selon la nature de cette réponse. En ce sens, il est important de constater que les deux frères donnent des réponses opposées, qu'ils n'ont pas la même lecture de la situation. Rachel se montre sensible à l'argument de l'hérédité et ce d'autant plus que les besoins de son enquête l'amènent par moments à endosser le rôle d'un nostalgique du régime nazi. Il en est par exemple ainsi lorsqu'il interroge le fils de Jean 92, du nom de code du personnage qui a aidé son père à fuir l'Europe. Il feint alors d'être admiratif et va jusqu'à jouer la haine des Arabes et des Juifs. Il reçoit alors ce qu'il perçoit comme étant une phrase assassine :

« Il m'a quand même fait mal. Du haut de sa maladie, il m'a assassiné d'une phrase : " T'es bien le fils de ton père. " Je l'ai reçue telle une décharge électrique au cœur. Je le regardais comme le fils de son père, le Jean 92, le saint-bernard des fuyards, le sauveur des assassins, il m'a rappelé en s'esclaffant que j'étais moi aussi le fils de mon père, Hans Schiller le SS, l'ange de la mort¹. »

Parallèlement au malaise provoqué par le fait d'être le fils de « l'ange de la mort », l'autre sentiment qui travaille Rachel, est un sentiment d'injustice. Il ne reproche pas seulement à son père d'avoir été nazi, il lui en veut surtout de ne pas avoir expié. En ce qui le concerne, il n'est pas concevable que le crime reste impuni et puisque le père n'a pas été capable de payer, il le fera à sa place. Le suicide, intervient donc non pas comme

¹ Boualem Sansal, *op. cit.*, p. 113.

un acte désespéré, mais comme une expiation. En ce sens, le fait qu'il se soit suicidé en reproduisant les conditions d'une chambre à gaz est assez significatif¹.

Contrairement à la logique du *politique en tant qu'œuvre de mort* où la violence s'évertue à passer pour banale, la violence nazie ne réussit à se manifester de nouveau qu'en mettant en avant son caractère exceptionnel. C'est parce qu'il considère le passé de son père comme étant le comble de l'horreur, que Rachel en vient à se suicider pour tenter de « réparer » le mal commis. L'originalité de Boualem Sansal est d'avoir rappelé que la violence ne se reproduit pas seulement là où elle est banalisée, là où on l'attend. A ce titre, *Le village de l'Allemand* est sans doute le roman dans lequel la capacité de la violence à faire fi des frontières dès lors qu'elle peut emprunter le canal de la crise de conscience, est le mieux mise en scène.

Gilbert Gatore interroge également la manière dont la violence sait s'appuyer sur les crises de conscience pour se redéployer. Isaro vit mal d'avoir survécu à ses parents. Son statut de rescapée crée en elle un vide que l'amour inconditionnel de ses parents adoptifs échoue à combler. Le sentiment de vide est d'autant plus oppressant que son entourage se montre incapable de le percevoir, ce qui contribue à l'isoler davantage. L'auteur suggère par là que l'indifférence n'est pas seulement répréhensible sur le plan moral, elle est surtout dangereuse, dans la mesure où, elle nourrit la souffrance des rescapées et peut les pousser à se détruire :

« Vous avez écouté les informations ce matin ?
Personne ne releva son intervention, alors elle recommença :
Vous avez entendu ce sujet incroyable sur les prisons ?
Oui, tu veux dire là où ils se sont massacrés il y a quelques années ? Qu'est-ce que tu veux, une horreur pareille implique beaucoup de coupables donc beaucoup de prisonniers. C'est normal.
Que veux tu ? ...
C'est terrible mais bon... ajouta une voix sur un ton compatissant, en levant ses deux mains et en les lâchant sur ses cuisses, comme pour conclure.
Un bref silence suivit cette remarque qui échappa à tout le monde sauf à elle. Elle tomba dans sa tête, aussi encombrante et douloureuse que serait une brique dans un estomac. Les sucs de son cerveau s'acharnèrent à la réduire, en vain². »

L'idée du suicide commence à germer chez Isaro à partir de là. La première tentative n'est d'ailleurs qu'un appel à moins d'indifférence :

¹ Boualem Sansal, *op. cit.*, p. 12.

Rachel est retrouvé en pyjama rayé, la tête rasée, asphyxié dans son garage par le gaz d'échappement de la voiture.

² Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 31.

« Incarner l'horreur et faire éclater aux yeux de tous son malheur, indiscutable et gênant ; voilà à quoi elle pensait, tenant un grand verre d'eau et fixant les comprimés alignés sur la table basse¹. »

Si les marques de l'indifférence sont difficiles à supporter, le fait de ne pouvoir mettre un visage sur les coupables l'est davantage. En effet à partir du moment où le coupable n'est pas connu, tout le monde reste suspect, surtout lorsqu'il s'agit d'un génocide de proximité :

« Alors qu'ils marchaient vers une cabine téléphonique, elle avait regardé Kizito, voulant lui dire qu'elle l'aimait. Au lieu de cela, une question inouïe avait explosé dans sa tête : "Et si c'était lui²" ? »

C'est ainsi que Isaro finit, à travers son suicide, par être rattrapée par le génocide. En ce qui concerne Niko, c'est sa culpabilité qui sert de canal, sa culpabilité qui va le pousser à fuir la compagnie des hommes et à accepter de servir de jouet à des singes jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Ailleurs, c'est la vengeance qui intervient comme un canal pour la violence. C'est ce qui apparaît dans un certain nombre de romans sur l'Afrique du Sud. La violence ressurgit alors à travers le viol ou le meurtre dont sont victimes des personnages de Blancs de la part de Noirs. Dans *Disgrâce*³, Lucy est violée tandis que son père n'est pas loin d'être brûlé vif. L'exemple de Lucy arrive bien à-propos pour rappeler que la violence lorsqu'elle ressurgit, ne s'embarrasse pas davantage de frontières de classe ou de couleur.

Une lecture rapide de romans tels que *L'intérieur de la nuit*, *Allah n'est pas obligé* ou encore *Johnny Chien Méchant*, pouvait laisser penser que la violence, lorsqu'elle surgit dans le quotidien, se cantonne à certains milieux, en l'occurrence, les milieux les plus pauvres qui sont par exemple ceux qui fournissent les enfants soldats. Dans le même ordre d'idée, les Blancs pouvaient paraître relativement épargnés : on se presse de les évacuer et on hésite pas à écraser des réfugiés noirs pour ce faire. En vérité ces romans suggèrent que la violence ignore également les frontières de classe et de race. Emmanuel Dongala insiste d'ailleurs sur ce point avec malice. Le personnage de

¹ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 75.

² *Ibidem*, p. 215.

³ J.M. Coetzee, *Disgrace*, Londres, Secker & Warburg, 1999 ; *Disgrâces*, trad., Catherine Lauga du Plessis, Seuil, 2001.

Mélanie appartient à une riche famille, une famille qui, en apparence, a toutes les chances de pouvoir fuir les miliciens. Et, en effet, on la voit fendre la foule des fuyards au moyen d'un 4 x 4 neuf qui promet de « laisser loin derrière eux l'anarchie et le chaos¹ ». Seulement un peu plus loin, c'est le 4 x 4 qui attire sur la famille l'attention d'un Johnny Chien Méchant décidé à s'en emparer. Mélanie sera la seule à pouvoir fuir. Son appartenance à une riche famille ne lui sera non plus d'aucun secours au moment de l'évacuation des ressortissants occidentaux. Toujours dans *Johnny Chien Méchant*, ni sa fortune, ni son titre d'Inspecteur général des douanes ne permettent à M. Ibara de protéger sa famille. La violence aplanit donc les différences sociales. L'exemple du viol de Lucy a, quant à lui, montré la perméabilité des frontières de couleur : les Blancs ne sont pas davantage épargnés². Camille, alors même qu'elle travaille à soulager la souffrance des Noirs, finira également par être assassinée³. Le constat de la manière dont en Afrique du Sud, la violence touche également les Blancs semble cependant beaucoup moins anecdotique. Les auteurs rappellent à juste titre que la violence de l'apartheid risque de se prolonger en inversant les rôles. Surtout, ils insistent sur le fait que, dans ces cas aussi, la violence n'est pas moins criminelle et l'impunité qui la suit moins condamnable. Ce constat est primordial quant à la question de la réconciliation. Ainsi avec Zakes Mda qui rappelle que le temps de l'Apartheid a vu des Noirs êtres victimes d'autres Noirs⁴, J.M. Coetzee qui met en scène le viol d'une Blanche par des Noirs et Suzan Mann qui revient sur la manière dont des Blancs se sont opposés à l'apartheid, c'est le schéma volontiers manichéen de la politique de réconciliation qui est remis en cause. C'est également l'absurdité de l'idée de vengeance qui est pointée dans la mesure où et Lucy et Camille, ont toujours été opposées à l'apartheid. Par ailleurs, l'impunité dont jouissent les coupables et qui rappelle celle dont jouissaient les tenants de l'apartheid, indique que la violence est laissée libre de profiter de l'affaiblissement des lieux de confinements.

¹ Emmanuel Dongala, *op. cit.*, p. 46.

² Sur le sujet de la manière dont la violence ne s'embarrasse guère des considérations de couleur, la lecture de *Aux Etats-Unis d'Afrique* peut être intéressante. Le roman d'Abdourahman Waberi (Jean-Claude Lattès, 2006) montre une Afrique devenue première puissance mondiale et un occident livré aux guerres civiles. Le transfert du pouvoir n'a en rien freiné la violence.

³ Susan Mann, *One Tongue Singing*, London, Secker & Warburg, 2004; *D'une même voix*, trad. Béatrice Roudet et Sylvie Schneider, JC Lattès, 2006.

⁴ Zakes Mda, *Ways of Dying*, 1995 ; *Le pleureur*, trad. Catherine Glenn-Lauga, Editions Dapper, 1999.

Les différentes œuvres font donc le constat d'une violence déliée, une violence qui s'échappe des lieux de confinement pour coloniser le quotidien dans son ensemble. De ce fait, elle peut paraître impossible à freiner, destinée à se répandre indéfiniment.

2) De la bonne santé de la violence

La violence dont les œuvres font état paraît d'autant plus difficile à freiner qu'elle semble portée par la fatalité.

Violence et fatalité

L'idée de fatalité qui accompagne les manifestations de la violence est parfaitement exprimée dans la fameuse réplique de Birahima : « c'est la guerre civile qui veut ça¹ ». Par ailleurs, cette réplique présente l'avantage de mettre en évidence deux aspects de la fatalité. Il y a d'une part, une fatalité qui se veut tragique dans le sens où elle serait liée à une sorte de transcendance qui laisserait l'homme impuissant face à elle. La guerre tribale semble intervenir ici dans le rôle d'une entité transcendante et la violence qu'elle véhicule est alors donnée à lire comme étant quelque chose d'inéluctable. Il y a d'autre part, une fatalité qui semble n'être que le résultat du comportement humain : si c'est la guerre tribale qui veut ça, en dernière analyse, ce sont les hommes qui mènent la guerre. Ainsi la fatalité ne prend véritablement forme qu'à travers l'action et le regard des hommes.

Les indices de ce que serait une fatalité tragique ne manquent pas dans l'ensemble des œuvres. Certains semblent affirmer qu'il y a une fatalité de la violence en cela que cette dernière est consubstantielle à l'homme : « Et qu'on ne s'y trompe pas, dans certains cas, être lâche ou cruel est aussi tentant qu'être courageux ou bon² ». Il serait donc naturel d'être attiré par la violence et chacun sait combien il est inutile de

¹ Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*

² Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 137.

chercher à chasser le naturel. D'autres indices se réfèrent directement à l'idée de destin. C'est le cas des rêves prémonitoires. Niko est ainsi prévenu du génocide à venir alors qu'il se trouve dans un monde onirique suite à un évanouissement. Ce sont d'abord des oiseaux souterrains qui lui donnent force détails des massacres à venir. Ce sont ensuite les feuilles d'un arbre qui résument la vie de chacun, indiquant les dates de naissance et de mort. Sur la feuille représentant son père, Niko lit : « Tué par son fils¹ ». Le thème de la prémonition se retrouve dans *Rwanda_Ubumwe : Les poseurs d'Unité* de Réjean Côté². Il y est renforcé par la construction d'une cosmogonie qui promet une période de trouble si le Rwanda venait à perdre le marteau royal qui fut à l'origine de sa prospérité. Pour revenir à Niko, l'idée d'une fatalité tragique intervient également lorsqu'il est mis en position de devoir choisir son camp :

« "Au suivant !" hurle-t-on. "Toi, là-bas !" Niko fait semblant d'hésiter, de ne pas entendre que c'est à lui qu'on parle, puis se rappelle ce que cela peut lui coûter. Alors, il fait les quelques pas qui doivent lui permettre d'avoir la victime à sa portée. Pendant ce laps de temps, toutes sortes d'idées lui traversent la tête : fuir et recevoir une balle dans le dos, feindre un malaise et recevoir une balle dans la poitrine, expliquer qu'il ne peut pas faire ça et recevoir une balle entre les yeux. Dans tous les cas, après l'avoir abattu, on tuerait celui ou celle qui doit à l'évidence mourir, on jetterait leurs deux cadavres par-dessus les autres et crierait : "Au suivant"³ ! »

Selon ce que perçoit Niko, il n'a d'autre choix que de tuer sa première victime.

Pour sortir quelque peu du Rwanda, le village de Eku, lorsqu'il est envahi par la troupe de Isilo, opte pour une logique similaire, une logique qui voudrait qu'il n'y ait d'autre choix que de subir les événements. Toutefois contrairement à Niko, Eku ne prend pas la peine de soupeser les conduites possibles et préfère s'en remettre entièrement à Dieu et aux ancêtres : « Et puisque cela devait arriver, ils attendaient, obéissant pour ne pas s'attirer plus de drames que de raison. Ensuite, ils se compteraient et la vie repartirait⁴. »

¹ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 141.

² Réjean Côté, *Rwanda_Ubumwe : Les poseurs d'Unité*, L'Harmattan, 2004.

Il convient de noter que le roman historique de Réjean Côté est assez problématique. L'auteur dans les pages d'annexes se réfère à Robin Philpot dont il qualifie le livre, *Ca ne s'est pas passé comme ça à Kigali* (Paris, Editions Duboiris, 2004) d'incontournable (p. 327). Or, l'ouvrage est réputé être négationniste (Voir Catherine Coquio, *Rwanda : Le réel et les récits*, *op. cit.*, p. 98). Par ailleurs dans le roman lui-même, il y a un parti pris évident contre le FPR et l'hypothèse selon laquelle Paul Kagame serait à l'origine de l'attentat du 6 avril est transformée en certitude.

Néanmoins, le roman est particulièrement intéressant dans la déconstruction qu'il propose de l'argument ethnique, déconstruction dont il sera question plus loin.

³ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 153.

⁴ Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, *op. cit.*, p. 11.

Parallèlement à ces indices qui se voudraient des marques d'une fatalité tragique, il en intervient d'autres, signes d'une responsabilité directe des hommes. A cet égard, Léonora Miano insiste énormément sur la tendance des Africains à construire eux-mêmes une forme de fatalité, à s'enfermer dans une sorte d'immobilisme sous prétexte de tradition ou par crainte du « qu'en dira-t-on ». En conséquence, laisse-t-elle entendre, les Africains échouent à prendre en main leur destin, à vivre avec leur temps :

« Les filles, quant à elles, demeuraient sur place, à tourner et à retourner une terre qui ne laissait pousser que ce qu'on lui arrachait. Nul n'avait jamais eu l'idée saugrenue de les faire étudier. [...]

Une fois seulement, on avait vu une femme tenter de violer l'immuable. Une folle aux yeux du commun. Elle avait voulu faire comme si elle pouvait décider seule de la cadence qui entraînerait la ronde de ses jours¹. »

A cet immobilisme s'ajoute l'inconséquence d'une tendance à n'accorder de l'importance qu'aux apparences. Dans *Contours du jour qui vient*, Musango est jetée à la rue par sa mère qui l'accuse d'être possédée par un démon, se basant pour son pronostic sur le fait qu'elle a les yeux jaunes et est souvent victime de douleurs dans tout le corps. La mère échoue ainsi à voir que sa fille est en fait victime d'une maladie héréditaire. Plus tard, Musango est enlevée et séquestrée par Don de Dieu et sa bande pour servir de bonne à tout faire. Elle rencontre des jeunes filles que Don de Dieu tient enfermées avant de les envoyer sur les trottoirs de l'Europe. Ces dernières, loin de voir en elle une compagne d'infortune, interprètent son mutisme et sa mauvaise santé comme étant la marque d'une possession par quelque démon :

« Au bout de quelques mois, j'ai commencé à sortir de la pièce. C'est là que j'ai vu les premières filles. Je ne me suis pas approchée d'elles. Lorsqu'on m'y a contrainte, elles n'ont pas accepté ma présence. Elles disaient que je leur porterais malchance avec le T-shirt de Sépu qui se décomposait à même ma peau sale, et l'odeur qui s'échappait de mes aisselles, de mon entrejambe, de mon corps entier. Je commençais à peine à trouver la vie plus attrayante que la mort et je devais sentir le cadavre. Les filles voyaient en moi ce que tu avais vu, un esprit maléfique. Mon mutisme en cette terre d'oralité criait ma non-appartenance au genre humain². »

Dans ces conditions, on voit mal comment la violence pourrait rencontrer des freins à son expansion. Et en effet, elle ne trouve devant elle que démissions et processus de déresponsabilisation. Les Africains tels que les représente Léonora Miano ne semblent pas prêts à affronter la réalité. Ils sont davantage à la recherche de lieux de

¹ Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, op. cit., p.14-15.

² Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit., p. 60.

déresponsabilisation, de lieux comme les églises du réveil qui pullulent et se font concurrence dans la ville de Sombé. L'auteur explique que ces églises doivent leur succès non pas à leur capacité à offrir un lieu de recueillement, à donner la force d'affronter la vie, mais justement parce qu'ils permettent de se plaindre en toute liberté, d'échapper, pour un temps, aux dures conditions de la vie. De fait les fidèles « priaient comme certains se font un fix : pour planer¹ ». Il ne pouvait en être autrement dans une ville depuis longtemps habituée à voir dans autrui le responsable de ses malheurs :

« La nuit tombée, ils compteront leurs maigres revenus et se sentiront floués, sans trop savoir par qui. Les lettrés diront que c'est la faute des autres, ceux qui vendent des armes et soutiennent les dictateurs. Les autres diront que c'est le sort, la malchance. Personne ne demandera si c'est parce qu'on a des armes qu'ils faut s'entretuer². »

Loin donc de lutter contre la violence, on cherche surtout à aménager des lieux d'évasion et de déresponsabilisation. L'Afrique de Léonora Miano, en la matière, subit plus qu'elle n'agit. Bien plus inquiétant, lorsqu'elle agit, c'est pour instrumentaliser la violence. Cette dernière est alors vue comme étant une source possible de revenus. Les prophètes des églises du réveil ne pensent pas autrement. Don de Dieu ne se cantonne pas à la traite des femmes. Il a également créé la *Soul Food*. Mais ce faisant, il n'obéit à nul élan spirituel et se contente d'exploiter la misère qui a suivi la guerre civile. Il s'agit pour lui de compenser le fait qu'il n'a pas pu profiter de la guerre comme milicien. La faillite de la morale pénètre ainsi au cœur même du religieux et laisse entendre que, au final, l'idée de fatalité est surtout portée par des conduites humaines qui mènent à l'effondrement des lieux de confinement de la violence.

En fin de compte, c'est également vrai de ce qui, à première vue, pouvait paraître relever d'une forme de fatalité tragique. En l'occurrence, si faire le mal est aussi naturel que faire le bien, cela ne signifie en aucune manière qu'il existe une quelconque fatalité à céder au mal. Ainsi, alors qu'il donne l'impression d'aménager à Niko, une forme de circonstance atténuante liée à l'idée de fatalité, c'est en réalité à la déconstruction d'un certain nombre de sophismes que se livre Gilbert Gatore. Il apparaît alors que les rêves prémonitoires ne sont nullement des indices de la fatalité. Bien au contraire, ils ont pour fonction d'annuler toute idée de fatalité dans la mesure où, ils interviennent comme autant d'avertissements, comme autant de chances offertes pour justement retisser les fils du destin. Surtout le raisonnement de Niko qui l'amène à

¹ Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit., p. 25.

² *Ibidem*, p. 114.

conclure qu'il n'a d'autre choix que de tuer, trahit chez le tueur, une volonté de conserver sa bonne conscience. On est là, face à un exemple des stratégies mises en place par les génocidaires et qui visent à les aider à conserver leur santé mentale et à banaliser l'acte de génocide. A cet égard, il est significatif de constater que Niko feint de ne pas s'apercevoir que sa première victime n'est autre que son père.

Alors même que la violence pouvait paraître d'autant plus difficile à freiner qu'elle était soutenue par la fatalité, les œuvres rappellent que la fatalité n'existe que là où on veut la voir. Tout dépend du comportement des hommes qui sont libres de laisser la violence se répandre ou au contraire de chercher à la confiner.

Des limites de la violence

L'idée d'une violence pleine de vigueur parce que déliée semble donc devoir être relativisée. Il se trouve en effet que la violence est loin d'être capable de s'autoalimenter. Elle a besoin, pour se réaliser, de recruter des agents, de mettre les hommes en mouvement, et l'exercice de la mobilisation n'a en fin de compte rien d'évident. La violence est ainsi tenue de se livrer à des jeux de tromperie et de séduction qui ne tournent pas immanquablement à son avantage.

La première tentative de tromperie consiste à faire croire qu'elle est une émanation de la fatalité. La stratégie, si elle a quelque succès, se révèle comme il vient d'être vu, facile à démasquer. La violence échoue ainsi à tromper Malrich :

« ... il répétait sur un ton de reproche : C'est le mektoub Malek... c'est le mektoub, nous devons l'accepter. Alors j'ai eu envie de le tuer lui aussi, je me suis écarté et je lui ai dit : le mektoub, le mektoub, c'est lui qui nous a faits comme ça, des peureux et des lâches qui se laissent égorger comme des moutons ? Je m'en suis aussitôt voulu, j'avais honte, toute la journée les agents spéciaux de l'aéroport nous avaient traités comme des chiens, comme des déportés, nous étions effrayés, affamés, transis [...], et pas un, ni moi ni les autres, n'avait réagi, demandé, exigé que nos droits soient lus à haute voix avant de nous laisser embarquer. [...] Je lui ai dit en hoquetant : Mimed, ce n'est pas le mektoub, c'est nous le problème¹. »

La stratégie de la fatalité ne résiste donc pas à l'analyse pour peu que les hommes veuillent bien prendre le temps de réfléchir. De la même manière, l'idée d'une violence

¹ Boualem Sansal, *op. cit.*, p. 188.

toute puissante, capable de se conserver à travers le temps, ne convainc pas davantage. Rachel est ainsi surpris lorsqu'il va en Allemagne, voir le village de son père :

« J'attendais un vieux village des années trente, couvert de suie et de fureur, épuisé par le chômage, tourmenté par des démons d'avant le Christ, et j'imaginai des racoleurs imbus de leur croix gammée courir la ville comme le diable se tortille au cœur de l'humanité. Uelzen est nickel, c'est beau, c'est chaud, c'est bon pour le touriste, il n'y a rien à dire, et ses habitants avenants comme de braves artisans contents de leur sort¹. »

Parmi les autres idées reçues sur lesquelles s'appuie la violence, mais que les œuvres finissent par déconstruire, se comptent comme il a été vu, celles qui voudraient que la vengeance soit indispensable, ou encore que la culpabilité soit héréditaire.

En ce qui concerne les stratégies de séduction, il se trouve qu'elles ne sont pas moins déconstruites. Emmanuel Dongala montre par exemple que les discours de propagande sont loin d'être toujours convaincants. L'argument ethnique ne trompe pas grand monde. Johnny est le premier à ne pas être dupe. Alors que le recruteur met en avant son appartenance à la même tribu, Johnny ironise qu'il connaît deux types qui n'ont pas hésité à s'entretuer pour un poulet alors même qu'ils étaient du même village, de la même tribu et du même clan². Giap, qui pourtant est décrit comme le type même de l'imbécile ne se laisse pas davantage convaincre :

« Donc, si un type de notre tribu arrive au pouvoir, les moustiques nous éviteront et iront seulement piquer les gens des tribus qui ne sont pas au pouvoir ? Plus de palu pour nous, n'est-ce pas ? Soudain on aura à bouffer tous les jours alors que ceux-là crèveront de faim. Et puis du jour au lendemain, j'aurai assez d'argent pour acheter le magnétoscope multisystème dont je rêve depuis deux ans³. »

Dès le départ, les futurs miliciens ne se laissent pas tromper par la propagande. Une fois engagés, ils ne croient pas davantage aux causes nobles censées justifier la prise d'armes. L'idée d'une révolution dont l'objectif serait de débarrasser le pays d'un dictateur ne parvient pas à leur masquer les véritables objectifs des rebelles, à savoir le pillage. Johnny fait ainsi remarquer que dire des miliciens qu'ils sont des pillards équivaut à une lapalissade⁴.

La dénonciation des stratégies de séduction ne s'arrête cependant pas à la déconstruction des discours de propagande. Les auteurs s'attaquent à l'idée que la

¹ Bouaem Sansal, *op. cit.*, p. 60.

² Emmanuel Dongala, *op. cit.*, p. 105.

³ *Ibidem*, p. 113.

⁴ Emmanuel Dongala, *op. cit.*, p. 254.

violence elle-même puisse séduire, que le statut de l'homme en armes puisse être enviable. Pour ce faire, c'est une désacralisation de la geste guerrière qu'ils mettent en scène, et pour cause, dans la plupart des cas, de geste guerrière il n'y en a pas à proprement parler. Le lecteur est en effet confronté non à des combattants, mais à des tueurs. Il est de ce fait loin de pouvoir se laisser séduire par la description de preux combattants. Les auteurs ne manquent d'ailleurs pas une occasion pour ridiculiser les personnages de tueurs. On ne compte plus le nombre de fois où Johnny Chien Méchant qui se targue d'être un intellectuel, fait montre d'une bêtise crasse. Johnny est dégonflé jusque dans son nom de guerre. Avant de se fixer sur le choix de « Johnny Chien Méchant », il s'affuble d'une multitude de noms censés impressionner l'adversaire – et avec lui le lecteur. A chaque fois, il finit lui-même par trouver ces noms ridicules et peu expressifs. D'ailleurs, Giap qui est devenu son chef prend un malin plaisir à ne tenir compte d'aucun de ces noms et le renvoie sans cesse à son insignifiance. Au final, à travers le ridicule de Johnny, c'est toute la figure de l'homme en armes qui perd de son attrait. On est ici loin du héros de guerre occupé à défendre les valeurs du courage, de la liberté, de l'abnégation et capable de gagner la sympathie du public, du héros de guerre tel que le cinéma américain par exemple nous a habitué à travers des films tels que *Rambo*¹ ou encore *Delta Force*². Bien au contraire, le personnage de l'homme en arme rebute. Les auteurs mettent en effet tout en œuvre pour que nul n'ait envie de partager son destin. Lorsque la troupe de Isilo arrive au village de Eku, il se trouve un jeune adolescent qui malgré toutes les mises en garde, ne rêve que de les rejoindre. Epa va vite déchanter lorsqu'il se rend compte que c'est son jeune frère qui est choisi pour être sacrifié et que son enthousiasme à rejoindre Isilo n'y changera rien. Epa comme le reste du village devra manger. Ahmadou Kourouma de son côté prévient que le statut d'enfant soldat n'a rien d'enviable. Loin des dollars américains promis, ce sont les mauvais traitements, la faim, le viol, la mort, qui attendent Birahima et ses compagnons d'infortune. Quant à Gilbert Gatore, en dépeignant un Niko rongé par le sentiment de culpabilité au point de fuir la compagnie des hommes et d'accepter de servir de jouet à des singes, il suggère aux aspirants tueurs que les barrières mises en place par les différentes stratégies visant à se protéger mentalement, finissent toujours par céder.

Les agents de la violence sont donc dépeints dans toutes leurs faiblesses et toutes leurs peines. Ce faisant, c'est la violence elle-même qui est dénoncée dans ses limites :

¹ Ted Kotcheff, *Rambo*, 1982.

² Menahem Golan, *Delta Force*, 1986.

non seulement elle a du mal à séduire, à recruter, mais encore, ceux qu'elle parvient à entraîner se retrouvent dans des situations peu enviables. Les auteurs ne s'arrêtent pas là. Ils poursuivent en dévoilant combien il est possible de résister avec succès à la violence. Dans bien des cas, il suffit de libérer la parole. Ingi ne fait rien d'autre lorsqu'elle débarque à Tandanné, une bourgade perdue quelque part en Afrique du Sud¹. Elle trouve un village qui ploie sous le poids de son passé, rongé par une violence latente qui n'attend qu'une occasion pour exploser. Ingi va en interrogeant les habitants, finir par reconstituer leur histoire, les aidant de la sorte à briser silences et non-dits. Elle va alors en quelque sorte apaiser les esprits et créer les conditions d'un vivre ensemble. Musango quant à elle, si elle parvient à supporter les différentes épreuves qu'elle rencontre, c'est parce qu'elle porte l'espoir de retrouver sa mère pour instaurer un véritable dialogue :

« Les jours qui nous attendent ne devront pas mourir pour venger ceux qui se sont enfuis. Ce qui est mort est mort, et sans grande conséquence, puisque nous demeurons. Je suis en paix, mère, et je chemine vers toi. Lorsque nous nous verrons, je te dirai les mots qui ne vinrent jamais, ce que tu n'attends pas. Je te dirais que je t'aime, maman². »

La déclaration d'amour n'a ici rien de mièvre surtout lorsqu'on sait que l'Afrique telle qu'elle est décrite par Léonora Miano n'autorise pas les sentiments et encore moins leur expression. Or, semble dire l'auteur, il suffirait de libérer cette expression pour faire bousculer le cycle de la violence.

Des armes existent donc contre la violence, parmi elles, la nature même de la violence. Comme il a été vu, le sort réservé à ses agents est de nature à rebuter. Il faut ajouter à cela le fait que la violence a cela de propre qu'elle prévient contre elle-même. Le suicide de Rachel d'une certaine manière ouvre les yeux à Malrich qui évite de tomber dans les mêmes pièges. Il en résulte que dans la lutte qui oppose la violence dans sa volonté de propension à ceux qui tentent de lui résister, le rapport de force est loin d'être en faveur de la première. Le constat devient évident dès lors que la violence n'est plus attaquée dans ses seuls débordements, mais jusque dans ses lieux de

¹ Etienne Van Heerden, *Die Swye van Mario Salviati*, 2000; *Un long silence*, trad., Donald Moerdijk, Phébus, 2005.

² Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit., p. 166.

légitimité. Ainsi c'est à la geste guerrière dans ce qu'elle semble avoir de plus légitime que s'attaque Ron Leshem dans *Beaufort*¹.

L'action de *Beaufort* se déroule entre 1999 et 2000, au moment où Israël décide de se retirer du Liban. Ron Leshem narre le quotidien de Erez, jeune officier et de ses quelques soldats chargés de défendre la citadelle de Beaufort contre le Hezbollah. Le caractère absurde de la situation – Erez et ses soldats vont devoir défendre une citadelle qui, de toute façon, est condamnée étant donné que la décision a été prise de se retirer du Liban – donne un prétexte à Ron Leshem pour livrer ce qui ressemble fort à un pamphlet contre la guerre. Le ton est donné dès les premières lignes puisque, malgré une écriture pleine d'humour, c'est la mort qui accueille le lecteur :

« Yonathan ne nous verra pas devenir moches. "Nous ne serons jamais plus beaux qu'aujourd'hui", il disait toujours, et je me demande si c'est pour nous remonter le moral, car ça n'était vraiment pas le cas.

Dis-moi, t'es niqué de la tête ? Quoi, tu ne connais pas ce jeu ? Impossible que tu ne le connaisses pas. Ça s'appelle : "Il ne pourra plus..." Et tous jouent à ça lorsque l'un de leurs potes meurt. On jette son nom, et tous ceux qui sont là doivent compléter la phrase, dire ce qu'"il ne pourra plus"... Ça peut durer des heures et ça peut venir n'importe où, n'importe quand². »

La dénonciation de la situation de la guerre se poursuit tout au long du roman avec une déconstruction systématique du discours patriotique. Le lecteur suit ainsi un Erez de moins en moins convaincu du bien fondé de sa mission :

« C'était vraiment pas logique d'être couchés dehors, à découvert, et d'essuyer le feu. Mais, dans ce cas, qu'est-ce qu'on faisait là-bas ? Du coup, en ce temps-là, sans opérations, c'est tout notre service militaire qui paraissait terne. Je suis arrivé au Liban comme Rambo, j'ai dit à mes soldats : "Soyez des tueurs", je pouvais alors leur raconter comment Trumpeldor avait chopé un pruneau, était tombé à terre, et qu'il avait eu la force de remettre ses intestins dans le ventre et de proclamer : "Il est bon de mourir pour notre patrie" ! C'est avec ça que je voulais me lancer à l'assaut, avec cet esprit pionnier. Et là, je disposais de quoi³ ? »

A une autre occasion, c'est le discours de l'engagement volontaire qui est tourné en dérision lorsque Zitlawi filme Ochri :

¹ Ron Leshem, *Im yéché Gan Eden*, Kinneret, Zmora-Bitain, 2005; *Beaufort*, trad., Jean-Luc Allouche, Seuil, 2008.

Voir également le film de Joseph Cedar (*Beaufort*, 2008).

Im yéché Gan Eden signifierait littéralement « si le paradis existe ».

² Ron Leshem, *op. cit.*, p. 11.

³ Ron Leshem, *op. cit.*, p. 204.

Ron Leshem indique dans une note de bas de page que Joseph Trumpeldor, arrivé en Israël en 1919, a organisé la défense des localités nord du pays. Il est tombé à Tel-Hai en Galilée. Il existe cependant des versions qui lui attribuent des paroles moins patriotiques.

« Dis moi, honorable sergent, qu'est-ce qui t'a poussé à t'engager dans les commandos ? Quoi ? C'est quoi, ça : l'officier recruteur ? Ils t'ont simplement envoyé comme ça ? Non, tu dois dire que tu avais un modèle à imiter, un pote du quartier, ton frère aîné que tu admirais, qui a été tué dans je ne sais qu'elle catastrophe, et sa mort t'a donné la rage de te venger, et que ton père était officier et t'a éduqué pour poursuivre la tradition, t'a formé à l'excellence, à l'esprit pionnier, au sionisme¹. »

Parallèlement à cette déconstruction de la parole patriotique, *Beaufort* intervient comme une tribune ouverte aux anti-guerre. Ziv débarque ainsi au fortin avec un sweat-shirt sur lequel est inscrit le slogan des quatre mères : « Quitter le Liban en paix ». Lorsque ce dernier trouve la mort en tentant de désamorcer une charge, on apprend que sa grand-mère se laisse mourir de faim refusant de « vivre dans un pays où les grand-mères enterrent leurs petit-fils² ». Et de fait c'est toute une partie des Israéliens que Ron Leshem décrit comme étant hostiles à la guerre et n'hésitant pas à voir dans le soldat, une « espèce de pigeon » qui accepte d'aller mourir au Liban³. D'ailleurs les soldats eux-mêmes ne sont pas loin de partager ce sentiment. Les révoltes se multiplient et le groupe de Erez n'est pas à l'abri des désertions : Emilio ne revient pas d'une permission, renseignements pris, il est parti « en vacances » en Argentine.

Avec *Beaufort*, c'est jusqu'à l'idée même de « violence légitime » qui est mise en cause dans la mesure où la guerre, espace de violence légitime s'il en est, est dénoncée.

Les différentes œuvres, dans leur constat d'un quotidien habité par une violence omniprésente, prennent garde à en relever le caractère éminemment complexe. De fait, elles décrivent comment cette violence est informée à la fois par des forces qui la poussent hors des lieux de confinement, mais également par des forces qui tentent de l'y maintenir, voire de contester jusqu'à la légitimité même de ces lieux. L'affrontement de ces forces donne lieu à un quotidien constamment en mutation, un quotidien qui hésite entre mouvements de recul et pas en avant et tente de gérer sa part d'inédit.

¹ *Ibidem, op. cit.*, p. 177.

² *Ibidem, op. cit.*, p. 157.

³ *Ibidem, op. cit.*, p. 232.

3) Un quotidien en mutation : irruption de l'inédit

Ce sont les œuvres qui se préoccupent de mettre en scène le quotidien tel qu'il peut se réaliser au Rwanda ou en Afrique du Sud, qui donnent à lire les formes les plus inédites de sociabilité. Le lecteur de *La promesse faite à ma sœur*¹, accompagne le narrateur, qui redécouvre son pays. Jean étudiait en effet en Belgique au moment du génocide. Il ne trouve le courage d'aller affronter le Rwanda que bien des années après. Il est alors confronté à un pays qui a complètement changé de visage. Les bars de sa jeunesse ont disparu ou changé de propriétaires, les maisons sont habitées par des inconnus, les amis ne sont plus là. Jean qui s'attendait à jouer le rôle de l'enfant prodigue, se retrouve ainsi étranger dans son propre pays :

« "Au Royaume des Tripes", l'autre bar du quartier, spécialisé dans les grillades d'abats, les murs tenaient encore debout. Je frappai à la porte, juste pour voir. Mon interlocutrice ne maîtrisait pas le kinyarwanda. Elle ne connaissait manifestement pas les anciens propriétaires, et ça lui était égal. Elle était fière de sa nouvelle maison, l'ancienne maison de l'autre, l'autre qui n'était plus là.

Je continuai à marcher. J'eus par moment l'impression de déambuler tel un chien errant ne retrouvant pas le domicile de son maître. Je ne pouvais pas définir ce que je recherchais réellement². »

Le retour au pays prend avec l'écriture de Joseph Ndwaniye la forme d'une expérience douloureuse, et pour cause, la situation inédite dans laquelle se trouve le Rwanda n'a rien d'accueillant. Le rapport à la vie semble avoir été inversé de sorte que ce qui, ailleurs, relève de l'exceptionnel paraît anodin et réciproquement. Le simple fait de retrouver un ami d'enfance est pour Jean inespéré. En revanche, la mort accompagne le quotidien. Sa présence se laisse deviner dans chaque attente déçue, dans chaque bar qui a changé d'atmosphère, dans chaque ami qu'on ne retrouve pas.

Véronique Tadjó va plus loin, qui suggère qu'il n'y a plus de frontière entre le monde des vivants et celui des morts, ces derniers refusant de gagner l'autre monde et étant décidés à hanter les vivants, à réclamer le temps de vie qui leur a été volé :

« Le mort geignait :
"Pourquoi si tôt, pourquoi ainsi ?
Qui va devenir ma parole, mes yeux ?
Qui continuera ce que j'ai commencé ?"
[...]

¹ Joseph Ndwaniye, *La promesse faite à ma sœur*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, coll. « For intérieur », 2006.

² *Ibidem*, p. 174.

Le mort discutait, argumentait, négociait son maintien sur terre¹. »

Les morts refusant de quitter le monde des vivants, c'est donc le quotidien lui-même qui devient le lieu de la démesure, situation inédite s'il en est. Cette présence de la mort appelle ouvertement la question de la culpabilité qui à son tour, vient peser sur le quotidien. Il suffit de se rappeler la manière dont le sentiment de culpabilité a fini par ronger Niko. Le parcours de Jean montre que la question de la culpabilité informe amplement la marche du Rwanda post-génocide. D'ailleurs ne se la pose-t-il pas lui-même tout au long du roman à propos de son frère jumeau ? Thomas est en effet accusé d'avoir participé au génocide. Il fait partie de ceux qui gonflent le nombre de prisonniers au point où – autre marque de l'inédit –, il faudrait des siècles pour les juger tous.

La question de la culpabilité appelle à son tour la suspicion, qui devient alors commune. Le quotidien rwandais est ainsi dépeint comme un lieu de la démesure dans lequel les rapports sociaux sont déterminés par la question de la culpabilité et la suspicion à l'égard des voisins. Il peut difficilement en être autrement dans la mesure où, les chances que le voisin se confonde avec le bourreau sont effectivement grandes.

Le quotidien sud-africain n'est pas moins marqué par des formes inédites de sociabilité. Ces formes se laissent voir, par exemple, lorsque J.M. Coetzee peint à plusieurs reprises un David Lurie en train de servir de manœuvre à Petrus :

« Le rôle qui lui est assigné au barrage devient clair. Petrus n'a pas besoin de ses services en matière de pose de canalisations, ou de plomberie, mais pour tenir le matériel, passer les outils – pour lui servir de manœuvre, de *handlanger*, en fait. Cela ne le gêne pas de tenir ce rôle, Petrus est un bon ouvrier, on apprend beaucoup à le regarder travailler². »

L'Afrique du sud vit là, avec cet universitaire blanc travaillant pour un ouvrier noir, une expérience inédite, au regard de ce qu'elle a connu sous l'apartheid. Dans le même ordre d'idée, la bourgade de Tandanné s'ouvre à l'inédit lorsqu'elle nomme un maire noir, Bonnevolonté Moloji II.

Les quotidiens sud-africain et rwandais ne sont cependant pas les seuls à faire l'expérience de l'inédit. L'irruption de la violence dans le quotidien, l'existence des enfants soldats, mais aussi le refus de la guerre – surtout en Israël où Tsahal est

¹ Véronique Tadjo, *L'ombre d'Imana*, Actes Sud, coll. « Badel », 2005, p. 53.

On retrouve également le thème des morts qui refusent de gagner l'autre monde chez Réjean Côté (*Rwanda_Ubumwe : Les poseurs d'Unité*, op. cit.).

² J.M. Coetzee, *Disgrâce*, op. cit., p. 158.

viscéralement constitutive de la notion – sont autant de marques de l'inédit. Bien entendu, au regard de l'histoire, le recours aux enfants pour faire la guerre, les débordements de la violence, les idéologies pacifistes n'ont rien de nouveau¹. En revanche pour ceux qui les vivent, surtout lorsqu'ils sont au courant des dispositifs des lois internationales, ces situations ne peuvent que paraître relever de l'inédit.

Au-delà du constat de l'irruption de l'inédit et du repérage de ses marques, ce sont surtout les conséquences à en tirer qui importent. Les différentes œuvres suggèrent en effet, que dans ces quotidiens en pleine mutation, le moindre geste, le moindre choix ont leur importance. On a ainsi pu voir comment l'indifférence affichée face aux nouvelles du Rwanda va influencer la vie de Isaro. Le fait est que, l'inédit génère ses propres espaces de signification qu'il s'agit d'apprendre à décoder. Il édicte de nouvelles règles qui demandent l'adaptation des modes de vie. Au final, l'individu se doit de tenir compte des mutations qui structurent son quotidien s'il veut pouvoir rester maître de son devenir. C'est le décryptage de ces espaces de signification, le questionnement de la manière dont les individus accueillent ces mutations et réagissent qui semblent occuper les œuvres ; l'objectif étant sans doute d'inviter à réfléchir aux conditions dans lesquelles il est possible de tirer le meilleur de ces quotidiens envahis par la violence et l'inédit.

B) Résilience

Les œuvres lorsqu'elles posent la question du comportement de l'individu face à ce quotidien en pleine mutation, le font dans une perspective toute particulière. Il ne s'agit pas seulement pour elles de dresser des monographies, d'établir une liste des types de comportements observés. Elles se préoccupent davantage de rêver aux possibilités d'échapper aux déterminismes que voudrait imposer l'irruption de la violence. A ce titre – et les considérations sur la bonne santé de la violence le suggèrent

¹ Voir Pierre Hassner, Roland Marchal (dir.), *Guerres et sociétés : Etat et violence après la Guerre froide*, CERI / Karthala, coll. « Recherches internationales », 2003.

déjà –, ce ne sont pas des œuvres essentiellement pessimistes. Le constat de la violence est en effet systématiquement accompagné de la mise en scène d'individus qui font tout pour pouvoir en atténuer les effets et rebondir. Cette capacité à rebondir, ils la doivent, le plus souvent, à une analyse lucide de la situation, analyse qui, dès lors, prend la forme d'une première étape indispensable. Il n'est alors pas étonnant que les œuvres qui, finalement, en appellent à des sociétés capables de mettre un frein à la violence ou du moins d'en atténuer les conséquences, se veulent être des lieux de fabrique de sens. Il s'agit, en effet, pour elles d'agir sur le réel en donnant des clés susceptibles d'aider à le mieux comprendre et donc à mieux s'y adapter.

1) La fiction et la fabrique de sens

La fabrique de sens : une vertu revendiquée

« ... si la logique et le sens te paraissent une seule et même chose ; si enfin, l'anticipation est la condition de ton intérêt, ce voyage te sera peut-être insoutenable¹. »

La plupart des auteurs revendiquent une qualité qui serait propre à la fiction, celle qui consiste à produire du sens. A cet égard, ils tiennent à conférer à leur écriture, un statut particulier, qui se distinguerait de celui de l'écriture scientifique. Bien que le plus souvent ils écrivent sur des événements, des sujets bien précis, ils prennent garde à situer l'action dans des mondes imaginaires. Dans bien des cas, les lieux sont inventés. L'action des romans de Léonora Miano se situe au Mboasu. L'auteur explique son choix par le « souci que l'anathème ne soit pas jeté sur un peuple parce que les pratiques dont [elle] parle sont connues dans plusieurs pays² ». Alain Mabanckou³ et Tanella Boni⁴ en revanche, ne semblent pas s'embarrasser du même souci : bien qu'ils situent l'action de leurs romans dans des pays inventés, ils donnent des indices pour que le lecteur puissent reconnaître le Congo-Brazaville dans la République du Viétingo et la Côte d'Ivoire dans Zamba. Alain Mabanckou indique ainsi que Mapapouville, capitale du Viétingo fut la capitale de l'Afrique équatoriale française et de la France libre du

¹ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 11.

² « "L'intérieur de la nuit" un roman de Léonora Miano », *Amina*, n° 427, Novembre 2005, p.68-69.

³ Alain Mabanckou, *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, Le serpent à plumes, 2002.

⁴ Tanella Boni, *Matins de couvre-feu*, Monaco, Editions du Rocher / Le serpent à plumes, 2005.

général de Gaulle¹. La quatrième de couverture de *Matins de couvre-feu* précise qu'il est question de la crise ivoirienne. Le recours à des lieux imaginaires ne vise donc pas seulement à ménager certaines susceptibilités. Il intervient comme une manière de prendre des distances avec le réel, de rappeler au lecteur qu'il a affaire à du romanesque et non à une reconstitution historique. D'ailleurs, si la pratique est commune, elle n'est en rien systématique. Ahmadou Kourouma n'en use pas lorsqu'il écrit *Allah n'est pas obligé* et « sa suite », *Quand on refuse on dit non*². La distance avec le réel n'en reste pas moins marquée ne serait-ce que par l'approche narrative qui consiste à donner l'illusion que l'histoire est écrite par Birahima, l'enfant soldat ; et par la liberté de ton qui s'ensuit.

Les auteurs, en prenant distance avec le réel, entendent s'éloigner des approches scientifiques. Ils indiquent par là qu'à la différence des historiens par exemple, ils ne sont animés par aucune ambition de vérité. Il ne s'agit pas pour eux de donner à lire une transcription fidèle d'événements historiques mais de faire œuvre de fiction, et ce, même si ces dernières prennent effectivement appui sur des événements historiques. L'intérêt réside justement dans la transformation de ces événements, dans la liberté prise dans la manière de s'en emparer, l'objectif étant de faire sens. De fait le lecteur ne doit pas s'attendre à retrouver tous les détails de la crise ivoirienne dans *Matins de couvre-feu*. Il ne saisira pas davantage toute la complexité de la guerre civile qui a réinstallé Denis Sassou-Nguesso à la présidence du Congo dans *Les petits-fils nègres de Vercingétorix*. En revanche, il pourra en mesurer les conséquences sur les populations, approcher les souffrances, deviner les stratégies de survie des uns et des autres et tenter de comprendre. Les événements en eux-mêmes ne sont donc pas au centre de l'écriture romanesque, leur mobilisation est prétexte à une fabrique de sens et l'auteur s'autorise toute la liberté que cela nécessite. A cet égard, il est intéressant de noter que le village de l'Allemand existe vraiment. Boualem Sansal a traversé Aïn Deb au début des années 80 et a été frappé par la manière dont un ancien SS converti à l'islam y était respecté. En revanche, tout le reste, jusqu'à l'existence des fils envoyés à Paris, est inventé. Or, ce sont ces parties entièrement fictives qui donnent l'occasion de réfléchir sur la question de l'héritage de la responsabilité et de faire le parallèle entre le nazisme et l'islamisme qui s'empare des cités parisiennes.

¹ Alain Mabanckou, *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, op. cit., p. 9.

² Ahmadou Kourouma, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004.

L'écriture est donc pourvoyeuse de sens, et elle se charge de le rappeler. Elle use pour ce faire de la mise en abîme. Nombreux, en effet, sont les romans qui sont présentés comme ayant été écrits par l'un des personnages. Birahima est l'auteur de *Allah n'est pas obligé*. Le roman d'Alain Mabanckou *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, est écrit par Hortense Iloki alors que cette dernière fuit la guerre civile. On doit *Les Bienveillantes*¹ à Maximilian Aue. La stratégie permet sans doute de donner l'illusion qu'on est près de la vérité des événements dans la mesure où le narrateur étant en même temps le protagoniste, il est mieux placé – que l'auteur ? – pour dire ce qui s'est passé, tel que cela s'est passé. A première vue donc, le lecteur est confronté à quelque chose qui s'apparente à une ambition de vérité. Cependant l'illusion s'estompe dès lors qu'il s'interroge sur les raisons qui ont poussé « le protagoniste » à écrire et sur la manière dont il écrit. Il apparaît alors que ce dernier n'écrit pas uniquement pour photographier le réel.

Le plus souvent, le personnage qui écrit n'occupe pas à l'origine une fonction qui le prédestine à écrire. S'il le fait, c'est parce qu'il éprouve un besoin qui dépasse la seule nécessité de tenir une chronique. Il écrit d'abord pour lui-même, comme pour prolonger, matérialiser un questionnement. Ecrire, pour Hortense Iloki, revient de la sorte à tenter de comprendre pourquoi le Viétongo en est arrivé là, pourquoi Kimbembé, son mari, s'est rallié à Vercingétorix et ne voit plus en elle qu'une femme du Nord, une ennemie. Ainsi au lendemain d'un discours de Vercingétorix au cours duquel il fait l'éloge de sa stratégie de résistance, elle va s'informer à la bibliothèque sur le véritable chef Gaulois et découvre que ce dernier n'a pas seulement connu Gercovie mais également la défaite d'Alésia. En ce qui concerne Rachel, l'écriture est consubstantielle de sa quête. Son journal intervient comme l'interlocuteur qui autorise le jeu des questions-réponses. Quant à Maximilian Aue, il confesse qu'il écrit pour « éclaircir un ou deux points obscurs² ».

Le personnage-écrivain est donc loin de se résumer à un simple chroniqueur. Il suffit, par ailleurs, de considérer la qualité de l'écriture pour s'en convaincre. Il ne s'agit nullement d'un collage de notes, mais d'un véritable travail de création. Hortense Iloki ne se contente pas de rapporter les événements tels qu'ils parviennent à ses souvenirs. Elle ordonne ses chapitres, joue avec la chronologie, use de la stratégie du flashback. Elle sait intéresser le lecteur, délivrer les informations avec parcimonie, titiller la

¹ Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, Gallimard, 2006.

² Jonathan Littell, *op. cit.*, p. 13.

curiosité, tenir en haleine. *Le village de l'Allemand* ne donne pas à lire l'un à la suite de l'autre, les écrits des frères Schiller. Il les mêle, suscite des correspondances, produit des jeux d'appels. Dans un cas comme dans l'autre, le produit final est une véritable œuvre littéraire. En ce sens les narrateurs sont véritablement des personnages-écrivains. *Le passé devant soi* le confirme. Le lecteur s'aperçoit en effet dans les dernières pages que l'histoire de Niko n'est pas écrite par Gilbert Gatore mais par Isaro. Si on ajoute le fait qu'Isaro était repartie dans son pays avec l'idée de produire un livre de témoignages mais qu'elle finit par écrire un texte de fiction, force est d'admettre qu'elle reconnaît ce faisant, la capacité de l'écriture fictionnelle à produire du sens.

Avec cette stratégie de la mise en abîme, les auteurs mettent donc en scène la vertu de l'écriture à faire sens dans la mesure où elle donne à voir des personnages qui cherchent des réponses à leurs questions justement à travers l'écriture.

La stratégie de la mise en abîme se poursuit par la pratique de l'intertexte. Les personnages citent alors certaines œuvres dont ils empruntent l'autorité pour appuyer leurs pensées. Le sens produit est alors comme doublement légitimé. Maximilien Aue use abondamment du procédé comme s'il souhaitait par là atténuer la méfiance qui pourrait être celle du lecteur vis-à-vis de la parole d'un ancien officier nazi.

La mise en abîme ne s'arrête cependant pas à la seule écriture fictionnelle. Elle concerne en vérité l'écriture prise dans son sens le plus large. Les auteurs prêtent ainsi à l'art la même vertu productrice de sens. Le personnage de l'artiste est de fait aussi récurrent que celui de l'écrivain. Ingi est une artiste, et lorsqu'elle part à Tandanné, c'est pour acquérir une sculpture pour le compte du musée national. Tandanné est d'ailleurs une bourgade d'artistes que ce soit Jonty Jack qui « a trouvé¹ » le *Triton Titubant*, Mario Salviati, artiste artisan spécialisé dans la taille de la pierre, ou encore le Capitaine William Gird, qui a pour ainsi dire fondé la bourgade alors qu'il parcourait l'Afrique du Sud pour faire le portrait des animaux rencontrés, et dont le fantôme continue à croquer le quotidien des habitants. Zara² la fille de Camille est également artiste peintre tout comme Jake Coleman dont elle suit les cours à l'Ecole des Beaux-Arts.

L'œuvre d'art intéresse les auteurs en cela qu'elle est chargée de sens. Ce sont ainsi toutes les hésitations de Tandanné et plus largement de l'Afrique du Sud, les

¹ Jonty Jack dément avoir sculpté le *Triton titubant* et affirme l'avoir trouvé un matin devant sa porte.

² Susan Mann, D'une même voix, *op. cit.*

promesses d'un nouveau départ mais également les risques de rester prisonnier du passé, qui se donnent à lire à travers le *Triton titubant* :

« Plus grand qu'un homme, le corps tordu comme celui d'un dauphin qui bondit dans les vagues. Ou comme un cygne qui bat des ailes en s'envolant, un instant avant de prendre son essor, les pattes encore immergées, mais pour l'essentiel déjà dans les airs avec majesté. Et cependant, comme Jonty le remarque immédiatement, coexistent en lui, et cette énergie débordante, et un je-ne-sais-quoi de profondément triste.
[...] Par devant, il le voit, elle fait songer aux lignes d'un dauphin, mais que l'on tourne autour et on voit apparaître un requin ; c'est que sur la face arrière, s'accroissent les signes angoissants, comme si l'ascension contenait déjà l'annonce du déclin¹. »

Le *Triton titubant* suffit en lui-même à prévenir la nouvelle Afrique du Sud de la nécessité qu'il y a à rester vigilant, à ne pas se laisser engourdir par ce qui, avec la fin de l'apartheid, peut prendre les apparences d'un âge d'or. Tout reste encore à construire. *Innocence*, l'autoportrait de Zara, rappelle quant à lui qu'il faut chercher à voir au-delà des apparences et des préjugés :

« – Bon sang, murmure-t-il. Où vas-tu chercher ça ? Elle a du sang noir qui lui coule de la bouche, pour l'amour de Dieu ! Ca fait satanique !
– L'innocence est noire. Pas blanche.
– Hein ?
– Le blanc est un négatif. Ce n'est pas une couleur, seulement un reflet. Le blanc n'existe pas. Dans le noir il y a toutes les couleurs. Ce que vous appelez *innocence* n'est qu'un état d'ignorance. De naïveté. Ce que moi j'appelle *innocence* renferme toutes les nuances de la vie et les célèbre². »

Le recours à l'art intervient pour renforcer la capacité productive du sens de l'écriture romanesque elle-même. Ce qui importe, ici, plus que l'œuvre physique, c'est ce qu'elle a à dire. Les auteurs vont plus loin en affirmant qu'il n'y a de l'art que là où il y a du sens. Jake Coleman perd d'ailleurs son statut d'artiste de renommée internationale, dès lors qu'il n'est plus capable de voir le sens des œuvres, en l'occurrence le sens de *Innocence*, et partant de faire des œuvres capables de faire sens. A l'exposition qu'il organise avec ses élèves, sa propre peinture passera inaperçue, mise dans l'ombre par *Innocence*. Pour des raisons similaires, Ingi refuse de ramener le *Triton titubant* au musée. Elle dénonce, ce faisant, la politique culturelle de l'Afrique du Sud qui, à l'exemple du maire de Tandanné, ne voit dans l'art que le gain politique qu'il peut apporter et se montre incapable de lire les œuvres :

¹ Etienne Van Heerden, *Un long silence*, op. cit., p. 16.

² Susan Mann, op. cit., p. 234-235.

« – Est-ce que le musée des Beaux-Arts pourrait se débrouiller pour nous trouver quelque chose ? Un artiste remarquable, dans quelque zone rurale, par exemple ? Une femme peut-être – à condition, bien sûr, qu'elle sache parfaitement manier le ciseau ? ... Noire, de préférence, évidemment, et ayant le sens des symboles nationaux ? ...
Ingi soupire ; elle regarde par la fenêtre¹. »

Le personnage lorsqu'il crée, que ce soit à travers l'écriture ou d'autres pratiques artistiques, intervient pour confirmer la capacité de l'écriture – de l'œuvre artistique en général – à produire du sens. Il est pour les auteurs un moyen de revendiquer la fabrique de sens qui caractérise leur écriture et la distingue de l'écriture scientifique. Il ne s'agit pas tant de dire que le discours scientifique est incapable de produire du sens, mais plutôt d'affirmer que le discours littéraire particulièrement lorsqu'il s'occupe de fiction, est libre d'avoir recours à des stratégies qui ne peuvent pas être celles du discours scientifique, des stratégies qui donnent la priorité à la fabrique de sens au détriment de l'ambition de vérité. Parmi elles, la mise en abîme. En effet, cette stratégie n'a pas pour seul objectif de légitimer l'écriture dans sa fonction productrice de sens. Elle participe à la fabrique de sens elle-même. Il suffit de considérer le *Triton titubant* et *Innocence* pour s'en convaincre. Quant au personnage de l'écrivain, il est important de noter que son choix n'est jamais anodin, en cela, il est déjà porteur de sens. Isaro lorsqu'elle écrit l'histoire de Niko figure ainsi le besoin de comprendre qui est celui des rescapés, ainsi que la difficulté qu'ils peuvent éprouver à pardonner et se reconstruire.

Parmi les autres stratégies propres à l'écriture non scientifique, figurent l'investissement des formes de l'humour, la mise en scène de mondes oniriques à travers le recours aux procédés du surnaturel. La stratégie qui consiste à investir les formes d'humour a surtout été employée dans les années 80, dans les romans sur la dictature² pour véhiculer l'absurde de la situation africaine et peindre le caractère bouffon des pères de la nation. On la retrouve, dans une moindre mesure, dans *Johnny Chien Méchant* notamment lorsque l'auteur se gausse du statut d'intellectuel revendiqué par le jeune milicien. En revanche, elle est beaucoup moins présente dans *Matin de couvre-feu*, alors même que Tanella Boni, par son sujet et la manière dont elle le traite, se rapproche davantage des romans sur la dictature.

¹ *Ibidem*, p. 182.

² Voir entre autres : Sony Labou Tansy, *L'Etat honteux*, Seuil, 1981 ; Henri Lopes, *Le Pleurer-rire*, Présence africaine, 1982, Tierno Monénembo, *Les écailles du ciel*, Seuil, 1986.

Pour ce qui est des mondes oniriques, ils interviennent un peu à la manière des œuvres d'art comme des révélateurs – certes beaucoup plus explicites – de sens. Le plus souvent, ils ne se contentent pas de suggérer, mais de partager un savoir qu'ils sont seuls à détenir. Lorsque Niko s'évanouit et pénètre le monde des oiseaux souterrains, ces derniers ne se contentent pas de l'avertir du génocide à venir. Ils indiquent également que savoir ne suffit pas, encore faut-il avoir la volonté de résister et vouloir empêcher les massacres. « Moi, je vous dis que cela ne sert à rien », affirme un des oiseaux après qu'un autre a dit qu'il fallait au moins que les hommes soient mis au courant¹. Et effectivement le comportement de Niko pendant le génocide démontrera que savoir ne suffit pas.

Musango pénètre également un monde onirique suite à un évanouissement. Elle y rencontre une vieille dame qui pour avoir été chassée par les siens, vit retirée dans une grotte. Elle est accusée d'être une mangeuse d'âmes et des gamins viennent régulièrement lui lancer des pierres. La dame n'est cependant en rien aigrie. Elle garde le sourire, n'a de la rancune contre personne et continue à aider son prochain quand l'occasion se présente. D'ailleurs, c'est elle qui a tiré Musango de la boue dans laquelle elle s'était évanouie et qui a pris soin d'elle alors que toute la ville l'avait ignorée. La vieille dame apprend à Musango qu'il faut sourire à la vie quelles que soient les épreuves rencontrées, elle lui montre la voix du pardon et la prévient contre le piège de la colère :

« Elle vient de me montrer où trouver la clé, comment faire sauter les derniers verrous qui me retiennent loin de la liberté. C'est cela, je le sais maintenant, que je désire. Lorsque je parle de vivre ma vie, c'est de me sentir libre qu'il est question. La clé est cachée sous la colère, sous ce poids mort que j'emporte partout avec moi, sous ces airs de bravade qui prétendent congédier cette vérité que personne ici ne dit jamais : J'ai mal. Je ne comprends pas ce qui m'arrive, et cette incompréhension me fait encore plus de peine que les événements eux-mêmes. Je ne supporte plus cette obligation qui m'est faite de me taire... Nommer la douleur pour pouvoir la chasser, telle est la leçon que tu ne m'as pas enseignée, parce que tu ne l'as pas apprise. Je veux te pardonner, mère, et accepter que ce soit toi la fillette égarée qui n'a jamais grandi. Je veux te pardonner, et remonter avec toi le fleuve houleux de tes peines d'enfant². »

Le monde onirique donne l'occasion à Musango de penser, de dialoguer avec elle-même – la vieille dame qu'elle rencontre n'est qu'une image d'elle-même. A son réveil, sa vie prend enfin un sens. C'est à ce moment qu'elle décide de cesser de se plaindre,

¹ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 136.

² Léonora Miano, *Contours du jour qui vient, op. cit.*, p. 129-130.

d'attendre un secours qui ne viendra peut-être pas, de se prendre en main et d'aller s'expliquer avec sa mère.

Avec les procédés de la mise en abîme, de l'humour, du recours au surnaturel, la fiction favorise grandement la fabrique de sens. Les producteurs de discours scientifiques ne sont pas les derniers à le reconnaître. A cet égard, dans une sorte d'autocritique, Jean Pierre Dozon regrette d'avoir tardé, en tant qu'africaniste, à reconnaître l'intérêt de la littérature africaine et appelle à un échange entre anthropologie, histoire et littérature¹. Par ailleurs, les exemples de mélange des genres dans lesquels des productions à caractère scientifique empruntent aux procédés de la fiction se multiplient, à l'instar de *Valse avec Bachir*². Le documentaire de Ari Folman prend la forme d'un film d'animation, ce qui l'autorise par exemple à user de la stratégie des mondes oniriques³. Et de fait le documentaire prend des dimensions qu'il aurait pu difficilement approcher s'il avait fait le choix d'une forme plus traditionnelle. La question de la manière dont les souvenirs traumatiques peuvent être refoulés n'en est que plus efficacement posée.

Les auteurs se soucient donc davantage d'interroger le réel que de le reproduire fidèlement. Ils espèrent que le lecteur sera par la suite à même de mieux agir sur un réel qu'il aura appris à mieux décoder.

Agir sur le réel

Il semble que les auteurs valident le principe selon lequel on agit d'autant mieux qu'on a une bonne analyse de la situation. Ils appellent de ce fait le lecteur à être vigilant face au réel, à toujours penser à interroger le contexte et les actes, dont l'acte de penser lui-même.

¹ « Pour un échange entre anthropologie, histoire et littérature », entretien avec Jean-Pierre Dozon, propos recueillis par Boniface Mongo-Mboussa, *Notre Librairie*, n° 161, mars-avril 2006, p. 37-39.

² Ari Folman, *Valse avec Bachir*, 2008, (titre original : *Waltz with Bashir*).

³ Le film s'ouvre en mettant en scène un rêve, ce que peut difficilement faire un film documentaire plus classique. Or ce rêve est d'importance : il va permettre de reconstituer des souvenirs traumatiques liés à la guerre du Liban.

a) *Prévenir la pensée rigide*

Il peut être intéressant de s'arrêter dans un premier temps sur la manière dont les auteurs gèrent l'entreprise qui consiste à produire du sens. Il est évident qu'écrire revient à défendre un point de vue. D'une certaine manière, les auteurs n'ont d'autre objectif que de gagner l'adhésion du lecteur à des thèses qu'ils pensent être les seules valables. Ils le font cependant selon une approche poétique qui diffère de ce que serait une écriture théoricienne. Il ne s'agit en effet, en aucun cas, d'asséner un savoir. Les auteurs s'interdisent toute position dogmatique, laissant au final le lecteur libre de ses interprétations¹. Tout se passe comme si les auteurs tenaient à donner l'exemple en étant les premiers à lutter contre la tentation d'une pensée rigide avant d'inviter le lecteur à en faire autant. Même à ce niveau, rien n'est véritablement imposé. Le lecteur est amené à se rendre compte de lui-même que si fabrique de sens il y a, en revanche, tout réside dans la suggestion ; mieux, il finit par comprendre que le Sens n'existe pas et qu'il est nécessaire de toujours garder en mémoire que d'autres interprétations du texte – mais également de la réalité à laquelle il renvoie – restent possible.

La manière dont le regard que Ayané porte sur le village de Eku est mis en scène est significative à cet égard. Ayané apparaît comme un personnage clairvoyant, un personnage qui n'est pas prêt d'accepter l'idée de fatalité. Elle a un regard très dur sur les villageois dont elle critique les agissements, la manière qu'ils ont de se référer constamment à la tradition plutôt que de prendre en main leurs destins. Cette critique prend la forme du reniement lorsque Ayané apprend que Eku a accepté de manger un de ses fils. Elle entend alors ne pas être confondue avec des gens capables d'une telle barbarie :

« Ils savaient. Tous. Ils en avaient tous mangé. D'un enfant qui, compte tenu de leurs valeurs, de leur conception des liens entre les êtres, était le leur. A tous. Leur fils. Leur petit frère. Ils avaient mâché et avalé sans se poser plus de questions que ça, parce qu'on braquait une arme sur eux. Parce qu'ils risquaient de mourir. Pas du tout parce qu'ils croyaient à cette connerie de communion, que le gosse vivrait en eux et tout ça. Pas du tout parce qu'ils gobaient ces fadaïses comme quoi sa chair ingérée était les graines de lendemains flamboyants semées dans leurs esprits. Les gens d'Eku ne pensaient pas au futur. Ils ne savaient même pas qu'une telle chose existait². »

¹ A cet égard, on sera sensible au fait que le propre de l'art est de se libérer des intentions de l'auteur pour laisser le public libre de l'interpréter.

² Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, *op. cit.*, p. 192.

Le lecteur n'est pas loin de partager ce dégoût si ce n'est que la tante de Ayané lui rappelle que les choses ne sont pas aussi simples qu'elles peuvent le paraître. Les villageois sont loin d'être aussi insensibles qu'elle ne le pense. D'ailleurs Inoni, qui a fini par tuer son mari coupable d'avoir accepté de découper l'enfant, « ne fait qu'exprimer, de manière désordonnée ce que toutes les autres ont dans le cœur¹ ». Selon la tante, Ayané a tort de vouloir rejeter les villageois hors de l'humanité pour la simple raison qu'ils ne répondent pas à ses critères à elle, elle gagnerait à tenter de mieux comprendre ce qui les a poussé à faire les choix qui ont été les leurs.

Cette conversation entre la tante et la nièce, rappelle au lecteur les dangers d'une pensée rigide, même si de prime abord, elle peut paraître justifiée. Et, en effet, Ayané fait fausse route si elle s'imagine que ce qui est arrivé, n'a pu arriver qu'à Eku, là où les gens sont assez barbares pour accepter de manger leur fils. La conversation montre également que le sens des événements n'est pas toujours limpide.

Emmanuel Dongala suggère lui aussi qu'il n'est pas toujours possible de saisir toute la complexité des événements. Il en profite pour rappeler au passage que la clarté de l'analyse ne dépend nullement des origines de l'observateur. Pour ce faire, il met en scène la réaction des victimes de la guerre civile face à un reportage diffusé à la télévision. Le reporter commence par interroger un universitaire blanc qui explique qu'il ne s'agit nullement d'une guerre tribale. Le conflit résulterait des manigances des compagnies pétrolières et diamantifères. Le public réagit violemment en citant des exemples de tueries qui ont toutes les marques de la motivation tribale. Suit l'analyse d'un universitaire noir qui se targue de savoir ce dont il parle puisqu'il est originaire du pays. L'argument de l'instrumentalisation par les grandes puissances est pour lui insuffisant. On observe en effet depuis près d'un demi-siècle une animosité entre les deux tribus, de sorte qu'on ne trouvera « aucun Mayi-Dogo dans un quartier dogo-mayi et vice-versa² ». Contre toute attente, les réactions ne sont pas moins vives qui expliquent qu'il y a des Mayi-Dogo et des Dogo-Mayi dans l'assemblée et qu'on a pu voir des gens de la même tribu s'entretuer à l'occasion de partage de butin. L'assemblée réfute donc à la fois l'argument ethnique et son contraire.

Ces quelques exemples montrent que les auteurs ne tiennent pas absolument à imposer un point de vue. Ils sensibilisent le lecteur au principe de complexité et l'invitent à se méfier des pensées rigides. Il apparaît ainsi que la première leçon de la

¹ Léonora Miano, *L'intérieur de la nuit*, op. cit., p. 195.

² Emmanuel Dongala, op. cit., p. 244.

fabrique de sens consiste à dire que justement la recherche de sens peut ne pas toujours aboutir. Il existe dans l'approche du réel, de l'inconnaissable, de l'explicable de la même manière que le devenir identitaire est marqué par l'imprédictibilité. Le comprendre et l'accepter, c'est déjà se préparer à mieux agir sur le réel. En la matière, le danger consiste à s'accrocher à un semblant de sens, à s'enfermer, à l'exemple de Ayané, dans la certitude d'être dans le vrai. Cette dernière finit d'ailleurs par le comprendre puisqu'on la retrouve dans *Contours du jour qui vient*. Loin d'avoir renié les siens, elle a fait le choix de ne pas retourner en France et de s'occuper des enfants abandonnés. Elle démontre, ce faisant, que le principe de complexité n'interdit en rien de chercher à interroger le réel, bien au contraire, il justifie un questionnement incessant de manière à se rapprocher le plus possible du sens des événements ; un questionnement à même de déconstruire les idées reçues. Le principe de complexité apparaît en effet comme étant le meilleur moyen pour agir contre les idées reçues qui, en fin de compte, ne sont pas nuisibles en cela qu'elles seraient forcément fausses, mais parce qu'elles prétendent être les seules vraies.

b) Illustrer le débat

Il a été, somme toute, question tout au long du chapitre, de la manière dont les œuvres se proposent de dénoncer les idées reçues, notamment à propos d'une violence qui serait portée par la fatalité, d'une vengeance censée être indispensable ou encore d'une culpabilité qui serait héréditaire. Néanmoins, il reste essentiel de s'arrêter sur la manière dont elles s'emparent d'une autre idée reçue à savoir celle de la pureté identitaire.

Le roman de Réjean Côté est particulièrement intéressant sur ce sujet. *Rwanda_Ubumwe : Les poseurs d'Unité* s'ouvre sur le Rwanda du XI^e siècle, sur une société qui, si elle distingue Hutu et Tutsi, ne le fait que sur les bases du rang social. Le lecteur y rencontre Bahembera et Mugabekazi, deux amis très proches, dont tout semble indiquer qu'ils sont hutu puisque Mugabekazi aide Bahembera dans ses travaux champêtres. Il apparaît cependant très vite que Mugabekazi avait été autrefois un éleveur très riche de la classe des Tutsi. Suite à une série d'événements qui ont causé la perte de sa fortune, la « déchéance sociale [le] condamnait à vivre aujourd'hui avec les

agriculteurs¹ ». Mugabekazi finit d'ailleurs par se marier avec Akbar, fille de Bahembera. Entre temps ce dernier, parce qu'il a découvert le marteau royal dans son champ, devient forgeron du roi et accède à la classe des Tutsi. L'ascension de l'un accompagnée par la déchéance de l'autre suffisent à fragiliser toute connotation raciale qui voudrait se fixer sur la manière de définir les qualificatifs hutu et tutsi. Le mariage qui unit Mugabekazi à Akbar complète la déconstruction de l'argument ethnique. En effet le clan de Mugabekazi qui est considéré comme un clan hutu trouve à sa tête un ancien Tutsi et la fille d'un Hutu devenu Tutsi. Il finira d'ailleurs quelques générations plus tard par devenir tutsi, la charge de forgeron du roi lui revenant selon la volonté exprimée par Bahembera sur son lit de mort. Par la même occasion, le clan des Bahembera dépossédé de cette charge, réintègre la classe des Hutu. La vanité de la conception qui consiste à voir en les Hutu et les Tutsi des races différentes ne pouvait être mieux illustrée.

Etienne Van Heerden laisse deviner, quant à lui, qu'il est vain de croire qu'en Afrique du Sud, Blancs et Noirs ont su se conserver purs. Ingi établit un arbre généalogique qui révèle de la consanguinité et du métissage parmi les notables de Tandanné. La consanguinité trahit un effort des notables à se constituer en clan fermé tandis que les marques du métissage montrent que c'était peine perdue. Le Capitaine Gird a été retenu à Tandanné par Petite Tietie X !am. Son petit fils Meerlust Bergh a épousé Irène Lampak, originaire d'Indonésie. L'auteur rappelle ainsi que les politiques de ségrégation et d'apartheid n'ont jamais réussi à empêcher tout à fait les unions entre Blancs et Noirs. Il rappelle qu'il faut également tenir compte des mélanges involontaires, lorsque la libido pousse à oublier, l'espace d'un instant, les considérations de couleurs ou de rang, et par la même occasion, la morale et le droit. Bonnevolonté Moloji II, le maire de Tandanné aurait ainsi des liens de parenté avec Jonty Jack dont le grand-père, Cornette Pistorius a enlevé Siela Pedi (grand-mère du maire) de son village pour ensuite la renier lorsqu'il s'installe à Tandanné.

Ces éclaircissements sur l'idée d'une pureté identitaire, viennent compléter le constat que la violence ne touche pas exclusivement une catégorie de personne – Réjean Côté insiste sur la manière dont les Hutu sont pris en otage par les génocidaires dans les camps de réfugiés au Congo ; les romans sur l'Afrique du Sud ont suggéré que la vision qui voudrait que les Blancs soient tous coupables et les Noirs tous victimes est pour le

¹ Réjean Côté, *op. cit.*, p. 19.

moins schématique –, et ce faisant, portent un autre regard sur la question de la réconciliation. Il apparaît en effet évident que les politiques de réconciliation font fausse route si elles entendent mettre face à face des communautés bien définies, alors qu'en fin de compte, la violence, lorsqu'elle se déchaîne, s'embarrasse peu de lignes de démarcation communautaires qui de toute façon sont illusoires.

Les œuvres participent ainsi – quoique de manière non frontale¹ – au débat sur la question de la réconciliation. Dans *Disgrâce*, David Lurie est amené à faire face à une commission universitaire qui lui reproche d'avoir eu des relations sexuelles avec une de ses étudiantes. Il plaide immédiatement coupable ce qui est loin de satisfaire la commission. Il finit par comprendre qu'on attend de lui qu'il reconnaisse avoir *abusé* de la jeune femme, qu'il exprime son repentir et accepte de voir un prêtre ou un psychologue, ce qu'il refuse. La dimension que prend une affaire somme toute banale dans le milieu universitaire met en garde contre les dérives du mélange des genres :

« Devant ce tribunal séculier et laïc, j'ai plaidé coupable, j'ai opposé ma défense en termes séculiers et laïcs. Cela devrait suffire. Le repentir n'a rien à voir là-dedans. Le repentir est d'un autre monde, d'un autre domaine du discours². »

La question se pose de savoir si, à travers les dérives de la commission universitaire qui, en voulant extorquer l'expression du repentir, va jusqu'à donner à une relation entre un professeur et une étudiante les dimensions d'un viol, ce n'est pas le cahier des charges de la Commission Vérité et Réconciliation qui est visé. Tout se passe en effet comme si J.M. Coetzee revenait sur la manière dont la Commission a fait passer pour naturel ce qui ne l'est pas, à savoir l'expression publique du repentir et le pardon juridique qu'elle occasionnait. Il semble qu'il reproche à la Commission de n'avoir pas réussi à affirmer que son action était exceptionnelle et devait être entendue comme telle. La pratique des aveux, du repentir public s'est ainsi glissée dans le quotidien le plus banal, avec elle, l'identification à la victime. Il est remarquable, à cet égard, que ce soit les femmes de la commission universitaire qui se montrent les plus virulentes. L'auteur suggère, en outre, que l'expression du repentir, lorsqu'elle sort du domaine privé pour devenir obligatoire, pose d'autres problèmes :

¹ Presque aucun des romans rencontrés ici n'aborde directement la question des politiques de réconciliation et encore moins de la justice transitionnelle. Le cinéma en revanche a largement traité de la question : Fanta Regina Nacro, *La nuit de la vérité*, 2005 ; Mahamat Saleh Haroun, *Daratt*, 2006 ; Newton I. Aduaka, *Ezra*, 2008 ; Raoul Peck, *Quelques jours en avril*, 2005...

² J.M. Coetzee, *op. cit.*, p. 70.

«– Cela me rappelle trop la Chine de Mao : rétractation, autocritique, excuses publiques. Je suis vieux jeu, je préfère tout simplement passé devant le peloton d'exécution et qu'on en finisse.

[...]

Nous vivons dans une époque de puritanisme. La vie privée des uns est l'affaire de tous. La luxure est respectable, la luxure et la sentimentalité. Il voulait du spectacle : que je batte ma coulpe, des remords, des larmes si possible. Un programme de télé en somme.¹ »

La logique du repentir public est d'autant plus contestable qu'elle ne demande pas à celui qui se répand en excuses d'être véritablement sincère. Le président de la commission universitaire rédige ainsi lui-même une déclaration qu'il demande à David Lurie de bien vouloir signer. Il ne s'agit ni plus ni moins que de sauver les apparences, de se conformer à un protocole.

J.M. Coetzee s'éloigne encore davantage des principes de la Commission lorsqu'il met en scène un personnage de femme violée qui refuse de porter plainte. David Lurie reproche à sa fille Lucy de donner l'impression qu'elle reconnaît aux Noirs le droit de se venger de l'apartheid. Cependant, pour peu qu'on accepte de dépasser le contexte d'une femme blanche violée par des Noirs, ce refus de porter plainte peut être lu autrement :

« Ce qui est aussi insupportable à lire pour les bien-pensants, c'est que le fait de tuer (dans le livre, la mise à mort de chiens malades) n'est pas nécessairement la traduction de la pulsion d'anéantissement, ni que le fait de subir une meurtrissure (un viol) n'entraîne pas la culpabilisation de la victime et ni d'aspiration à la reconnaissance de ce statut². »

Les auteurs ne se contentent pas de prendre part à des débats en cours. Bien souvent, ce sont eux qui initient le débat ou du moins le sortent du cercle des spécialistes pour le rendre public. *Le village de l'Allemand* invite par exemple le monde arabe à réfléchir sur les liens entre l'islamisme et le nazisme. La cité dans laquelle évolue Malrich est prise en otage par des islamistes. Les multiples rencontres entre Malrich et l'imam qui tente de le rallier à nouveau à sa cause, sont l'occasion d'échanges qui mettent à nu les possibles dérives de l'islamisme. Il apparaît alors que les intentions des islamistes sont finalement similaires à celles que les nazis ont mises en œuvre :

¹ J.M. Coetzee, *op. cit.*, p. 79.

² Lydia Samarbakhsh-Liberge, « Identité, pardon et réconciliation nationale dans cinq œuvres romanesques sud-africaines "postapartheid" », colloque annuel de l'Institut du patrimoine culturel, mai 2007 à Trois-Rivières.

- « – L’islam apporte la paix, mon fils, pas la guerre. Lorsque nous serons au pouvoir, les gens seront heureux de se convertir à l’islam.
- Et ceux qui refusent ?
- Celui qui refuse Allah, Allah le refusera, il n’y a pas de place pour lui sur terre et dans son paradis.
- On les tuera ?
- Allah décidera de leur sort.
- Mais il les refuse !
- Il les châtiara sans regret.
- Il nous demandera de les tuer jusqu’au dernier ?
- Nous ferons ce qu’il nous demandera de faire.
- Voilà, c’est ça le problème pour moi : comment tuer six milliards de refuzniks dans un délai raisonnable, avant qu’ils ne se réveillent et ne se révoltent¹ ? ».

La conversation laisse entendre que si la logique islamiste est poussée à son terme, elle se révèle génocidaire. Boualem Sansal prévient également que la politique qui consiste à observer et ne rien faire est dangereuse, puisqu’elle laisse aux islamistes le temps et le loisir de s’organiser.

De fait la publication de *Le village de l’Allemand*, est pour Boualem Sansal une manière d’appeler à ouvrir un véritable débat, à poser la question de la volonté et des capacités des islamistes à recourir à une violence proche de celle des nazis. En ce sens, il n’est pas anodin de noter que la quête de Rachel qui le poussera au suicide a commencé après que des islamistes ont massacré les habitants de Aïn Deb dont ses parents. L’islamisme a de la sorte servi de canal à la violence nazie qui a traversé l’espace et le temps pour s’emparer de Rachel.

Le véritable intérêt des œuvres ne réside cependant pas dans le fait qu’elles participent aux débats, ni même dans ce qu’elles ont à dire. Le discours scientifique ne nourrit pas moins les débats. Les chapitres précédents ont par exemple montré que l’écriture scientifique a posé efficacement la question de l’hérédité de la culpabilité. La plupart des interrogations qui traversent *Le passé devant soi*, se retrouvent dans les écrits scientifiques sur le génocide des Tutsi. L’intérêt réside davantage dans le fait que les œuvres ne se contentent pas de dire. Elles suggèrent et illustrent : lorsqu’elles participent au débat, elle le font sans la sécheresse parfois rebutante de l’écriture théoricienne. Elles apportent quelque chose de l’ordre de la valeur ajoutée. Il y a, dans les dialogues qui opposent Malrich à l’imam et qui dévoilent tout ce qui dans l’islamisme rappelle le nazisme, une dimension que ne saurait atteindre un essai, ni même un pamphlet. De même, ce n’est pas la même chose de lire une thèse sur la

¹ Boualem Sansal, *op. cit.*, p. 225.

manière dont le génocidaire reste finalement un homme que de lire l'histoire de Niko. Gilbert Gatore est d'autant plus convainquant qu'il joue avec le lecteur. Pour peu que ce dernier accepte de passer sous silence les indices présents dans la quatrième de couverture, Niko peut dans les premières pages lui paraître sympathique. Le lecteur peut même être amené à le prendre en pitié, à le plaindre pour la vie de paria qui a été la sienne puis rêver qu'il échappe aux singes. Niko apparaît alors davantage dans la figure de la victime : victime de la nature qui la fait naître muet et l'a doté d'un sourire repoussant ; victime d'un père qui ne lui a jamais témoigné son amour ; victime des hommes qui l'ont toujours rejeté. C'est seulement petit à petit que le rôle de Niko à la tête des Enragés volontaires est dévoilé. Le lecteur découvre alors un Niko plein de zèle, qui pousse sa bande de tueurs à être des plus actives, enivré qu'il est par le fait que, pour la première fois de sa vie, non seulement, il intègre un groupe, mais qu'il en est, de surcroît, le chef. Et Gilbert Gatore de s'amuser du malaise du lecteur : « Peut-être cette exploration a-t-elle anéanti la sympathie que tu pouvais avoir pour Niko¹ ». Pour ce lecteur au fait des deux facettes de Niko, la question de la culpabilité du génocidaire ne peut que revêtir une toute autre dimension dans la mesure où elle apparaît débarrassée d'*a priori* et de l'image qui généralement réduit le génocidaire à la figure du monstre. Dans ces conditions, le « tu vaud mieux que tes actes² » de Paul Ricœur a toutes les chances d'être pris en considération :

« Suivre Niko, hésiter à le faire, cela revient à se demander si un meurtrier n'est entièrement dans le meurtre qu'au moment où il le commet. Ou si son geste, une fois commis, l'absorbe totalement et définitivement. Que répondrais-tu à quelqu'un qui affirmerait qu'un meurtrier, même le plus acharné, ne se confond avec son geste qu'au moment précis où il le commet ? Avant ce geste, quelque chose du futur assassin n'est pas encore dans le meurtre et, après, quelque chose du coupable ne s'y résume pas. C'est cette partie qui ne coïncide pas avec le meurtrier et la valeur qu'on lui accorde qui, peut-être, permet de décider de rester en compagnie de Niko ou non³. »

L'écriture littéraire a cela de particulier qu'elle ne se contente pas de participer au débat, elle l'illustre et ce faisant, l'enrichit. Cela ne signifie aucunement qu'elle porte la Vérité, mais qu'elle ouvre d'autres dimensions, des dimensions susceptibles de toucher profondément le public, de le pousser à réagir. En cela, elle agit sur le réel bien davantage que ne saurait le faire une écriture plus théorique. L'exemple de Malrich l'illustre bien, qui a appris à la lecture du journal laissé par son frère à mieux

¹ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 177.

² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 642.

³ Gilbert Gatore, *op. cit.*, p. 177-178.

comprendre le monde dans lequel il vit et à se comporter en conséquence. Il semble qu'au final toutes les stratégies d'écriture servent cet objectif qui vise à mieux structurer le réel. De fait, bien que les œuvres insistent sur la facilité avec laquelle la violence colonise le quotidien, elles restent dans l'ensemble assez optimistes et proposent à leur manière, une sorte de *happy end*.

2) Le *happy end* revisité : les stratégies de la responsabilisation

Etant donné les sujets dont elles s'emparent, le lecteur serait en droit de s'attendre à ce que les œuvres se terminent mal. Il n'en est pourtant rien. D'ailleurs le plus souvent, les histoires ne sont pas closes et la dernière page laisse l'action en suspens. Le fait est que, ce qui importe n'est pas tant la manière dont l'action se clôt. Le principal réside dans ce que les œuvres disent que l'action n'est pas condamnée à mal finir. Les fils de Hans Schiller ne sont pas condamnés à se laisser anéantir par la nouvelle du passé nazi de leur père. Tandanné peut échapper à la violence latente qui plane sur elle pour peu qu'elle accepte d'interroger son passé. Le *happy end* tel qu'il est ici proposé est intéressant en cela qu'il insiste davantage sur le terme *happy* que sur celui de *end*. Ce faisant, il dévoile au mieux ce que contient la notion. Le *happy end* n'est pas seulement la fin heureuse. Il indique surtout un changement dans la situation de départ, un changement positif qui s'il intervient en principe à la fin, est préparé tout au long du récit. Tout se passe, ici, comme si les auteurs se contentaient de mettre en scène la préparation. En ce qui concerne le changement lui-même, semblent-ils dire, tout dépend des actions des personnages, des choix qui seront les leurs, de la manière dont ils vivent leur individualité.

L'individu libéré : déconstruction des figures archétypales

Le patron du Crédit a voyagé, raconte Verre Cassé, « n'aime pas les formules toutes faites du genre "*en Afrique quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle*", et lorsqu'il entend ce cliché bien développé, il est plus que vexé et lance aussitôt

"ça dépend du vieillard, arrêtez donc vos conneries, je n'ai confiance qu'en ce qui est écrit"¹ ». Alain Mabanckou lorsqu'il remet en cause le célèbre mot d'Amadou Hampâté Bâ, ne donne pas seulement l'avantage à l'écrit sur l'oral. Il conteste aux vieillards le monopole du savoir, d'un savoir qui passe alors pour être le privilège de l'âge. Ce faisant, il retire aux Africains la possibilité de continuer à se pardonner d'éventuelles lacunes dans le domaine du savoir, en mettant en avant toutes les connaissances jalousement conservées dans des bibliothèques vivantes. Le savoir, semble dire Alain Mabanckou, se gagne sans considération d'âge, il suffit de s'en donner les moyens.

A l'exemple de cette remise en cause de l'équation qui voudrait qu'en Afrique tout vieillard soit une sommité, les œuvres semblent s'être donné le mot pour déconstruire un certain nombre de figures archétypales. Tout se passe comme si elles tentaient de libérer l'individu de tout essentialisme, du poids de toute forme de transcendance. Ce qui compte, ce sont les qualités individuelles qui ne sont nullement déterminées par des considérations de classe ou de groupe. Ni le savoir, ni la sagesse ne sont plus l'apanage des vieux. La clairvoyance n'est plus accessible aux seuls fous et aveugles, la bravoure aux seuls héros... Bien au contraire, les figures archétypales sont peintes dans des traits qui sont loin de leur prêter les qualités réputées être les leurs, voire qui dévoilent les défauts inverses. Les mères à l'instar de celle de Musango ne sont plus forcément protectrices. Les vieillards sont impulsifs, le verbe des fous n'est plus moralisant. Dans *Daratt*², c'est le grand-père qui, le premier, refuse amèrement l'idée d'une amnistie générale et arme Atim, lui enjoignant d'aller venger son père en assassinant celui qui a été son bourreau. Dans *La nuit de la vérité*³, alors que les deux camps qu'une guerre civile a opposés pendant dix ans se réunissent pour entériner le processus de la réconciliation, c'est un personnage du fou qui manigance pour saboter la rencontre et qui finit par pousser la femme du président à préférer la vengeance.

A l'inverse, ce sont les personnages qui habituellement sont destinés à être rappelés à l'ordre par les figures archétypales qui, ici, font montre de sagesse. Atim lorsqu'il retrouve Nassara, voit un homme diminué par la solitude, un boulanger qui distribue les invendus aux enfants de la rue et non le meurtrier qu'il recherchait. Il se rend également compte que tuer un homme n'est pas chose aisée. Il finit par accepter la proposition que lui fait Nassara de l'héberger et de l'initier au métier de boulanger.

¹ Alain Mabanckou, *Verre Cassé*, Paris, Seuil, 2005, p. 11-12.

² Mahamat Saleh Haroun, *Daratt*, 2006.

³ Fanta Regina Nacro, *La nuit de la vérité*, 2005.

Atim, qui a su aller au-delà du désir de vengeance, profite alors de la cécité de son grand-père pour faire semblant d'exécuter Nassara en tirant à côté. Alors que le spectateur pourrait s'attendre à ce que ce soit le sage grand-père qui explique à un Atim jeune, impulsif et motivé par la seule vengeance, que Nassara ne se résume pas à son passé de milicien, c'est l'inverse qui se produit. En vérité le grand-père se révèle tellement aveuglé par le désir de venger son fils que Atim abandonne jusqu'à l'idée de lui expliquer son choix et préfère le tromper.

Une inversion presque similaire du rapport de l'âge se réalise dans *Le village de l'Allemand*. C'est en effet Malrich le petit frère, qui parvient à résister au retour de la violence alors que la logique voudrait que ce soit son grand frère qui justement mette tout en œuvre pour le protéger. Si l'on se rappelle que Rachel est l'exemple même du jeune de banlieue qui a réussi, qu'il est jeune cadre dynamique et cultivé alors que Malrich est le cancre par excellence, ce n'est pas seulement le rapport de l'âge qui est inversé. C'est également le déterminisme de l'éducation qui est nié ; une manière de rappeler qu'il n'est pas nécessaire d'être particulièrement cultivé pour bien penser? A l'inverse, dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, Kimbembé – jeune professeur dont le plus grand trésor est une vieille valise pleine des classiques de la littérature française – se ralliant à Vercingétorix jusqu'à renier sa femme, semble préciser que l'éducation ne suffit pas pour bien penser¹.

La déconstruction des figures archétypales vise donc à libérer l'individu de tout déterminisme. Elle rappelle que ce qui compte, ce sont les choix individuels et que chacun, quelle que soit sa condition, est capable de faire les bons choix². A cet égard, la déconstruction des figures archétypales ne se réalise pas seulement à travers le refus de leur prêter l'exclusivité de certaines qualités. Le fou clairvoyant, le vieux plein de sagesse n'ont pas entièrement disparu des œuvres. La grand-mère de Musango reste, par exemple, un guide appréciable dans le chemin de la paix. De même, dans les dernières

¹ Les propos de Boualem Sansal et de Alain Mabanckou rejoignent, ici, ceux de Hannah Arendt et de Ionesco. Voir note 1 page 140.

² Il faut néanmoins noter que l'usage qui est fait de la figure de la femme reste encore dans nombre de cas problématique. La femme apparaît dotée de qualités que les hommes n'auraient pas. Elle est volontaire, combative, là où les hommes se laissent écraser par le contexte. Ce faisant c'est une autre figure, celle de l'éternel féminin qui risque d'être activée et de mettre à mal tout le travail de déconstruction des figures archétypales. L'avenir dépendrait alors de la femme et non plus des choix individuels.

A titre d'exemple, Zakes Mda donne à lire dans *Le pleureur* : « Toloki remarque que partout où ils s'arrêtent, les femmes ne sont jamais sans rien faire. Partout, elles font quelque chose de leurs mains, la cuisine, le raccommodage. [...] Les hommes de leur côté, se perdent dans des mesquineries, et dans leur suffisance », (p. 236).

pages de *L'intérieur de la nuit*, Ayané rencontre Epupa, une amie devenue folle et qui parcourt la ville criant à qui veut l'entendre combien les Africains sont responsables de ce qui leur arrive. Cependant, si la grand-mère de Musango est pleine de sagesse, elle ne le doit pas à son âge mais à la manière dont elle a mené sa vie. Installée dans le bidonville des bidonvilles, Mbambè n'est pas pour autant aigrie. Bien au contraire, elle a recueilli les bébés qu'on venait y jeter¹. C'est ainsi que, sur les douze enfants qu'elle a élevés, deux seulement sont d'elle, dont la mère de Musango. Les bonnes paroles qu'elle prodigue à Musango, elle ne les a pas reçues en même temps que ses cheveux blancs. Elles sont la traduction de choix de vie qui ont toujours été siens. Quant à Epupa, ce n'est pas la folie qui lui a fait prendre conscience de la responsabilité propre aux Africains. C'est plutôt d'en avoir pris conscience et d'avoir voulu en discuter qui l'a reléguée au banc de la société, personne n'étant disposé à l'écouter. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont les choix individuels qui priment et non une quelconque condition d'âge ou une situation de folie.

L'autre figure archétypale déconstruite en vue d'affirmer l'individu, est le *deus ex machina*. Les personnages sont systématiquement déçus lorsqu'ils pensent qu'une intervention impromptue, qu'elle soit humaine ou surnaturelle va dénouer la situation. Laokolé en fait plusieurs fois l'expérience alors qu'elle fuit les miliciens². Alors qu'elle se trouve dans le camp des réfugiés, elle est remarquée par une femme médecin du HCR qui semble disposer à lui offrir une vie meilleure aux Etats-Unis. Cependant, lors de l'évacuation des ressortissants les militaires refusent de l'embarquer. Plus tard, alors qu'elle est perdue en forêt, affamée et sans espoir, elle aperçoit un hélicoptère qui se pose. Mais elle comprend bien vite qu'il s'agit d'un hélicoptère de l'Institut international pour la protection des gorilles et chimpanzés et que seuls les singes seront évacués. Laokolé retrouve la trace du médecin du HCR dans un autre camp, mais avant que son exfiltration ne puisse être organisée, elle est capturée par Johnny Chien Méchant. Au final elle ne doit sa survie qu'au choix qu'elle fait d'affronter Johnny sur son propre terrain :

« Après sa description emberlificotée de l'intellectuel, il m'a regardée. J'ai vu dans son regard qu'il cherchait désespérément à adouber sa qualité d'intellectuel et d'homme

¹ Dans *Le Pleureur* de Zakes Mda, Madimbhaza recueille également les bébés qu'on abandonne sur son seuil la nuit (p. 225).

² Emmanuel Dongala, *op. cit.*

intelligent par un petit signe de ma part, un petit signe d'admiration. J'ai fait le contraire. J'ai relevé les commissures de mes lèvres en un signe de mépris, et cela a marché. Il s'est fâché et a fait un pas en avant, vers moi.
La Bible a frappé en plein visage¹. »

Les forces surnaturelles ne sont non plus d'aucun secours. Si les oiseaux préviennent Niko du génocide à venir, en revanche ils ne font rien en vue d'éviter les massacres. Dans *Rwanda_Ubumwe*, une cérémonie est organisée pour permettre aux victimes du génocide et de la guerre de pouvoir rejoindre le monde des défunts, afin que la cohésion des mondes soit rétablie. Après plusieurs échecs, le griot parvient à obtenir des dieux qu'ils apparaissent à la cérémonie et à ouvrir le monde des défunts. Cependant le succès reste mitigé, d'abord parce que les Rwandais ont perdu le marteau royal dont la garde leur avait été confiée et qui est nécessaire pour parfaire la cérémonie, ensuite parce que l'obtention de la paix n'appartient qu'aux hommes :

« La cohésion des mondes a été rétablie pour libérer le passage aux morts de cette guerre, dit le griot. Je n'ai pu obtenir qu'il en soit ainsi pour toujours car il y a trop de haine dans les yeux du peuple rwandais. [...] Dans un tel climat, toute possibilité de réconciliation est perdue car les êtres du monde céleste et ceux du monde des défunts veulent des assises solides de paix. Ils sont intraitables. Les humains ont exagéré². »

Le secours ne peut donc venir de la seule intervention des ancêtres et des dieux. Le sous-titre de *Allah n'est pas obligé* ne dit d'ailleurs pas autre chose qui précise que Allah n'est pas obligé « d'être juste dans toutes ses choses ici-bas ».

Le refus de recourir au *deus ex machina* renvoie l'individu face à ses responsabilités. Du moins, il lui est signifié qu'il ne peut compter que sur lui-même pour se construire un avenir, pour faire en sorte que le poids du contexte de violence pèse le moins possible sur lui. Les œuvres à travers quelques exemples de personnages qui réussissent à « ignorer » le contexte de violence, montrent alors que vivre reste possible.

Ode à ceux qui savent vivre

« – Mais qu'est-ce que tu lui trouves ?
– A qui ?
– A Toloki. Il n'a rien à t'offrir.

¹ Emmanuel Dongala, op. cit., p. 360.

² Réjean Côté, op. cit., p. 228.

L'ode à ceux qui savent vivre se décline en trois mouvements selon le principe de la thèse, antithèse et synthèse.

La thèse indique que la violence annule les chances d'une vie accomplie. Pour ce faire, elle dresse le tableau de personnages abîmés, vaincus par la douleur, de personnages qui acceptent leur sort ou tout au moins ne font rien qui soit de nature à leur offrir une vie véritablement accomplie. Il y a ainsi ceux qui abandonnent l'idée de reprendre en main le cours de leur vie et cherchent l'oubli et la déresponsabilisation dans les églises du réveil. Il y a les aigris qui, comme la mère de Musango, ne pensent qu'à se plaindre et à trouver des boucs émissaires. Vaincus de la douleur sont également ceux qui croient réagir mais s'égarer en fin de compte. Parmi eux, se comptent les personnages qui choisissent d'instrumentaliser la violence, d'en faire un fonds de commerce, soit qu'ils deviennent miliciens, soit qu'ils s'autorisent du contexte pour mettre de côté toute moralité et se lancer par exemple dans la traite des femmes. Se comptent également ceux qui se perdent dans un combat qu'ils pensent légitime mais qui ne peut que nourrir la violence et les placer en marge de la société. C'est le cas par exemple de Shrapnel et Amandla qui rêvent d'une renaissance de l'Afrique dans *Tels des astres éteints*². Léonora Miano montre bien comment leur militantisme quelque peu borné les empêche de pouvoir goûter à la vie. Faute d'avoir de véritables amis Amandla en est réduite à confier ses peines à des caramels mous qu'elle avale par paquets, tandis que Shrapnel est obligé de cacher ses conquêtes féminines dans la mesure où, ses camarades de la *Fraternité* refusent tout contact avec les *leucodermes*. L'expression de la conscience de couleur, loin de rapprocher, d'autoriser la constitution d'une communauté unie et solidaire, isole. Elle ne libère pas du poids de la couleur qui n'est que davantage ressenti. Le rejet de l'origine ne libère pas davantage et Amok qui renie sa famille qu'il accuse de s'être enrichie en collaborant avec les colonisateurs n'est pas moins seul. Les trois personnages de Léonora Miano restent ainsi des vaincus de la douleur sans compter que le militantisme de Shrapnel et Amandla se révèlent dangereux, le rejet des *leucodermes* en témoigne.

¹ Zakes Mda, *Ways of Dying*, 1995 ; *Le pleureur*, trad. Catherine Glenn-Lauga, Editions Dapper, 1999, p. 196.

² Léonora Miano, *Tels des astres éteints*, Plon, 2008.

L'antithèse répond que la vie reste possible à condition de ne pas laisser le contexte de violence décider de tout. L'exemple de Musango l'a suffisamment montré :

« J'avance et je ne suis pas seule. Dans les recoins ignorés de ce pays, d'autres sont mes homologues dans l'espérance. D'autres sont des invaincus de la douleur. Ici et dans tous les lieux dédaignés des puissants. Ils ont comme moi aboli l'amertume et la vindicte, pour que leur vie ne s'écoule pas en perpétuels regrets. Le jour qui vient leur appartient¹. »

Les personnages sont nombreux qui à l'instar de Musango et de sa grand-mère, n'acceptent pas que le contexte de violence dicte sa loi, qui refusent par exemple que les enfants de la rue soient lynchés lorsqu'ils sont surpris à voler :

« D'un même mouvement, Kwin et Mme Mulonga fendent la foule et se précipitent sur le garçon. Elles le remettent sur ses jambes tremblantes et se tiennent l'une devant lui, l'autre derrière. Le petit n'ose pas lever les yeux. Il fixe ses orteils crottés. Une voix de femme s'écrit : *Regardez moi ce petit roublard ! Il fait comme si de rien n'était, mais je l'ai bien vu chiper un poisson. Si ce n'est pas un de ces anciens rebelles, c'est un sorcier. Les enfants normaux ne traînent pas seuls dans les rues...* Kwin cherche du regard l'accusatrice, la trouve et lui dit calmement : *Nous savons tous ici que seul un sorcier peut en reconnaître un autre*². »

L'extrait rappelle en outre que de la même manière que la violence appelle la violence, l'attitude qui consiste à savoir vivre, sait également être contagieuse, et ce, sans avoir besoin de recourir à des jeux de tromperie. Kwin fait en effet partie de ceux que la grand-mère de Musango a recueillis et élevés alors qu'ils avaient été abandonnés.

Kwin et Mme Mulonga savent vivre parce qu'elles croient en l'avenir. Ce n'est pas, explique Mme Mulonga, « parce que la déraison s'est emparée du pays qu'il faut baisser les bras³ », bien au contraire, il faut « garder les yeux ouverts sur le champ de nos possibles⁴ ».

Quant à Toloki, il sait vivre parce qu'il refuse de se plaindre de sa condition. Il ne choisit pas la facilité et sait apprécier les choses simples. Il sait vivre parce qu'il garde le souci de pleurer les morts dans un bidonville qui ne les comptent plus, là où d'autres en profitent pour s'enrichir en créant des entreprises de pompes funèbres. Il sait vivre parce, que lorsqu'il retrouve Noria, il ne lui garde pas rigueur de ce que son père lui prodiguait, alors même qu'elle n'était pas membre de la famille, l'amour qu'il leur refusait à lui et à sa mère.

¹ Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit., p. 211.

² *Ibidem*, p. 197.

³ *Ibidem*, p. 161.

⁴ *Ibidem*, p. 162.

Entre l'espace de la thèse et celui de l'antithèse, les auteurs ménagent une zone de complexité chargée de rappeler que le monde ne comprend pas des vaincus de la douleur d'un côté et des personnes qui savent vivre de l'autre. Il y a également ceux qui hésitent entre les deux. C'est le cas notamment de Isaro qui tantôt se montre volontaire, tantôt se laisse aller, qui exorcise sa douleur à travers l'écriture de l'histoire de Niko mais finit par se suicider. Rachel appartient à cette zone de complexité dans la mesure où, il a le mérite d'interroger le passé de son père, mais se trompe sur la conclusion à en tirer. D'une certaine manière, Maximilian Aue en fait également partie. Il sait vivre étant donné qu'il a refait sa vie sans attendre avec nostalgie le retour de la période nazie. En cela, il se démarque clairement du fils de Jean 92 rencontré par Rachel. Cependant, il ne va pas assez loin dans la mesure où il cache sa véritable identité, sauf à considérer le fait qu'il écrive son autobiographie comme étant une manière de se rendre, de se livrer à la justice.

Quoi qu'il en soit, cette zone de complexité présente l'avantage de prévenir que le basculement de la thèse à l'antithèse ou réciproquement reste possible. Elle rappelle que l'individu est toujours libre de ses choix, qu'il n'est pas condamné à rester prisonnier de son passé. Shrapnel finit ainsi par tomber amoureux d'une Blanche dont il n'hésite pas à défendre l'honneur contre ses frères de la *Fraternité*. La zone de complexité est donc là pour signifier qu'il n'est jamais trop tard pour apprendre à vivre, tout comme le statut d'invaincu de la douleur n'est jamais un acquis.

La synthèse est laissée à l'appréciation du lecteur, même s'il faut avouer qu'elle est largement orientée. Les œuvres lui ont donné à voir le champ des possibles, il lui appartient de décider s'il veut être de ceux qui se laissent vaincre par la douleur ou de ceux qui savent vivre. Il lui appartient d'apercevoir ou non que ces œuvres contiennent quelque chose qui s'apparente à de l'*happy end*, une manière de dire que la vie peut l'emporter sur le contexte de violence pour peu que les individus agissent dans ce sens. Les personnages qui savent vivre interviennent alors comme des exemples dans le sens où l'entend Hannah Arendt lorsqu'elle affirme que nous sommes capables de juger de ce qui est juste et de ce qui est injuste simplement parce que l'histoire nous a laissés des exemples¹. Ces exemples littéraires sont là pour placer le lecteur face à ses

¹ Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, Payot & Rivages, 2005, p. 169.
Voir *supra*, « penser », p. 142.

responsabilités. Ils interviennent comme des béquilles pour ceux des lecteurs qui décident d'apprendre à vivre.

Ainsi l'opposition entre vaincus et invaincus de la douleur se charge de révéler toute la portée du travail des auteurs. Il semble que tout le travail d'écriture tende à dire cette possibilité qui reste offerte de continuer à bien vivre quelque que soit le contexte. Il ne s'agit pas seulement de décrire la violence, de la montrer dans sa capacité à coloniser le quotidien, mais d'insister sur cette capacité humaine à réagir, une capacité à la portée de tous sans distinction d'aucune sorte.

Conclusion

A première vue, les œuvres qui se préoccupent de représenter le quotidien en situation de conflit peuvent paraître pessimistes. Elles font en effet état d'une violence déliée qui déborde des lieux traditionnels de son expression dont le champ de bataille est un exemple, pour coloniser le quotidien. De ce fait la violence paraît omniprésente et condamnée à le rester. Tout semble indiquer qu'elle relève de la fatalité. La violence va même, à certains moments, jusqu'à se donner les apparences d'une entité autonome capable de s'auto-reproduire et de traverser l'espace et le temps. C'est l'impression que peut laisser entre autres Boualem Sansal lorsqu'il met en scène dans *Le village de l'Allemand*, une violence d'origine nazie encore capable de pousser au suicide dans le Paris des années 1990.

Cependant il apparaît rapidement que les auteurs sont loin de confirmer la violence dans ce rôle d'entité impossible à réduire. Le propos de Léonora Miano dans *Contours du jour qui vient* n'est pas de dire qu'un personnage comme Don de Dieu a raison de s'autoriser de la perte des valeurs induites par la guerre civile finissante pour se livrer à la traite des femmes ou pour faire commerce du religieux. Il met davantage l'accent sur le combat que Musango mène contre sa colère pour trouver la force de dépasser les obstacles et aller délivrer un message d'amour à sa mère. Au final les auteurs défendent l'idée qu'il reste possible de dépasser le contexte de violence et ses prétendus déterminismes pour mener malgré tout, une vie qui vaille la peine d'être vécue. Il suffit pour cela, semblent-ils suggérer, de prendre acte que son individualité est loin de se résumer à un contexte qui la déterminerait, puis de se comporter en conséquence. Le lecteur est invité à prendre conscience qu'il n'y a pas de déterminisme de situation pour la simple raison que toute situation trouve son origine dans l'action des hommes. En toute logique, elle ne peut également qu'y trouver son issue.

Les œuvres mettent donc tout un chacun face à ses responsabilités. Parallèlement elles aident à déchiffrer le réel, à lui donner sens, préalable indispensable à toute véritable prise de responsabilité. Ce sont alors toute une série de préjugés, d'idées reçues qu'elles invitent à dépasser. Ni la sagesse ni la clairvoyance ne sont plus l'apanage de l'âge. La jeunesse n'est plus condamnée à être impétueuse et inconséquente. Seule la volonté compte indépendamment des considérations d'âges, de classe sociale, d'appartenance communautaire...

Les œuvres dans leur ensemble disent donc un rêve, celui d'un autre avenir pour l'Afrique des conflits. Elles disent même davantage, d'abord parce qu'elles ne se contentent pas de rêver : elles affirment, exemples à l'appui, que cet avenir est possible ; ensuite parce que le rêve ne concerne pas la seule Afrique des conflits, mais tout le continent et à travers lui, le monde. Le lecteur peut par exemple faire un rapprochement entre la situation dans laquelle se trouve le village de Eku lorsqu'il est envahi par les miliciens et la banlieue parisienne qui risque d'être prise en otage par les islamistes. Il se rend alors compte que dans un cas comme dans l'autre, l'issue dépend du comportement des individus, de leur volonté d'affronter la situation. Tout l'intérêt des œuvres réside sans doute là : dans la manière qu'elles ont de mettre l'individu en avant, d'en faire le véritable maître de sa destinée.

On notera cependant que le quotidien dont les œuvres s'emparent est essentiellement celui des populations. Cela se comprend, dès lors, qu'on considère qu'elles sont les premières à subir les effets des conflits. Il paraît alors logique que les œuvres s'inquiètent en priorité des conditions de leur survie. De la sorte et pour paraphraser Jean-François Bayart, elles semblent se préoccuper surtout de la gestion des conflits par le bas. Est-ce une manière de dire que les enjeux de la justice transitionnelle sont finalement éloignés des préoccupations immédiates des populations ? Quoi qu'il en soit, le lecteur remarque qu'à aucun moment les personnages de Léonora Miano – mais c'est le cas également en ce qui concerne la plupart des autres auteurs – ne se tournent vers l'Etat duquel ils semblent ne rien attendre. Il ne peut d'ailleurs en être autrement pour la simple raison que l'Etat n'existe pas à proprement parler. Les populations sont donc mises en situation de devoir se débrouiller seules, soit pour survivre, soit pour trouver les réponses à leurs questions. Face à l'immobilité de l'Etat algérien suite aux meurtres de ses parents, Rachel n'a d'autre choix que de mener l'enquête lui-même. Tout se passe alors comme si les stratégies développées en l'absence de l'Etat – les réponses que Rachel pensent avoir obtenues le poussent au suicide ; les habitants du Mboasu se donnent le droit de tuer et de laisser traîner les cadavres – étaient mises en scène pour dire la nécessité d'une gestion étatique. D'ailleurs, si Malrich s'en sort mieux que son frère c'est en partie parce qu'il est entouré dans sa propre quête par l'Etat représenté par un commissaire de police qui lui fait comprendre que la solution n'est ni dans le suicide ni dans la vengeance et par une institutrice qui l'encourage dans l'écriture de son journal.

On peut donc avancer que les œuvres, tout comme les politiques de réconciliation, disent la nécessité d'un affermissement de l'Etat. Si elles ne se saisissent pas directement du sujet de la justice transitionnelle, elles n'en proposent pas moins une critique qui vise à en relever les apports et les limites. La mère de Musango illustre ainsi la figure de la victime, une victime brisée par une quête vaine de reconnaissance. Elle est accablée par le fait que sa belle famille refuse de reconnaître son mariage et de valider son statut de veuve, lui interdisant par la même occasion de profiter des biens de feu son mari. Aigrie, elle va chercher un bouc émissaire qu'elle trouve en la personne de sa fille. Cette dernière lorsqu'elle prend la décision de faire le premier pas, de pardonner à sa mère sans rien attendre en retour, semble avoir naturellement fait siens les aspects les plus nobles – mais également les plus exigeants – du nouvel imaginaire judiciaire. De la même manière Lucy, le personnage de Coetzee, lorsqu'elle refuse de porter plainte pour viol puis de se venger quand elle est amenée à cohabiter avec l'un des violeurs, est loin de faire montre de faiblesse : elle refuse surtout de nourrir à son tour le cercle vicieux de la vengeance dont ses bourreaux se sont eux réclamés, le viol apparaissant à leur yeux comme une manière de faire payer ce que l'apartheid leur a fait endurer. Coetzee est donc loin de condamner la mission de la Commission qui consiste, à travers un certain nombre de sacrifices, à tenter de renouer le politique. L'exemple de Lucy dit mieux que tout autre que certaines situations exceptionnelles nécessitent des solutions elles aussi exceptionnelles en cela qu'elles sortent des logiques de la justice de droit commun. En revanche Coetzee approuve difficilement les modalités selon lesquelles la Commission fonctionne. Il lui reproche de se contenter de suivre un protocole sans se donner les moyens de s'assurer de la sincérité des acteurs, de leur réelle volonté de rejeter les anciennes idéologies. Il s'inquiète de ce qu'elle ne prenne pas vraiment le risque de chercher à faire sens et préfère se contenter de symboles, de spectacle – à la manière du maire de Tandanné qui se lance à la recherche d'une œuvre banalement symbolique alors qu'il dispose du *Triton titubant*. Ce faisant, la Commission manque l'occasion de tout mettre à plat une fois pour toute de manière à repartir sur des bases véritablement saines, ce qui affaiblit sa capacité à affermir durablement le lien politique.

A cet égard, la fabrique de sens qui occupent les auteurs peut être interprétée comme étant une tentative destinée à combler les manquements des politiques de réconciliation en vue d'une meilleure gestion des situations de conflit. Et en effet, les œuvres, contrairement à la justice transitionnelle, n'hésitent pas à dire ouvertement la

nécessité du compromis. Elles ne cachent en rien le côté contraignant et « illogique » au regard du droit commun de la voie qui autorise la réaffirmation de la figure de l'humain. Tout se passe comme si, les œuvres avaient choisi de faire confiance en la capacité de jugement des individus, en leur aptitude à supporter l'arrogance de la raison, là où, la justice transitionnelle préfère se taire sur les moyens, espérant ainsi mieux servir les fins. Elles posent donc la question de la confiance à accorder aux individus dans l'appréhension de ce qu'il convient d'appeler le paradoxe du nouvel imaginaire judiciaire ; paradoxe que Musango du haut de ses douze ans se montre tout à fait capable d'intégrer.

Les œuvres bien qu'elles peuvent, à première vue, sembler éloigner des préoccupations de la justice transitionnelle touchent donc en fin de compte à plusieurs de ses aspects. Il pouvait d'ailleurs difficilement en être autrement : bien que mise en place par les hautes sphères du politique, la justice transitionnelle entend être au service des populations. Les questions qu'elle pose, à savoir celle du pardon, de la réconciliation, de l'affermissement du politique sont également celles qui intéressent les populations. Ce sont en tout cas des questions qui, si elles ne trouvent pas réponses, empêcheront les populations de pouvoir se reconstruire.

D'une certaine manière, les œuvres reviennent également sur les modalités des politiques mémorielles. Elles savent par exemple illustrer la manière dont le pouvoir excelle dans l'instrumentalisation de la mémoire. Ainsi alors que dans *Le pleureur*, Noria attend des responsables du parti de libération qu'ils commémorent la mort de son fils tué par les jeunes militants, ces derniers, lors de la réunion pendant laquelle ils étaient censés présenter des excuses publiques, se contentent de la prendre à part pour la prévenir que pour le bien du parti l'affaire doit être étouffée. En fin de compte la réunion n'aura servi qu'à confirmer le parti dans son rôle de libérateur du peuple et le fils de Noria dans la figure du traître. Mais, c'est surtout au niveau de la fabrique de sens que le lien entre les œuvres et les politiques mémorielles est le plus palpable. Et en effet, alors que les auteurs qui s'inscrivent dans le débat mémoriel ont tendance à épaissir le flou qui entoure la connaissance des événements, les œuvres éclairent sur les conditions d'un vivre ensemble. Elles prennent donc le contre-pied des discours mémoriels.

Cette capacité des œuvres de fiction à produire du sens ne doit cependant pas conduire à penser qu'elles ont forcément plus de valeur que les écrits plus théoriques.

En vérité les deux types d'écriture se complètent. Ainsi la réflexion proposée par les œuvres littéraires sur les modalités de la justice transitionnelle sera d'autant plus accessible que le lecteur aura consulté des textes plus théoriques et aura travaillé sur les questions du pardon, de la réparation, des commémorations...

CONCLUSION GENERALE

Cette étude a confirmé que les écritures de la responsabilité ne relèvent pas d'un ensemble clairement délimité. Il s'agit au contraire d'écritures hétéroclites en termes de genre mais dont le point commun est de poser la question de la responsabilité. Elles adoptent alors des stratégies très diverses et aboutissent à des résultats non moins variés.

Certaines d'entre elles récusent la pertinence même de la question de la responsabilité pour la simple raison qu'elles nient la réalité des événements concernés. Il s'agit des écritures négationnistes. L'étude attire toutefois l'attention sur le fait que les négationnistes ne se contentent plus de nier la réalité de l'événement comme pouvait le faire un Faurisson à propos des chambres à gaz. Pour exemple, l'usage qui est fait, à propos du Rwanda, de l'argument du double génocide a pour fonction non pas de dire que l'événement n'est pas survenu, mais de le disqualifier sur le plan du droit. Il laisse entendre que les deux parties se sont spontanément exterminées et que, par conséquent, rien n'a été programmé. On se rappelle, à cet égard, cette phrase de Bernard Lugan dans laquelle l'auteur, alors même qu'il reconnaît les faits, nie les fondements juridiques du génocide des Tutsi :

« Nous sommes bien en présence d'une tentative de "solution finale" visant à l'éradication des Tutsi, mais nul n'a pu jusqu'à ce jour, démontrer qu'elle fut décidée et planifiée, notamment au sommet de l'Etat¹. »

Dans tous les cas, le résultat recherché est le même : faire en sorte que la responsabilité des auteurs du crime ne soit pas reconnue et, par voie de conséquence, que ces derniers puissent en préserver le bénéfice². La stratégie des écritures négationnistes consiste donc à dispenser des pans entiers de l'histoire de la question de la responsabilité.

Une autre série d'écritures se propose de donner à des hypothèses, valeur de vérité. C'est la stratégie que semblent avoir adopté les auteurs afrocentristes lorsqu'ils tentent d'imposer, sans véritables preuves matérielles, que l'Égypte ancienne était gouvernée par des Noirs. Alors que les textes négationnistes visent à débarrasser leurs groupes d'affiliation de la marque de la faute, les textes afrocentristes – mais c'est également vrai de toute écriture ethnocentrée – tentent de leur attribuer tout le mérite d'un passé reconnu glorieux. Ce faisant, ils privent la question de la responsabilité d'une bonne partie de sa fonction : censée apporter des éclaircissements sur le passé, elle ne peut, ici, qu'épaissir le flou, étant donné qu'il ne lui est plus permis de distinguer

¹ Bernard Lugan, *op. cit.*, 2004, p. 97.

² Voir Yves Ternon, *Du négationnisme, op. cit.*, p. 15. En l'occurrence, il s'agit ici de réclamer pour le gouvernement génocidaire, le droit de continuer à exercer son pouvoir.

entre l'hypothèse et le fait établi. En revanche, l'approche afrocentriste – tout comme l'approche négationniste – attire utilement l'attention sur la nécessité qu'il y a à interroger la responsabilité des producteurs de discours, à revenir sur les modalités de la pratique discursive elle-même. Elle rappelle combien la lecture se doit d'être critique.

Une autre stratégie consiste à donner une vision partielle des événements. Elle procède par sélections : le discours se focalise sur des aspects bien précis, ce qui lui permet de garder le silence sur d'autres. La mémoire politique, telle qu'elle se réalise autour des attentats du 11 septembre, mais également autour du génocide des Tutsi, en constitue un exemple. On se souvient à cet égard, à propos du 11 septembre, que le discours officiel multiplie les références à la figure du héros, mais qu'en revanche il élude la question du pourquoi des attentats. La pratique permet au pouvoir américain de conserver une importante marge de manœuvre. Mais là encore, c'est la question de la responsabilité qui perd en efficacité puisqu'elle se trouve cantonnée à des aspects présélectionnés là où elle devrait saisir l'événement dans sa globalité.

Les écritures qui réclament que le passé soit interrogé dans son intégralité ne sont pourtant pas moins problématiques. Les limites de l'impératif d'un devoir de mémoire l'ont démontré. En théorie, le devoir de mémoire entend saisir le passé dans son intégralité. Il s'est, toutefois, avéré que, dans la pratique, ce sont des mémoires partielles et jalouses les unes des autres qui s'expriment. A cette occasion également, la question de la responsabilité est posée de manière tronquée, l'objectif étant d'entacher les parties adverses de la faute, tout en s'octroyant des bénéfices symboliques. Il convient, toutefois, de se rappeler que les limites relatives à la lecture du passé ne sont pas exclusives d'une pratique de la mémoire jugée trop émotive. Elles se retrouvent également au niveau de la discipline de l'histoire, dans la mesure où, cette dernière ne peut se passer de l'étape somme toute subjective de l'interprétation.

Ce dernier cas de figure rappelle, qu'en dernière analyse, les écritures de la responsabilité sont fortement subjectives par nature. A partir de là, il ne leur est pas toujours possible de poser la question de la responsabilité avec toute l'impartialité qu'elle requiert. Toutefois, les exemples qui l'ont précédé démontrent que dans bien des cas, cette question est informée par des considérations qui devraient lui être étrangères. Elles sont d'ordre identitaire lorsqu'elles ne relèvent pas des enjeux de la *Realpolitik*. Les deux domaines, s'ils s'interpénètrent parfois, ne se confondent pas tout à fait. Les besoins de la *Realpolitik* peuvent ainsi sacrifier des groupes de même appartenance identitaire à l'intérêt de la nation ou du groupe au pouvoir. Quoi qu'il en soit,

l'impératif des solidarités identitaires et les injonctions de la *Realpolitik* cherchent bien souvent à informer les écritures de la responsabilité, à leur dicter la direction à suivre. Les modalités selon lesquelles se réalisent les écritures négationnistes, afrocentristes et autres écritures mémorielles montrent que, bien souvent, ils parviennent à quelques résultats. A ces occasions, c'est la question de la responsabilité qui est déviée de ses objectifs qui sont d'apporter des éclaircissements sur le passé et plus généralement sur la marche du monde. Les trajectoires historiques ne sont alors interrogées que dans la mesure où cette interrogation sert les objectifs des groupes d'affiliation.

L'étude a toutefois montré que tous les textes n'obéissent pas de la sorte à l'impératif des solidarités identitaires ou aux injonctions de la *Realpolitik*. Bien au contraire, un certain nombre d'entre eux appellent au dépassement des crispations identitaires tandis que d'autres encore, savent user des règles même de la *Realpolitik* pour forcer les nations à agir contre leur gré.

Les théories du métissage visent ainsi à déconstruire une identité perçue en termes différentialistes et essentialisants. Leurs efforts sont complétés par la poétique de la Relation telle qu'elle est suggérée par Edouard Glissant. En relevant que la catégorie de l'Autre et la notion de l'Etre qui la contient ne reposent sur aucune réalité, la poétique de la Relation laisse entendre que la seule solidarité valable est celle qui relie les peuples dans une commune humanité. A partir de là, il n'y a plus de raisons pour que la question de la responsabilité donne lieu à des confrontations identitaires ; que l'on tente de jeter le voile sur tout un pan de l'histoire ou de conférer à des hypothèses, valeur de vérité. Ce point de vue réinstalle donc cette question dans le plein exercice de ses fonctions.

Alors que les théories du métissage et la poétique de la Relation tentent de libérer la lecture du passé du prisme identitaire, d'autres textes se proposent de construire des outils qui soient de nature à autoriser la lecture la plus efficace possible du réel. Les travaux de Georges Balandier vont dans ce sens. L'auteur invite à dépasser les interprétations mécanistes du monde pour mieux saisir les dynamiques en jeu. Ce faisant, il indique qu'il n'y a pas, d'un côté, des acteurs qui décident de la marche du monde, et de l'autre, des sujets qui se contentent de subir. Le bénéfice que la question de la responsabilité retire de ces précisions est loin d'être négligeable : les considérations manichéennes ne sont plus permises et il devient possible d'exiger de chaque partie qu'elle reconnaisse sa part de responsabilité. Un auteur comme Paul

Ricœur travaille également à faciliter la lecture du passé. Sa stratégie consiste, dans le cadre d'une philosophie de l'histoire, à apporter un éclairage sur les processus en cours lors de l'interrogation du passé. En insistant sur le fait que le travail de l'historien aussi bien que celui du mémorialiste repose sur une grande part d'interprétation, il invite à se méfier des Vérités établies. Il apparaît ainsi que la connaissance de l'objet dont s'emparent les écritures de la responsabilité est par nature sujette à caution. En conséquence, ces écritures devraient s'abstenir d'un ton péremptoire et accepter que les conclusions auxquelles elles parviennent puissent être discutées.

Parallèlement à ces textes qui invitent à mieux appréhender le réel, un certain nombre d'écritures se proposent d'aider à mieux le juger. Dans cet objectif, ils apportent des éclairages sur la condition humaine, sur ce qui motive nos actions. Pour ce faire, ils reviennent sur nombre d'idées reçues. C'est ainsi que les figures de la déshumanisation que sont celles du monstre, de l'insecte et du saint sont déconstruites et que la figure humaine est mise en avant. C'est également dans cette perspective que Hannah Arendt formule sa thèse de la banalité du mal, ou encore, que Karl Jaspers dénonce l'usage de catégories collectives et donne des précisions sur les manifestations de la culpabilité. Ce type de textes apporte énormément à la question de la responsabilité. En stipulant que les actions les plus condamnables comme les plus louables sont toujours accomplies par des hommes ordinaires, ils dénoncent la pratique qui consiste à se déresponsabiliser sous le couvert des figures de la déshumanisation. D'autre part, ces textes éclairent autrement les questions du pardon, de la réparation. Les réponses qu'ils apportent à la question de la responsabilité posent ainsi les bases de politiques de la réconciliation : il est toujours possible de rétablir le lien politique entre des hommes, alors qu'il n'y a pas de rapports possibles entre monstres et insectes.

C'est sur le plan pratique que d'autres textes proposent des solutions destinées à prévenir les épisodes criminels de l'histoire ou à les dépasser lorsqu'ils sont déjà advenus. Parmi eux, on peut citer la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. On peut également citer l'ensemble des dispositifs de la justice transitionnelle. On se rappelle à cet égard, la manière dont les partisans de la TPIY ont su jouer des modalités de la *Realpolitik* pour contraindre les Etats à donner au Tribunal les moyens d'exister et d'exercer son autorité. A un autre niveau, la « poétique des invaincus de la douleur », telle qu'elle apparaît dans les romans de Léonora Miano¹,

¹ Boualem Sansal dans *Le village de l'Allemand* (op. cit.) ou encore Zakes Mda dans *Le pleureur* (op. cit.), pour ne citer qu'eux, illustrent une poétique similaire.

parce qu'elle met en scènes des personnages capables de pardonner sans condition et de dépasser le statut de la victime, propose à sa manière des solutions pour dépasser les situations de conflit. Ces textes rappellent en outre que la question de la responsabilité n'est pas uniquement destinée à désigner des coupables appelés à payer pour leurs fautes. Sa fonction est également de donner un sens au réel et, ce faisant, de faire en sorte que le lien politique ne soit pas brisé ou de le rétablir lorsqu'il a été fragilisé. Autrement dit, elle est de rassembler l'ensemble des acteurs dans la figure de l'humain.

Il apparaît donc que les écritures de la responsabilité, selon les objectifs qu'elles se donnent, adoptent des comportements très variés. Les conclusions auxquelles elles parviennent sont loin d'aller toutes dans le même sens. Il n'en reste pas moins qu'elles se déploient selon deux tendances principales. La première de ces tendances consiste à tenter de piéger, à divers niveaux, la question de la responsabilité, l'idée étant de l'amener à donner du réel, une image conforme à des objectifs prédéfinis. L'autre tendance consiste justement à faire en sorte que cette question puisse apporter des éclaircissements sur la manière dont les hommes interviennent dans la marche du monde, l'objectif étant de consolider le lien politique.

Il importe ici de retenir que ces deux tendances coexistent dans chacune de leurs manifestations. Le fait est que, la coexistence de tous ces types de textes qui, finalement, forment un réseau constitue le contexte d'énonciation des écritures de la responsabilité. Cela implique que chaque texte qui s'élabore se doit d'en tenir compte et, le plus souvent, il le fait. La portée qu'il est susceptible d'avoir et la survie du type auquel il appartient en dépendent. L'évolution des écritures négationnistes en atteste : elles semblent en effet avoir appris à s'adapter en fonction des autres types de textes et plus particulièrement de ceux qui se proposent de les déconstruire. De ce fait, les arguments qu'elles avancent deviennent, avec le temps, de moins en moins grossiers de sorte qu'il faut être extrêmement vigilant pour pouvoir les relever et les dénoncer comme tels.

Par ailleurs, le fait que le contexte d'énonciation résulte de la coexistence de tous ces types de textes interpelle la responsabilité des auteurs en même temps que celle des lecteurs. Pour ce qui est des auteurs, comme il vient d'être vu, leur écriture tient compte du réseau de textes au sein duquel elle s'élabore. En ce sens, il appartient à chaque auteur de se positionner dans l'une ou l'autre tendance, à telle ou telle échelle.

Samuel Huntington¹ prend ainsi sur lui de réactiver la catégorie de l'Autre. Il prend, ce faisant, le contre-pied des théories du métissage et de la poétique de la Relation. D'un autre côté, la thèse du choc des civilisations n'aurait pu avoir autant de poids si nombre d'observateurs ne l'avaient pas adoptée au point d'en faire la grille de lecture des relations entre les Etats-Unis et le monde musulman. Ce cas de figure attire l'attention sur le fait que les acteurs qui réceptionnent les écritures de la responsabilité se doivent d'être vigilants et de garder en mémoire le contexte de leur énonciation. En effet, ces textes ne livrent leur pleine signification que lorsqu'ils sont ramenés à ce contexte. Pour donner un autre exemple, les stratégies d'écriture de Stephen Smith ne peuvent être comprises que si l'on retient que *Négrologie*² s'écrit en réaction contre les caractéristiques des écritures africaines de soi³ et dans la lignée de René Dumont⁴ et de Axelle Kabou⁵. Ce qui vient d'être dit est également vrai du grand public dont la responsabilité n'est pas moins engagée. En fin de compte, c'est lui que ces écritures tentent de convaincre. Les stratégies de séduction qu'elles développent lui sont, pour l'essentiel, destinées. Tout va dépendre des types d'écritures auxquels il choisit d'adhérer et de la manière dont il va appliquer, voire tenter de contraindre les pouvoirs publics à appliquer les conclusions qu'ils avancent. De ce fait, il importe également qu'il soit capable, lorsqu'il réceptionne un texte, de tenir compte de l'ensemble des autres textes du réseau.

Cette question de la réception est moins anodine qu'elle ne paraît. L'étude a montré qu'il n'existe pas d'événement pour lequel la question de la responsabilité ne puisse être posée avec efficacité. Sur ce point, l'analyse des écritures qui se sont penchées sur le génocide, événement extrême s'il en est, a montré que non seulement ce crime n'était pas indicible, mais qu'en plus il était possible le concernant, de poser sereinement, comme Karl Jaspers a pu le faire, la question de la responsabilité. Des réponses existent donc qui sont capables d'apporter des éclaircissements sur les situations les plus problématiques. Ce constat rend toute sa pertinence à la question de la réception : étant donné qu'il existe des textes aux propos constructifs, comment se fait-il qu'ils n'emportent pas systématiquement l'adhésion du public et des décideurs politiques ? On peut se demander si ces textes parviennent à se rendre suffisamment

¹ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, op. cit.

² Stephen Smith, *Négrologie*, op. cit.

³ Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », art. cit.

⁴ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, op. cit.

⁵ Axelle Kabou, , *Et si l'Afrique refusait le développement*, op. cit.

visibles, s'ils ne sont pas écrasés par la masse des autres textes. Mais on peut également se demander si le public et les décideurs politiques acceptent volontiers d'entendre ce qu'ils ont à dire¹. Quoiqu'il en soit, il est apparu tout au long de cette étude que ce n'est pas tant une lecture intelligente des trajectoires historiques qui fait le plus souvent défaut, qu'une réelle volonté de rediriger ces trajectoires vers ce qui est identifié comme étant la bonne direction.

Autre point important, il ressort que le contexte d'énonciation des écritures de la responsabilité est partout le même. Qu'il s'agisse de l'Afrique ou d'autres parties du monde, ces écritures se manifestent en adoptant des positions variées et qui s'opposent les unes aux autres. En la matière, le paradoxe qui caractérise l'objet d'étude qu'est « la responsabilité africaine » est des plus communs. Le questionnement des responsabilités obéit, en fin de compte, partout aux mêmes logiques et est exposé aux mêmes types d'enjeux. L'étude a, dans ce sens, révélé un certain nombre de lieux communs, ces événements dont on découvre, alors même qu'on pensait qu'ils ne pouvaient toucher que des individus particuliers, qu'en définitive, ils peuvent arriver à tout un chacun. Or, il se trouve que les écritures de la responsabilité ne font là que confirmer ce que la littérature africaine a toujours dit : l'Afrique n'est pas aussi singulière qu'on le croit. A circonstances similaires, les Africains adoptent les stratégies que tout autre aurait adoptées. Le roman africain l'a parfaitement illustré. Lorsqu'il s'est livré à la satire du politique en Afrique, il a, contre toute attente, suggéré que les indices qui pouvaient paraître singuliers, n'étaient que les marques du fait qu'en Afrique comme ailleurs, le politique était avant tout une affaire de spectacle et de foi. De même, lorsque Léonora Miano veut suggérer qu'il est possible de dépasser les situations les plus difficiles, elle ne donne pas à voir des personnages qui recourent à des pratiques jugées typiquement africaines. Elle met en scène des personnages qui pensent et qui, pour ce faire, usent des catégories les plus universelles. Le pardon dont Musango² se montre capable n'est pas bien loin du pardon inconditionnel défendu par Jacques Derrida³. A cette occasion, l'idée de l'altérité est doublement déconstruite : l'Afrique dit la même chose que le reste du monde, littérature de fiction et écriture scientifique se rejoignent et se complètent.

¹ Voir supra, « La part du public », p. 283. On se rappelle également que de grandes puissances dont les Etats-Unis n'ont pas voulu parler de génocide pour ne pas avoir à intervenir au Rwanda comme le requièrent les dispositions de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Voir Roméo Dallaire, *J'ai serré la main du diable*, op. cit., p. 472.

² Léonora Miano, *Contours du jour qui vient*, op. cit.

³ Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », art. cit.

BIBLIOGRAPHIE

I) CORPUS

- Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, 339 p.
- Arendt, Hannah, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot & Rivages, 2005, 316 p.
- Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, [1955], Paris, PUF, 1982, 529 p.
- Dongala, Emmanuel, *Johnny Chien Méchant*, Paris, Le serpent à plumes, 2002, 360 p. [Roman].
- Gatore, Gilbert, *Le passé devant soi*, Editions Phébus, 2008, 215 p. [Roman].
- Glissant, Edouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, 241 p.
- Glissant, Edouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, 144 p.
- Hatzfeld, Jean, *Dans le nu de la vie*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2000, 238 p.
- Hatzfeld, Jean, *Une saison de machettes*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2003, 312 p.
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order; Le choc des civilisations*, trad. Fidel, Jean-Luc, Joublain, Geneviève, Jorland, Patrice et al., Paris, Odile Jacob, 1997., 402 p.
- Jaspers, Karl, *Die Schuldfrage*, 1946 ; *La culpabilité allemande*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Editions de Minuit, 1990, 128 p.
- Labou Tansi, Sony, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, 191 p. [Roman].
- Labou Tansi, Sony, *L’anté-peuple*, Paris, Seuil, 1983, 188 p. [Roman].
- Mda, Zakes, *Ways of Dying*, 1995 ; *Le pleureur*, trad. Glenn-Lauga, Catherine, Paris, Editions Dapper, 1999, 283 p. [Roman].
- Mbembe, Achille, *De la postcolonie : Essai sur l’imaginaire politique de l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 293 p.
- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 p.
- Miano, Léonora, *L’intérieur de la nuit*, Paris, Plon, 2005, 208 p. [Roman].
- Miano, Léonora, *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon, 2006, 274 p. [Roman].
- Monémemo, Tierno, *Les Ecailles du ciel*, Paris, Seuil, 1986, 192 p. [Roman].
- NDiaye, Marie, *Hilda*, Paris, Les éditions de Minuit, 1998, 90 p. [Théâtre].
- Sansal, Boualem, *Le village de l’Allemand ou le journal des frères Schiller*, Paris, Gallimard, 2008, 263 p. [Roman].
- Smith, Stephen, *Négrologie : Pourquoi l’Afrique meurt*, Paris, Calman-Levy, 2003, 248 p.
- Waberi, Abdourahman, *Aux Etats-Unis d’Afrique*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2006, 232 p. [Roman].

II) RECITS

(Romans, témoignages, pièces de théâtre, œuvres cinématographiques...)

1) Romans et pièces de théâtre

- Achebe, Chinua, *Things fall apart*, 1958 ; *Le monde s’effondre*, trad. Ligny, Michel, Dakar, Paris, Présence africaine, 1972, 254 p.

- Bâ, Amadou Hampaté, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, [1973], Paris, Editions 10 / 18, 1992, 382 p.
- Beti, Mongo, *Ville cruelle*, [Eza Boto : 1954], Paris, Présence Africaine, 1971, 222 p.
- Beti, Mongo, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine, 1976, 370 p.
- Beti, Mongo, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Buchet / Chastel, 1974, 300 p.
- Beti, Mongo, *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, Julliard, 1999, 239 p.
- Beti, Mongo, *Branle bas en noir et blanc*, Paris, Julliard, 2000, 351 p.
- Biyaoula, Daniel, *Agonies*, Paris, Dakar, Présence africaine, 1998, 253 p.
- Boni, Tanella, *Matins de couvre-feu*, Monaco, Paris, Editions du Rocher / Le serpent à plumes, 2005, 315 p.
- Camara, Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953, 255 p.
- Chamoiseau, Patrick, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992, 432 p.
- Coetzee, J.M., *Disgrace*, London, Secker & Warburg, 1999 ; *Disgrâces*, trad. Lauga du Plessis, Catherine, Seuil, 2001, 272 p.
- Couao-Zotti, Florent, *L'homme dit fou et la mauvaise foi des hommes*, Paris, Le serpent à plumes, 2000, 182 p.
- Couao-Zotti, Florent, Raharimanana, Jean-Luc, Diop, Boubacar Boris et al., *L'Europe, vues d'Afrique*, Bamako, le Figuier, Paris, Le Cavalier Bleu Editions., 2004, 164 p. [Nouvelles].
- Côté, Réjean, *Rwanda_Ubumwe : Les poseurs d'Unité*, Paris, L'Harmattan, 2004, 353 p.
- Diop, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, stock, 2000, 228 p. serpent à plumes, 2003, 395 p.
- Dongala, Emmanuel, *Jazz et vin de palme et autres nouvelles*, [1982], Paris, Hatier international, 2002, 156 p. [Nouvelles].
- Essomba, Jean-Roger, *Le dernier gardien de l'arbre*, Paris, Présence africaine, 1998, 221 p.
- Everett, Percival, *Erasure*, 2001 ; *Effacement*, trad. Tissut, Anne-Laure, Paris, Actes Sud, 2004, 363 p.
- Fall, Aminata Sow, *La grève des battus ou Les déchets humains*, [Nouvelles éditions africaines, 1979], Paris, Le serpent à plumes, 2001.
- Houellebecq, Michel, *Extension du domaine de la lutte*, Paris, Maurice Nadeau, 1994, 180 p.
- Huston, Nancy, *L'empreinte de l'ange*, Arles, Actes Sud, Montréal, Leméac, 1998, 328 p.
- Huxley, Aldous, *Brave New World*, 1931; *Le meilleur des mondes*, trad. Castier, Jules, Paris, Plon, 1994, 284 p.
- Ionesco, Eugène, *Rhinocéros*, Paris, Gallimard, 1959, 246 p. [Théâtre].
- Jacquemard, Simone, *Lalla Zahra*, Paris, Seuil, 1983, 192 p.
- Juminer, Bertène, *La revanche de Bozambo*, Paris, Présence africaine, 1968, 177 p.
- Khadra, Yasmina, *L'attentat*, Paris, Gallimard, 2005, 268 p.
- Konaté, Moussa, *L'empreinte du renard*, Paris, Fayard, coll. « Fayard noir », 2006, 264 p.
- Kourouma, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, [1968], Paris, Seuil, 1970, 207 p.
- Kourouma, Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, 286 p.
- Kourouma, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998, 357 p.
- Kourouma, Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000, 232 p.
- Kourouma, Ahmadou, *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil, 2004, 159 p.

- Kundera, Milan, *Zert*, 1967 ; *La plaisanterie*, trad. Marcel Aymonin [traduction révisée par Claude Courtot et l'auteur], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987, 462 p.
- Kundera, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, [traduit du tchèque par François Kérel], Paris, Gallimard, 1984, 393 p.
- Kundera, Milan, *L'ignorance*, Paris, Gallimard, 2003.
- Labou Tansi, Sony, *L'Etat honteux*, Paris, Seuil, 1981, 156 p.
- Labou Tansi, Sony, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Seuil, 1985, 200 p.
- Labou Tansi, Sony, *Le commencement des douleurs*, Paris, Seuil, 1995, 154 p.
- Laferrière, Danny, *Le goût des jeunes filles*, [1992], Paris, Gallimard, 2007, 394 p.
- Laferrière, Danny, *Vers le sud*, Paris, Grasset, 2006, 250 p.
- Le Carré, John, *Le chant de la mission*, Paris, Editions de Noyelles, 2007, 345 p.
- Leshem, Ron, *Im yééh Gan Eden*, Kinneret, Zmora-Bitain, 2005; *Beaufort*, trad. Allouche, Jean-Luc, Paris, Seuil, 2008, 345 p.
- Littell, Jonathan, *Les bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006, 903 p.
- Lopes, Henri, *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, 315 p.
- Mabanckou, Alain, *Bleu-Blanc-Rouge*, Paris, Présence africaine, 1998, 222 p.
- Mabanckou, Alain, *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, Paris, Le serpent à plumes, 2002, 262 p.
- Alain Mabanckou, *African psycho*, Paris, Le serpent à plumes, 2003, 190 p.
- Mabanckou, Alain, *Verre Cassé*, Paris, Seuil, 2005, 201 p.
- Mabanckou, Alain, *Mémoire d'un porc-épic*, Paris, Seuil, 2006, 228 p.
- Mann, Susan, *One Tongue Singing*, London, Secker & Warburg, 2004; *D'une même voix*, trad. Roudet, Béatrice et Schneiter, Sylvie, Paris, JC Lattès, 2006, 285 p.
- Miano, Léonora, *Tels des astres éteints*, Paris, Plon, 2007, 409 p.
- Miano, Léonora, *Afropean soul*, Paris, Flammarion, 2008, 121 p. [Nouvelles].
- Molière, *Dom Juan*, [1665], Paris, Flammarion, 2008, 157 p. [Théâtre].
- Monénembo, Tierno, *L'aîné des orphelins*, Paris, Seuil, 2000, 156 p.
- NDiaye, Marie, *La sorcière*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, 189 p.
- NDiaye, Marie, *Rosie Carpe*, Paris, Les éditions de Minuit, 2001, 338 p.
- NDiaye, Marie, *Papa doit manger*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, 94 p. [Théâtre].
- NDiaye, Marie, *Mon cœur à l'étroit*, Paris, Gallimard, 2007, 298 p.
- Ndwanaye, Joseph, *La promesse faite à ma sœur*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, coll. « For intérieur », 2006, 224 p.
- Orsenna, Erik, *Madame Bâ*, Paris, Fayard / Stock, 2003, 484 p.
- Ouologuem, Yambo, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968, 207 p.
- Oyono, Ferdinand, *Le vieux Nègre et la médaille*, Paris, Juilliard, 1956, 209 p.
- Rufin, Jean-Christophe, *Globalia*, Gallimard, 2004, 495 p.
- Sansal, Boualem, *Le serment des barbares*, Paris, Gallimard, 1999, 395 p.
- Sembène, Ousmane, *Voltaïque : La Noire de... : nouvelles*, Paris, Présence africaine, 1962, 215 p. [Nouvelles].
- Shelley, Mary, *Frankenstein or the modern Prometheus*, 1818 ; *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, trad. Hangest, Germain de, Flammarion, 2000, 380 p.
- Soyinka, Wole, *Season of anomy ; Une saison d'anomie*, trad. Galle, Etienne, Paris, Pierre Belfond, 1987, 326 p.
- Stevenson, Robert Louis, *The strange case of Dr Jekyll and Mr Hyde*, 1885 ; *Le cas étrange du Dr Jekyll et de M. Hyde*, trad. Varlet, Théo, Paris, Flammarion, 1994. [Nouvelles].
- Tadjou, Véronique, *Reine Pokou : Concerto pour un sacrifice*, Arles, Actes Sud, 2005, 90 p.

- Tchicaya U Tam'si, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, Paris, Seghers, 1987, 327 p.
- Valdés, Zoé, *Te di la vida entera; La douleur du dollar*, trad. Hasson, Liliane, 1996, Arles, Actes Sud, 341 p.
- Van Heerden, Etienne, *Die Swye van Mario Salviati*, 2000; *Un long silence*, trad. Moerdijk, Donald, Paris, Phébus, 2005, 470 p.

2) Autres types de récits

- Aduaka, Newton Ifeanyi, *Ezra*, 2007, 1h 42min.
- Aghion, Anne, *Gacaca : revivre ensemble au Rwanda ?*, 2004, 55min. [Documentaire].
- Amoussou, Sylvestre, *Africa Paradis*, 2006, 1h 26min.
- August, Bille, *Goodbye Bofana*, 2007, 1h 58min.
- Benton, Robert, *La couleur du mensonge*, 2002, 1h 48min.
- Bilal, Enki, (dessins), Christin, Pierre, (texte), *Les phalanges de l'Ordre noir*, Neuilly-sur-scène, Dargaud, 1979, 80 p. [Bande dessinée].
- Bilal, Enki, (dessins), Christin, Pierre, (texte), *Partie de chasse*, Neuilly-sur-scène, Dargaud, 1983, 84 p. [Bande dessinée].
- Bilal, Enki, *Le sommeil du monstre*, [La tétralogie du monstre], Genève, Les Humanoïdes associés, 1998, 69 p. [Bande dessinée].
- Bilal, Enki, *32 décembre*, [La tétralogie du monstre], Genève, Les Humanoïdes associés, 2003, 62 p. [Bande dessinée].
- Bilal, Enki, *Rendez-vous à Paris*, [La tétralogie du monstre], Paris, Casterman, 2006, 69 p. [Bande dessinée].
- Bilal, Enki, *Quatre ?*, [La tétralogie du monstre], Paris, Casterman, 2007, 62 p. [Bande dessinée].
- Bouchareb, Rachid, *Indigènes*, 2006, 2h 08min.
- Caton-Jones, Michael, *Shooting dogs*, 2006, 1h 54min.
- Cedar, Joseph, *Beaufort*, 2008, 2h.
- Cissé, Souleymane, *Waati*, 1994, 2h 20min.
- Dieudonné, M'bala M'bala, *Mes excuses*, [DVD], Editions Antartic, 2006. [One-man-show].
- Eastwood, Clint, *Mémoires de nos pères*, 2006, 2h 12min.
- Eastwood, Clint, *Lettres d'Iwo Jima*, 2007, 2h 19min.
- Faucon, Philippe, *La trahison*, 2005, 1h 20min.
- Folman, Ari, *Valse avec Bachir*, 2008, 1h 27min.
- Genoud, Robert et Vidal, Claudine, *La France au Rwanda. « Une neutralité coupable »*, [DVD], Les Films du village, 2003, 52 min. [Documentaire].
- George, Terry, *Hôtel Rwanda*, 2005, 2h.
- Glucksmann, Raphaël, Hazan, David et Mezerette, Pierre, *Tuez les tous : Rwanda, histoire d'un génocide sans importance*, 2005, 1h 40min. [Documentaire].
- Golan, Menahem, *Delta Force*, 1986, 2h 05min.
- Guyot, Pierre, *Radio Okapi, radio de la vie*, 2006, 52 min. [Documentaire].
- Haroun, Mahamat Saleh, *Daratt*, 2006, 1h 35min.
- Hatzfeld, Jean, *La stratégie des antilopes*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2007, 302 p.
- Hirschbiegel, Oliver, *La chute*, 2005, 2h 30min.
- Kotcheff, Ted, *Rambo*, 1982, 1h 37.
- Kouyaté, Dani, *Sia, le rêve du python*, 2001, 1h 36min.

- Macdonald, Kevin, *Le dernier roi d'Ecosse*, 2006, 2h 05min.
- Masioni, Pat (dessins), Grenier, Cécile et Ralph (texte), *Rwanda 94 : Descente en enfer*, Paris, Albin Michel, 2005, 60 p. [Bande dessinée].
- Mihaileanu, Radu, *Vas, vis et deviens*, 2005, 2h 20min.
- Moore, Alan, *Watchmen : Les gardiens*, [1987-1988], Paris, Delcourt, 1998, 397 p. [Bande dessinée].
- Mouttapa, Jean, (eds.), *Rwanda : pour un dialogue des mémoires*, Paris, Albin Michel, 2007, 201 p.
- Mujawayo, Esther et Belhaddad, Souâd, *Survivantes : Rwanda, dix ans après*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004, 303 p.
- Mujawayo, Esther et Belhaddad, Souâd, *La fleur de Stéphanie : Rwanda, entre réconciliation et déni*, Flammarion, 2006, 250 p.
- Nacro, Fanta Regina, *La nuit de la vérité*, 2005, 1h 40min.
- Peck, Raoul, *Quelques jours en avril*, 2005, 2h 15min.
- Richard, Christian, *Le courage des autres*, 1982, 1h 32min.
- Rothmund, Marc, *Sophie Scholl, les derniers jours*, 2006, 1h 57min.
- Satrapi, Marjane, et Paronnaud, Vincent, *Persépolis*, 2007, 1h 35min.
- Sembène, Ousmane, *La Noire de...*, 1966, 35 min.
- Sembène, Ousmane, *Le camp de Thiaroye*, 1988, 2h 27 min.
- Sembène, Ousmane, *Moolaadé*, 2002, 1h 57min.
- Sissako, Abderrahmane, *Bamako*, 2006, 1h58.
- Spiegelman, Art, *In the Shadows of no Towers*, New York, Editions Pantheon, 2004; *A l'ombre des tours mortes*, trad. Mikriammos, Philippe, Paris, Casterman, 2004. [Bande dessinée non paginée].
- Spielberg, Steven, *Munich*, 2006, 2h 40min.
- Stassen, Jean-Philippe, *Déogratias*, Dupuis, 2000, 80 p. [Bande dessinée].
- Stone, Olivier, *World Trade Center*, 2005, 2h 10min.
- Tadjou, Véronique, *L'ombre d'Imana : Voyage jusqu'au bout du Rwanda*, Paris, Actes Sud, 2000, 132 p.
- Trier, Lars von, *Dogville*, 2003, 2h 57min.
- Trier, Lars von, *Manderlay*, 2005, 2h 19min.
- Waberi, Abdourahman, *Moisson de crânes : Textes pour le Rwanda*, Paris, Le Serpent à plumes, 2000, 108 p.

III) AUTRES TEXTES DE EDOUARD GLISSANT

- *La lézarde*, Paris, Seuil, 1958, 254 p.
- *Malemort*, Paris, Seuil, 1975, 232 p.
- *Visite à Edouard Glissant*, Paris, Editions Caractères, 2001, 67 p. [Entretiens avec Claude Couffon].
- *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1993, 519 p.
- *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, 261 p.
- *Sartorius : Le roman des Batoutos*, Paris, Gallimard, 1999, 352 p.
- *Ormerod*, Paris, Gallimard, 2003, 361 p.
- *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard, 2006, 216 p.
- *Mémoires des esclavages : La fondation d'un Centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*, préface de Dominique de Villepin, Paris, Gallimard, coll. « La documentation française », 2007, 176 p.

- *Quand les murs tombent : L'identité nationale hors-la-loi ?*, Paris, Editions Galaade / Institut du Tout-Monde, 2007, 26 p. [Avec Patrick Chamoiseau].

IV) SUR LA LITTERATURE

- « Pour un échange entre anthropologie, histoire et littérature », entretien avec Jean-Pierre Dozon, propos recueillis par Boniface Mongo-Mboussa, *Notre Librairie*, n°161, mars-avril 2006, p. 37-39.
- Adotevi, Stanislas Spero, *Négritude et négrologues*, Paris, Maspero, 1972, 306 p.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, [1989, 246 p.], London, New York, Routledge, 2002, 283 p. [Nouvelle édition augmentée].
- Boissinot, Alain, Chaulet-Achour, Christiane, Fraisse, Emmanuel et al., *Littérature et sciences humaines*, Cergy-Pontoise, Centre de recherche Texte / Histoire, Université de Cergy-Pontoise, 2001, 297 p.
- Boniface Mongo-Mboussa, « L'inutile utilité de la littérature ». [En ligne]. 1 juin 2004. [Référence du 27 mai 2009]. Disponible sur < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3373>>.
- Casanova, Pascale, *La république mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, 492p.
- Chamoiseau, Patrick, *Ecrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, 316 p.
- Chevrier, Jacques, *Les Blancs vus par les Africains*, Lausanne, Editions Favre, 1998, 213 p.
- Chevrier, Jacques, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Aix-en-Provence, Edisud, coll. « Les écritures du Sud », 2006, 215 p.
- Coquio, Catherine, *Rwanda : Le réel et les récits*, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique », 2004, 217 p.
- Souiller, Didier, Troubetzkoy, Wladimir (avec la collaboration de), *Littérature comparée*, Paris, PUF, 1997, 787 p.
- Fonkoua, Romuald, « L'Afrique en khâgne : Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, p. 130-175.
- Fonkoua, Romuald et Halen, Pierre, (eds.), *Les champs littéraires africains*, Paris, Karthala, 2001, 342 p.
- Fonkoua, Romuald, *Essai sur une mesure du monde au XXe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, 326 p.
- Gauvin, Lise, *Ecrire, pour qui ? : L'écrivain francophone et ses publics*, Paris, Karthala, 2007, 174 p.
- Kesteloot, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala, AUF, 2001, 386 p.
- Le Bris, Michel et Rouaud, Jean, (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, 342 p.
- Mfaboum Mfabu, Edmond, *Le mythe de la malédiction du nègre chez les auteurs africains et caribéens d'expression française*, thèse de doctorat sous la direction de Bernard Mouralis, université de Cergy-Pontoise, 2000.
- Midiohouan, Guy Ossito, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986, 249 p.
- Mongo-Mboussa, Boniface, *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2002, 320 p.

- Moura, Jean Marc, *L'image du tiers-monde dans le roman français contemporain*, Paris, PUF, 1992, 317 p.
- Mouralis, Bernard, *Les contre-littératures*, Paris, PUF, 1975, 206 p.
- Mouralis, Bernard, *Littératures et développement : essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-Africaine d'expression française*, Paris, Silex, 1984, 592 p.
- Mouralis, Bernard, *L'Europe, l'Afrique, la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, 238 p.
- Mouralis, Bernard, *L'illusion de l'altérité: Etudes de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007, 767 p.
- N'Goran, David, *Le champ littéraire africain : Essai pour une théorie*, Paris, L'harmattan, 2009, 292 p.
- Rouanet, Betty, *L'image de l'Afrique dans la littérature française entre 1980 et 1990*, thèse de doctorat sous la direction de Bernard Mouralis, Université de Cergy-Pontoise, 1996.
- Sartre, Jean Paul, « Orphée noir » dans Senghor, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF 1948.
- Todorov, Tzvedan, *La littérature en péril*, Paris, Flammarion, coll. « Café Voltaire », 2007, 94 p.

V) SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

- Ambrosetti, David, *La France au Rwanda. Un discours de légitimation morale*, Paris, Editions Karthala, 2001, 153 p.
- Appiah, Kwame Anthony, « Comprendre les réparations. Une réflexion préliminaire », *Cahiers d'études africaines : Réparations, restitutions, réconciliations. Entre Afriques, Europe et Amériques*, 173-174, 2004, p. 25-40.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 1958 ; *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier, Georges, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 369 p.
- Balandier, Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 403 p.
- Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, [1967], Paris, PUF, 1984, 240 p.
- Balandier, Georges, *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 2001, 274 p.
- Balandier, Georges, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003, 396 p.
- Balandier, Georges, *Civilisations et puissance*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004, 53 p.
- Balandier, Georges, *Le Grand Dérangement*, Paris, PUF, 2005, 119 p.
- Barthélemy, Gérard, « Réflexions sur deux mémoires inconciliables : celle du maître et celle de l'esclave. Le cas d'Haïti », *Cahiers d'études africaines : Réparations, restitutions, réconciliations. Entre Afriques, Europe et Amériques*, 173-174, 2004, p. 127-139.
- Bayart, Jean-François, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone », *Politique africaine : France-Afrique. Sortir du pacte colonial*, n°105, mars 2007, p. 201-240.
- Bayart, Jean-François, *L'Etat en Afrique : La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.
- Bayart, Jean-François, Mbembe, Achille et Toulabor, Comi, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, 258 p.

- Bayart, Jean-François, Ellis, Stephen et Hibou, Béatrice, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Editions Complexe, 1997, 167 p.
- Bonnewitz, Patrice, *Pierre Bourdieu : Vie, oeuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2002, 94 p.
- Browning, Christopher, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Collins Publishers Inc, 1992 ; *Des hommes ordinaires: Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, trad. Barnavi, Elie, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 284 p.
- Camara, Abdoulaye et Benoist, Joseph Roger de, *Histoire de Gorée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, 155 p.
- Castel, Odile, *L'ajustement structurel et après ?*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1995, 220 p.
- Célimène, Fred, Légris, André, *L'économie de l'esclavage colonial : Enquête et bilan du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, CNRS éditions, 2002, 188 p.
- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien. I : Art de faire*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, 379 p.
- Chabal, Patrick, « The African Crisis, Context and Interpretation », in L. Werbner & J. Ranger (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Press, 1996, p. 29-54.
- Chabal, Patrick et Daloz, Jean-Pascal, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999, 116 p.
- Champollion-Figeac, *Egypte ancienne*, Paris, Firmin Didot, Coll. « l'Univers », 1839, 500 p.
- Chaumont, Jean-Michel, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La découverte, coll. « Texte à l'appui », 1997, 380 p.
- Chouin, Nicolas, *Commémorer le 11 septembre à New York. Transmettre, Célébrer, Reconstruire*, Mémoire de Master 2, Sciences-Po Paris, 2005.
- Chrétien, Jean-Pierre (dir.), *Rwanda : Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995, 397 p.
- Conan, Eric et Rousso, Henry, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, [1994], Paris, Gallimard, 1996, 513 p.
- Coulon, Christian, Martin, Denis-Constant, *Les Afriques Politiques*, Paris, La Découverte, 1991, 294 p.
- Crépon, Marc, *L'imposture du choc des civilisation*, Nantes, Editions pleins feux, 2002, 83 p.
- Badie, Bertrand, *L'Etat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, 334 p.
- Diène, Doudou, (dir.), *La Chaine et le lien : Une vision de la traite négrière*, Paris, Unesco, coll. « Mémoires des peuples », 1998, 591 p.
- Diop, Cheikh Anta, *Nations nègres et cultures : De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, [1954], Paris, Présence Africaine, 2003, 564 p.
- Diop, Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?*, [1967], Paris, Présence Africaine, 1993, 300 p.
- Dumont, René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, 286 p.
- Eboussi Boulaga, Fabien, *Les Conférences nationales en Afrique noire : Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, 229 p.
- Fauvelle-Aymar, François-xavier, Chrétien, Jean-Pierre et Perrot, Claude-Hélène, (dir.), *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre l'Egypte et l'Amérique*, Paris, Karthala, 2000, 402 p.

- Fernandez, Julian, « Variations sur la victime et la justice pénale internationale », *Amnis : Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, [En ligne], 2006, [Référence du 31 janvier 2007].
Disponible sur <<http://www.univ-brest.fr/amnis/documents/Fernandez2006.pdf>>.
- Ferro, Marc, *Les tabous de l'Histoire*, Paris, Nil éditions, 2002, 151 p.
- Ferro, Marc, (dir.), *Le Livre noir du colonialisme : XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, 843 p.
- Finkielkraut, Alain, *Le juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980, 215 p.
- Finkielkraut, Alain, *L'Avenir d'une négation*, Paris, Seuil, 1982, 180 p.
- Frau-Meigs, Divina, *Qui a détourné le 11septembre ? : Journalisme, information et démocratie aux États-Unis*, Bruxelles, Editions de Boeck Université, 2006, 288 p.
- Frère, Marie-Soleil (dir.), *Afrique centrale. Médias et conflits : Vecteurs de guerre ou acteurs de paix*, Bruxelles, GRIP, Editions Complexe, 2005, 320 p.
- Garapon, Antoine, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner : Pour une justice internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002, 348 p.
- Girard, René, *Je vois Satan tombé comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, 297 p.
- Goldhagen, Daniel, *Hitler's Willing Executioners : Ordinary Germans and the Holocaust*, 1996; *Les Bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, trad. Martin, Pierre, Paris, Seuil, 1997, 579 p.
- Guèye, Mbaye, (dir.), *Les sources orales de la traite négrière en Guinée et en Sénégal*, Paris, Unesco, 2003, 192 p.
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, [1925], Paris, Albin Michel, 1994, 404 p.
- Hassner, Pierre, « Vers l'état d'exception permanent ? », *Le Monde*, 23 juin 2003.
- Hassner, Pierre et Marchal, Roland, (dir.), *Guerres et sociétés : Etat et violence après la Guerre froide*, Paris, CERI / Karthala, coll. « Recherches internationales », 2003, 615 p.
- Hazan, Pierre, *La justice face à la guerre : De Nuremberg à La Haye*, Paris, Stock, 2000, 285 p.
- Hazan, Pierre, *Juger la guerre, juger l'histoire*, Paris, PUF, 2007, 270 p.
- Howard-Hassmann, Rhoda E., "Reparation to Africa and the Group of Eminent Persons", *Cahiers d'études africaines : Réparations, restitutions, réconciliations. Entre Afriques, Europe et Amériques*, 173-174, 2004, p. 81-87.
- Husson, Edouard, *Une culpabilité ordinaire? Hitler, les Allemands et la Shoah*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1997, 198 p.
- Iounet, Valérie, *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Seuil, 2000, 691 p.
- Jankélévitch, Vladimir, *L'imprescriptible : Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, [1948], Paris, Seuil, 1986, 103 p.
- Imorou, Abdoulaye, « Mémoires des esclavages : penser avec le monde », *Acta Fabula*, Mai-Juin 2007 (Volume 8, numéro 3).
URL : <http://www.fabula.org/revue/document3392.php>.
- Kimonyo, Jean-Paul, Twagiramungu, Noël et Kayumba, Christopher, *Supporting the Post-Genocide Transition in Rwanda: The role of the international Community*, Netherlands Institute of International Relational "Clingendael", [En ligne], December 2004, [Référence du 23 septembre 2007]. Disponible sur http://www.clingendael.nl/publications/2004/20041200_cru_working_paper_32.pdf.
- Kimonyo, Jean-Paul, *Rwanda : Un Génocide populaire*, Paris, Karthala, 2008, 535 p.
- Kritz, Neil J., (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, [3 volumes], United States Institute of Peace Press, Washington, 1995.

- Kwenzi-Mikala, Jérôme Tangu, (dir.), *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage en Afrique centrale*, Paris, Unesco, 2003, 109 p.
- Lefranc, Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2002, 363 p.
- Lelièvre, Henry, *Demain l'Afrique, le cauchemar ou l'espoir ?*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998, 233 p.
- Leiris, Michel, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1988, 151 p.
- Mandani, Mahmood, *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 380 p.
- Mandé, Issiaka et Stefanson, Blandine, (eds.), *Les historiens africains et la mondialisation : Actes du 3e Congrès international des Historiens africains* (Bamako, 2001), Paris, Karthala, Bamako, Ashima, 2005, 400 p.
- Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950, 227 p.
- Marseille, Jacques, *Empire colonial et capitalisme français : Histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel, 2005, 638 p.
- Martinkus-Zemp, Ada, *Le Blanc et le Noir : Essai de description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre deux guerres*, Paris, A-G Nizet, 1975, 229 p.
- Mbembe, Achille, « A propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n°77, mars 2000, p16-43.
- Mbembe, Achille, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines : Réparations, restitutions, réconciliations. Entre Afriques, Europe et Amériques*, 173-174, 2004, p. 151-192.
- Niane, Djibril Tamsir, (dir.), *Tradition orale et archives de la traite négrière*, Paris, Unesco, 2001, 151 p.
- Novick, Peter, *The Holocaust in American Life*, 1999; *L'Holocauste dans la vie américaine*, trad. Dauzat, Pierre-Emmanuel, Paris, Gallimard, 2001, 434 p.
- Pouligny, Béatrice, *Ils nous avaient promis la paix : Opérations de l'ONU et populations locales*, Paris, Presses de la fondation nationales de Sciences Politiques, 2004, 356 p.
- Rodella, Aude-Sophie, « L'expérience hybride de la Sierra Leone. De la Cour spéciale à la commission Vérité et Réconciliation et au-delà », *Politique africaine*, n° 92, décembre 2003, p. 56-75.
- Rousso, Henry, *Le syndrome de Vichy : de 1944 à nos jours*, [1987], Paris, Seuil, 1990, 414 p.
- Rousso, Henry, *La hantise du passé*, Paris, Les éditions Textuel, 1998, 143 p.
- Samarbakhsh-Liberge, Lydia, « Identité, pardon et réconciliation nationale dans cinq œuvres romanesques sud-africaines "postapartheid" », colloque annuel de l'Institut du patrimoine culturel, mai 2007 à Trois-Rivières.
- Samb, Djibril, (ed.), *Gorée et l'esclavage : Actes du séminaire sur « Gorée dans la traite atlantique : mythe et réalité »* (Gorée, 7-8 avril 1997), Dakar, IFAN Ch. A. Diop, coll. « Initiatives et études africaines », 1997, 238 p.
- Sarrasin, Bruno, *Ajustement structurel et lutte contre la pauvreté en Afrique : La Banque mondiale face à la critique*, Paris, L'Harmattan, 1999, 114 p.
- Schwartzberg, Roger-Gérard, *L'Etat spectacle*, Paris, Flammarion, 1977, 318 p.
- Schwartzberg, Roger-Gérard, *L'Etat spectacle 2: Politique, casting et médias*, Paris, Plon, 2009, 387 p.
- Semelin, Jacques, *Purifier et détruire : Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2005, 485 p.

- Semelin, Jacques, Andrieu Claire, Gensburger, Sarah, (dir.), *La résistance aux génocides : De la pluralité des actes de sauvetage*, Paris, Presses de la Fondation nationale de Sciences Politiques, 2008, 552 p.
- Simpson, Alaba, *Tradition orale liée à la traite négrière et à l’esclavage au Nigéria, au Ghana et au Bénin*, Paris, Unesco, 2004.
- Terestchenko, Michel, *Un si fragile vernis d’humanité : Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte/M.A.U.S.S, coll. « Recherches », 2005, 302 p.
- Ternon, Yves, *Du négationnisme : Mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 155 p.
- Todorov, Tzvedan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, 60 p.
- Toumson, Roger, *Mythologie du métissage*, Paris, PUF, 1998, 267 p.
- Tzitzis, Stamatios, (dir.), *La mémoire, entre silence et oubli*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l’Université de Laval, 2006, 544 p.
- Vidal, Claudine, « Les commémorations du génocide au Rwanda », *Les Temps modernes*, n° 613, mars-avril-mai 2001, p 1-46.
- Vidal, Claudine, « La politique de la France au Rwanda de 1990 à 1994. Les nouveaux publicistes de l’histoire conspirationniste », *Les Temps Modernes*, n° 642, janvier- février, 2007, p. 117-143.
- Vulpian, Laure de, *Rwanda, un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, Paris, Editions Complexe, 2004, 302 p.
- Walker, Clarence, *We Can't Go Home Again. An Argument about Afrocentrism*, Oxford University Press, 2001; *L'impossible retour : à propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004, 224 p.
- Weil, Patrick, Dufoix, Stéphane, (dir.), *L’esclavage, la colonisation et après : France, Etats-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF, 2005, 627 p.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zakhor : Histoire juive et mémoire juive*, trad. Vigne, Eric, Paris, La Découverte, 1984, 165 p.
- Zappalà, Salvatore, *La justice pénale internationale*, Paris, Montchrestein, coll. « clefs politiques », 2007, 154 p.
- Zorbas, Eugenia, “Reconciliation in post-Genocide Rwanda”, p. 41, *African Journal of Legal Studies*, [En ligne], n°1, 2004, [Référence du 23 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.africalawinstitute.org/ajls/vol1/no1/zorbas.pdf>.

VI) ESSAIS

- Agbobli, Atsutsé Kokouvi, *Le Monde et le destin des Africains : Les enjeux mondiaux de puissance*, Paris, L'Harmattan, 2002, 219 p.
- Angrand, Jean-Luc, *Célestes ou le temps des signares*, Paris, Editions Anne Pépin, 2006, 287 p.
- Asante, Molefi Kete, *Afrocentricity*, Trenton, Africa World Press, 1988; *Afrocentricité*, trad. Mazama, Ama, Paris, Editions Menaibuc, 2003, 222 p.
- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël, *In Praise of Creoleness ; Eloge de la créolité*, trad. Taleb-Khyar, Bouya, Mohamed, [Edition bilingue], Paris, Gallimard, 1993, 127 p.
- Braeckman, Colette, *Les nouveaux prédateurs : Politique des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 2003, 309 p.

- Bruckner, Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, 1983, 309 p.
- Bwenba-Bong, *Quand l'Afrique était l'or noire de l'Europe. L'Afrique : actrice ou victime de la « traite des Noirs »*, Paris, Editions Menaibuc, 2005, 242 p.
- Coret, Laure et Verschave, François-Xavier (dir.), *L'horreur qui nous prend au visage : L'Etat français et le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala, février 2005, 587 p.
- Cruvellier, Thierry, *Le tribunal des vaincus : Un Nuremberg pour le Rwanda ?*, Calmann-Lévy, 2006, 269 p.
- Dadié, Bernard, *L'Etat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, 334 p.
- Dallaire, Roméo, *J'ai serré la main du diable*, Outremont (Québec), Edition Libre Expression, 2003, 684 p.
- Debré, Bernard et Vergès, Jacques, *De la mauvaise conscience en général et de l'Afrique en particulier*, Paris, Editions Jean Claude Lattès, 2003, 194 p.
- Debré, Bernard, *Le Retour du Mwami : La vraie histoire des génocides rwandais*, Paris, Editions Ramsay, 1998, 258 p.
- Derrida, Jacques, «Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre 1999, p. 10-17 ; entretien avec Michel Wieviorka.
- Des Forges, Alison, *Leave None to Tell the Story : Genocide in Rwanda*, NY, Human Rights Watch, 1999 ; *Aucun témoin ne doit survivre*, Paris, Karthala, 1999, 931 p.
- Diop, Boubacar Boris, Tobner, Odile et Verschave, François-Xavier, *Négrophobie*, Paris, Les Arènes, 2005, 201 p.
- Etilé, René Louis, *Etude sur une civilisation Négro-Africaine, l'Egypte Antique : Mystification sur les tombeaux des Rois*, Paris, Editions Menaibuc, 2003, 180 p.
- Fackenheim, Emil Ludwig, Popkin, Richard, Steiner Georges, Wiesel, Elie, « Jewish Values in the Post-Holocaust Future: Symposium », *Judaïsm*, vol. XVI, n°3, été 1967, p. 266-299.
- Faes, Géraldine et Smith, Stephen, *Noir et Français !*, Paris, Editions du Panama, 2006, 445 p.
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, [1952], Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1968, 237 p.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1963, 243 p.
- Fottorino, Eric, Guillemin, Christophe et Orsena, Erik, *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1992, 347 p.
- Gouteux, Jean-Paul, *La nuit rwandaise. L'implication française dans le dernier génocide du siècle*, Paris, L'Esprit Frappeur, 2002, 531 p.
- Hartmann, Florence, *Paix et châtiments : Les guerres secrètes de la politique et de la justice internationales*, Paris, Flammarion, 2007, 276 p.
- Hooper, Edward, *The River : A journey back to the source of the VIH and AIDS*, London, Penguin, 2000, 1070 p.
- Samuel Huntington, *Who are we ? : The Challenges to America's National Identity; Qui sommes nous ? : Identité nationale et choc des cultures*, trad. Hochstet, Barbara, Paris, Odile Jacob, 2004., 397 p.
- Kabou, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991, 208 p.
- Kadi Oumani, Moustapha, *Un tabou brisé : L'esclavage en Afrique, cas du Niger*, Paris, L'Harmattan, 2005, 279 p.
- Kelman, Gaston, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo Editions, 2003, 182 p.

- Ki-Zerbo, Joseph, *A quand l’Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, La Tour d’Aigues, Editions de l’Aube, 2003, 202 p.
- Kokouvi Agbobli, Atsutsé, *Le Monde et le destin des Africains. Les enjeux mondiaux de puissance*, Paris, L’Harmattan, 2002, 219 p.
- La Brosse, Renaud de, *Les médias de la haine*, Paris, La découverte, coll. « Essais », 1995, 163 p.
- Lopes, Henri, *Ma Grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2003, 112 p.
- Lugan, Bernard, *Afrique : de la colonisation philanthropique à la recolonisation humanitaire*, Paris, Christian de Bartillet, 1995, 390 p.
- Lugan, Bernard, *Ces Français qui ont fait l’Afrique du Sud*, Paris, Editions Bartillat, 1996, 430 p.
- Lugan, Bernard, *Rwanda, le génocide, l’Eglise et la démocratie*, Monaco, Editions du Rocher, 2004, 234 p.
- Lugan, Bernard, *François Mitterand, l’armée française et le Rwanda*, Monaco, Editions du Rocher, 2005, 288 p.
- Lugan, Bernard, *Rwanda : contre enquête sur le génocide*, Toulouse, Privat, 2007, 329 p.
- Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelles, 1998, 210 p.
- Mercier, Anne-Sophie, *La vérité sur Dieudonné*, Paris, Plon, 2005, 195 p.
- Obenga, Théophile, *Le sens de la lutte contre l’africanisme eurocentriste*, Paris, l’Harmattan, Gif-sur-Yvette, Khepera, 2001, 123 p.
- Omotunde, Jean-Philippe, *L’origine négro-africaine du savoir grec, Volume 1*, Paris, Editions Menaibuc, 2000, 117 p.
- Omotunde, Jean-Philippe, *Les racines africaines de la civilisation européenne, Volume 2*, Paris, Editions Menaibuc, 2002, 262 p.
- Omotunde, Jean-Philippe, *La Traite négrière européenne : vérité et mensonges, Volume 3*, Paris, Editions Menaibuc, 2004.
- Péan, Pierre, *Noires fureurs, blancs menteurs, Rwanda 1990-1994*, Paris, Mille et une nuits, 2005, 544 p.
- Péan, Pierre, *L’inconnu de l’Elysée*, Paris, Fayard, 2007, 516 p.
- Petré-Grenouilleau, Olivier, *Les Traités négrières : Essai d’histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, 468 p.
- Philpot, Robin, *Ca ne s’est pas passé comme ça à Kigali*, Paris, Editions Duboiris, 2004, 238 p.
- Plumelle-Urbe, Rosa Amelia, *La Férocité blanche: Des non-Blancs aux non-Aryens : génocides occultés de 1942 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2001, 334 p.
- Pradelle, Géraud de la, *Imprescriptible : L’implication française dans le génocide tutsi portée devant les tribunaux*, Paris, Les arènes, 2005, 187 p.
- Robert, Anne-Cécile, *L’Afrique au secours de l’Occident*, Paris, Les Editions de l’Atelier, Les Editions Ouvrières, 2006, 207 p.
- Ruzibiza, Abdul Joshua, *Rwanda : L’histoire secrète*, Editions du Panama, 2005 ; préface de Claudine Vidal, postface d’André Guichoua, 494 p.
- Saint Exupéry, Patrick de, *L’inavouable : La France au Rwanda*, Paris, Les arènes, 2004, 287 p.
- Sichrovsky, Peter, *Wir wissen nicht was morgen wird, wir wissen wohl was gestern war Schuldig geboren ; Naître coupable, naître victime*, trad. Brossat, Alain et Schuffels, Klaus, Paris, Seuil, 1991, 315 p.
- Soyinka, Wole, *Climate of Fear*, Londres, Profile Books, 2004; *Climat de peur*, trad. Galle, Etienne, Paris, Actes Sud, 2005, 147 p.

- Strauss, Scott, « How Many Perpetrators Were There in the Rwandan Genocide ? An Estimate », *Journal of Genocide Research*, vol. 6 (1), mars 2004.
- Todd, Emmanuel, *Le destin des immigrés : assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, 1994, 470 p.
- Tutu, Desmond, *No future Without Forgiveness*, 1999 ; *Il n'y a pas d'avenir sans pardon : Comment se réconcilier après l'apartheid ?*, trad. Deschamps, Josianne et Alain, Paris, Albin Michel, 2000, 283 p.
- Verschave, François-Xavier, *La Françafrique : Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1998, 379 p.
- Verschave, François-Xavier, *Noir silence : Qui arrêtera la Françafrique ?*, Paris, Les Arènes, 2000, 596 p.
- Ziegler, Jean, *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard, 2002, 369 p.

VII) REVUES, ARTICLES DE JOURNAUX, RAPPORTS, DISCOURS...

- *Africultures : Ecrire l'esclavage*, n° 11, 1998.
- *Africultures : Esclavage : enjeux d'hier et d'aujourd'hui*, n° 67, juillet 2006.
- *Africultures : Identité plurielle*, n° 72, janvier 2008.
- *Cahiers d'études africaines : Réparations, restitutions, réconciliations : Entre Afriques, Europe et Amériques*, n° 173-174.
- *Cahiers internationaux de sociologie : Georges Balandier. Lecture et relecture*, vol CX, Paris, PUF, 2001.
- *Le magazine littéraire : 2006 : l'année des francophonies : Défense et illustrations des langues françaises*, n° 451, mars 2006.
- *Les carnets du Lahic : Perte durable. Etude sur la notion de "patrimoine immatériel"*, n°1, décembre 2006.
- *Les temps modernes : Afrique du Sud, dix ans après*, n° 623, février-mars-avril 2003.
- *Politique africaine : justice et réconciliation, ambiguïtés et impensés*, n° 92, décembre 2003.
- *Politique africaine : passés coloniaux recomposés. Mémoires grises en Europe et en Afrique*, n° 102, juin 2006.
- *Politique africaine : Afrique du Sud. Au-delà de l'arc-en-ciel*, n° 103, octobre 2006.
- *Politique africaine : France-Afrique. Sortir du pacte colonial*, n° 105, mars 2007.
- *The 9/11 Commission report : final report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States ; 11 septembre : rapport de la commission d'enquête : rapport final de la commission nationale sur les attaques terroristes contre les Etats-Unis*, trad. Bégau, Josée, Clément, Alain, Foville, Bérénice de et al., Equateur, 2005, 501 p.
- Bush, Georges Walker, "Statement by the President in His Address to the Nation", [En ligne], September 11, 2001. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>>.
- Bush, Georges Walker, "Bush Comments on Plane Crashes", [En ligne], September 11, 2001. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/onpolitics/transcripts/bushtext2_091101.html>.
- Bush, Georges Walker, "President Remembers 9/11 Heroes at Medal of Valor Award Ceremony", [En ligne], September 9, 2005. [Référence du 22 septembre 2007].

Disponible sur

<<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/09/print/20050909-1.html>>.

- Bush, Georges Walker, “President's Address to the Nation”, [En ligne], September 11, 2006. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/09/20060911-3.html>>.
- Cypel, Sylvain, « La voix "très déviante" d'Alain Finkielkraut au quotidien "Haaretz" », *Le Monde*, 23 novembre 2005.
- Henriot, Jacques « Responsabilité », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20, Paris, 2008, p. 608-609.
- Kagame, Paul, “Address to the nation by H.E. PAUL KAGAME, on his inauguration as President of the Republic of Rwanda”, [En ligne], April 22, 2000. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.gov.rw/government/president/speeches/2000/speech_PRINT.html>.
- Kagame, Paul, “Genocide Commemoration Speech by H.E. PAUL KAGAME”, [En ligne], April 7, 2001. [Référence du 22 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.gov.rw/government/president/speeches/2001/04_07_01_speech_Genocide%20Commemoration_PRINT.html>.
- Kagame, Paul, “Remarks by His Excellency Paul Kagame at the 13 th commemoration of genocide of 1994”, [En ligne], april 7, 2007. [En ligne], [Référence du 23 septembre 2007]. Disponible sur <http://www.gov.rw/government/president/speeches/2007/07_04_07_murambi_genocide_english.html>.
- Lévy, Bernard-Henri, « Dieudonné, le fils de Le Pen », *Le Point*, 3 février 2005.
- Mishani, Dror et Smotriez, Aurelia, “What Sort of Frenchmen are they?”, *Haaretz*, 17 novembre 2005.
- Morawski, Jean, « Soixante ans après : Shoah : qui savait quoi, et à partir de quand ? », *L'Humanité*, 27 janvier 2005.
- Pétrequin, Gilles, « Le crime contre l'humanité : histoire d'une prise de conscience », *Le Monde juif*, n°151, mai-août 1994.
- Pierre, Philippe, Tunc, André, Vilar, Luc, Lévy, Michel, « Responsabilité (droit) », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20, Paris, 2008, p. 610-618.
- Rioux, Jean-Pierre, « Les négateurs des chambres à gaz », *Le Monde*, 22 septembre 1987, p. 1-9.
- Roux, Emmanuel de, « Le mythe de la maison des esclavages qui résiste à la réalité », *Le Monde*, 27 décembre 1996.
- Saint Exupéry, Patrick de, Lombroschini, Charles, « France-Rwanda : un génocide sans importance », *Le Figaro*, 12 janvier 1998, p. 4.
- Smith, Stephen, « Le récit de l'attentat du 6 avril 1994 par un ancien membre du *Network Commando* », *Le Monde*, 10 mars 1994.
- Vergès, Françoise (rapporteur général), *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions : Rapport à monsieur le Premier ministre*, Paris, La Découverte, 2005, 126 p.
- Zerrougui, Leila, Despouy, Leandro, Nowak, Manfred et al., “Economic, Social and Cultural Rights civil and political Rights : Situation of detainees at Guantánamo Bay”, [En ligne], February 15, 2006, [Référence du 23 septembre 2007]. [Rapport pour la Commission des droits de l'homme de l'ONU]. Disponible sur <http://medias.lemonde.fr/mmpub/edt/doc/20060216/742221_rapport_nationsunies_guantanamo.pdf>.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- Achebe, Chinua, 229, 230, 231
 Adotevi, Stanislas Spero, 88, 377
 Aduaka, Newton Ifeanyi, 311, 345
 Ahidjo, Ahmadou, 215
 Ambrosetti, David, 72, 73
 Amin Dada, Idi, 210, 215, 257
 Amoussou, Sylvestre, 241, 250
 Angrand, Jean-Luc, 184, 186, 187, 192, 193
 Appiah, Kwame Anthony, 14
 Arendt, Hannah, 12, 13, 15, 112, 114, 121, 123,
 124, 125, 126, 130, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 144, 151, 157, 252, 284,
 305, 356
 Asante, Molefi Kete, 77, 87
 Aw, Mansour, 189, 192
- Bâ, Amadou Hampaté, 218
 Balandier, Georges, 17, 19, 24, 70, 90, 91, 92,
 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 228, 229, 251,
 252
 Barry, Ismaël, 198
 Bayart, Jean-François, 203, 204, 218, 221, 251,
 253, 359
 Belhaddad, Souâd, 16, 268
 Benoist, Joseph Roger de, 183, 184, 186, 190,
 192, 193
 Bernal, Martin, 79
 Bernard, Jean-Jacques, 171
 Beti, Mongo, 9, 29
 Bizumungu, Pasteur, 261
 Bocoum, Hamady, 190, 191, 193
 Boni, Tanella, 333, 338
 Botha, Pieter W., 291
 Bribosia, Emmanuelle, 41
 Browning, Christopher, 120, 131, 132, 133,
 134, 138
 Bruckner, Pascal, 84
 Bush, George W., 18, 210, 262, 267, 300
- Camara, Abdoulaye, 183, 184, 186, 192, 193
 Camara, Laye, 9, 229
 Cartledge, Paul, 79
 Cedar, Joseph, 328
 Chabal, Patrick, 218, 219, 220, 221, 253, 306
 Champollion-Figeac, 78
 Chaumont, Jean-Michel, 170, 171, 172, 173,
 181
 Chevrier, Jacques, 27, 30, 31
 Chouin, Nicolas, 261, 265
 Chrétien, Jean-Pierre, 79, 80, 86, 87, 89, 180,
 181, 239
 Ciarcia, Gaetano, 204
 Cléro, Jean-Pierre, 163
 Coetzee, J.M., 318, 319, 331, 345, 346, 360
 Coluche (Michel Gérard Joseph Colucci), 135
 Coquio, Catherine, 271, 275, 276
 Coret, Laure, 9, 277
- Côté, Réjean, 321, 331, 344, 353
 Couffon, Claude, 51, 240
 Crépon, Marc, 58, 60
 Cruvellier, Thierry, 287
 Cypel, Sylvain, 176
- Dadié, Bernard, 30
 Dallaire, Roméo, 152, 153, 154
 Daloz, Jean-Pascal, 218, 219, 220, 221, 253,
 306
 De Klerk, Frederik Willem, 286, 288
 Debré, Bernard, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 94, 109
 Delas, Daniel, 280
 Delsol, Chantal, 167
 Derrida, Jacques, 14, 302, 370
 Des Forges, Alison, 146
 Despouy, Leandro, 274
 Diagne, Urban, 188
 Diène, Doudou, 199
 Dieudonné, M'bala M'bala, 174, 175, 177, 178,
 179, 180
 Diop, Boubacar Boris, 18, 81, 210, 238, 239,
 310
 Diop, Brahim, 189
 Diop, Cheikh Anta, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85,
 89
 Dostoïevski, Fedor, 128
 Dozon, Jean-Pierre, 340
 Dumont, René, 211
- Eastwood, Clint, 165
 Elkabach, Jean-Pierre, 176
 Ellis, Stephen, 221
 Etienne, Marc, 89
 Etilé, René Louis, 83
 Everett, Perceval, 29
- Faes, Géraldine, 174, 175, 178, 205
 Fall, Aminata Sow, 226, 227
 Fanon, Frantz, 31
 Faurisson, Robert, 63, 64, 66, 179
 Fauvelle-Aymar, François-xavier, 79, 80, 86,
 87, 89
 Fernandez, Julian, 291
 Ferro, Marc, 70
 Finkielkraut, Alain, 63, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 181
 Folman, Ari, 340
 Fonkoua, Romuald, 34
 Fottorino, Eric, 238, 240
 Frau-Meigs, Divina, 262, 264, 267
- Garapon, Antoine, 16, 284, 287, 292, 296, 297
 Gatore, Gilbert, 310, 311, 317, 318, 320, 321,
 323, 326, 333, 336, 348
 Genoud, Robert, 278
 Glissant, Edouard., 18, 23, 25, 32, 36, 37, 38,
 39, 40, 46, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 61,

- 105, 106, 107, 109, 169, 205, 206, 207, 240, 252
- Gnassingbé, Etienne Eyadema, 215
- Golan, Menahem, 326
- Goldhagen, Daniel, 119
- Gorög-Karady, Veronika, 31
- Goulon, Jean-François, 175
- Gouteux, Jean-Paul, 277
- Greengrass, Paul, 266
- Guèye, Mbaye, 195, 197, 198
- Guillemin, Christophe, 238
- Halbwachs, Maurice, 162
- Haroun, Mahamat Saleh, 17, 345, 350
- Hartmann, Florence, 290, 291, 293, 297, 298
- Hassner, Pierre, 274, 332
- Hatzfeld, Jean, 16, 17, 146, 147, 148, 149, 151, 300, 301, 302, 305
- Hayner, Priscilla, 257
- Hazan, Pierre, 16, 257, 284, 290, 295, 297, 300, 303, 304
- Hazen, David, 270
- Hibou, Béatrice, 221
- Hitler, Adolf, 14, 117, 119, 120, 127, 137
- Hooper, Edward, 41, 383
- Houphouët-Boigny, Félix, 215
- Hugo, Victor, 4, 33, 243
- Huntington, Samuel, 23, 25, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 109
- Husson, Edouard, 120, 121
- Ignatieff, Michael, 153, 154
- Imorou, Abdoulaye, 207
- Iounet, Valérie, 63
- Jacquemard, Simone, 29
- Jankélévitch, Vladimir, 14
- Jaspers, Karl, 11, 17, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 144, 150, 157, 158, 252
- Jean Copans, 94, 98, 99
- Juminer, Bertène, 241, 247, 248, 249, 250
- Kabou, Axelle, 210, 211
- Kadi Oumani, Moustapha, 199, 200
- Kagame, Paul, 263, 269, 277, 278
- Kahn, Jean-François, 178, 179
- Karadzic, Radovan, 290, 293
- Kayumba, Christopher, 273
- Kimonyo, Jean-Paul, 273
- Ki-Zerbo, Joseph, 70, 202, 235
- Kokouvi Agbobli, Atsutsé, 41
- Konaté, Moussa, 223
- Kotcheff, Ted, 326
- Kourouma, Ahmadou, 16, 120, 121, 215, 218, 220, 223, 224, 311, 312, 313, 320, 326, 334
- Kritz, Neil J., 257
- Kwenzi-Mikala, Jérôme Tangu, 195, 199
- Labou Tansi, Sony, 16, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217
- Leiris, Michel, 33
- Leshem, Ron, 328, 329
- Lévy, Bernard-Henri, 10, 11, 12, 179, 184, 233, 284, 287
- Littell, Jonathan, 335
- Lopes, Henri, 35, 211, 338
- Lugan, Bernard, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 94, 109, 179, 239, 287, 364
- Maalouf, Amin, 35, 36
- Mabanckou, Alain, 29, 222, 224, 225, 333, 334, 335, 350
- Mandani, Mahmood, 270
- Mandé, Issiaka, 201
- Mandela, Winnie, 288, 294
- Mann, Susan, 319, 336, 337
- Mannoni, Octave, 91, 93
- Marchal, Roland, 332
- Marseille, Jacques, 68
- Martinkus-Zemp, Ada, 27, 28
- Mauny, René, 184
- Mbeki, Thabo, 234, 286
- Mbembe, Achille, 17, 201, 203, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 238, 251, 253, 314
- Mda, Zakes, 17, 319, 351, 352, 354
- Mercier, Anne-Sophie, 175, 178
- Mesquida, Evelyn, 160
- Miano, Léonora, 3, 15, 17, 308, 313, 314, 321, 322, 323, 327, 333, 339, 341, 342, 354, 355, 358, 359, 370
- Midant-Reynes, Béatrix, 80
- Milosevic, Slobodan, 288, 290, 291, 292, 293
- Mishani, Dror, 175, 178
- Mladic, Ratko, 290
- Mobutu, 215
- Molière, 228
- Mongo-Mboussa, Boniface, 9, 340
- Moura, Jean Marc, 27
- Mouralis, Bernard, 4, 9, 26, 27, 28, 32, 34, 97, 229, 232, 240, 246
- Mouttapa, Jean, 270, 280, 282
- Mujawayo, Esther, 16, 17, 268, 271, 282, 283, 301
- N'Diaye, Joseph, 183, 184, 186
- Nacro, Fanta Regina, 17, 345, 350
- Ndiaye, Marie, 211, 241, 243, 244, 245, 246
- Ndwaniye, Joseph, 310, 330
- Niane, Djibril Tamsir, 195, 196, 198, 202
- Noël, Lise, 172
- Nolte, Ernst, 172
- Novick, Peter, 65, 143
- Nowak, Manfred, 274
- Obenga, Théophile, 80, 85, 87, 239
- Omotunde, Jean-Philippe, 77, 82, 83

Orsena, Erik, 238

Paronnaud, Vincent, 312

Péan, Pierre, 9, 277, 278

Peck, Raoul, 345

Perrault, Charles, 243

Perrot, Claude-Hélène, 79, 80, 86, 87, 89

Pétré-Grenouilleau, Olivier, 83

Pétrequin, Gilles, 181

Philpot, Robin, 321

Plumelle-Urbe, Rosa Amelia, 83

Pradel, Jean, 160

Pradelle, Géraud de la, 277

Rea, Andrea, 41

Ricoeur, Paul, 3, 161, 162, 163, 165, 280

Rioux, Jean-Pierre, 63

Robert, Anne-Cécile, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 251

Rodella, Aude-Sophie, 286

Rouanet, Betty, 28, 29

Roucaute, Yves, 161, 162, 164, 165

Rouso, Henry, 63, 64

Roux, Emmanuel de, 183, 184, 187, 188

Ruzibiza, Abdul Joshua, 277

Saada, Emmanuelle, 94

Saint Exupéry, Patrick de, 153

Samarbakhsh-Liberge, Lydia, 346

Samb, Djibril, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 202

Sansal, Boualem, 17, 308, 315, 316, 317, 324, 325, 334, 347, 358

Sartre, Jean-Paul, 26, 27

Satrapa, Marjane, 312

Schwartzberg, Roger-Gérard, 233

Sembène, Ousmane, 242, 243, 244, 245, 246

Semelin, Jacques, 146, 150, 299

Semoun, Elie, 177

Semprun, Jorge, 161, 280

Senghor, Léopold Sédar, 26, 34, 82

Shelley, Mary, 127

Shipler, David, 143

Sichrovsky, Peter, 126

Simpson, Alaba, 195, 198

Simpson, Graeme, 306

Smith, Stephen, 18, 81, 174, 175, 178, 184, 187, 205, 210, 211, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 277

Smotriez, Aurelia, 175, 178

Soyinka, Wole, 88, 156

Spiegelman, Art, 17, 280, 281, 282, 283

Stassen, Jean-Philippe, 17, 281

Stefanson, Blandine, 201

Stevenson, Robert Louis, 127

Strauss, Scott, 150

Tadjo, Véronique, 310, 330, 331

Terestchenko, Michel, 128, 129, 252, 382

Ternon, Yves, 63, 65, 66, 67

Tévenian, Pierre, 177

Thioub, Ibrahima, 190, 191, 193, 201, 202

Tobner, Odile, 18, 81, 210, 238, 239

Todorov, Tzvedan, 161, 164, 166, 180, 307

Touré, Aboubacar, 195

Trumpeldor, Joseph, 328

Tshabalala-Msimang, Mantombazana (Manto), 234

Tutu, Desmond, 284, 286, 287, 291, 294, 295, 296, 304, 305

Twagiramungu, Noël, 273

Tzitzis, Stamatios, 160, 161, 163, 167

Van Binsbergen, Win, 80

Van Heerden, Etienne, 327, 337, 344

Veil, Simone, 170

Vergès, Jacques, 71, 72

Verschave, François-Xavier, 18, 70, 81, 210, 238, 239, 277

Vidal, Claudine, 261, 269, 270, 277, 278

Vignondé, Jean-Norbert, 199

Vulpian, Laure de, 154, 286

Waberi, Abdourahman, 156, 211, 241, 247, 248, 249, 280, 310, 319

Walker, Clarence, 87

Wieviorka, Michel, 14, 302

Wirth, Louis, 91

Yerushalmi, Yosef Hayim, 167

Zappalà, Salvatore, 269, 290, 291, 293

Zerrougui, Leila, 274

Zorbas, Eugenia, 269, 270

Imprim' Service



IMPRIM' SERVICE
90, rue de Mirande
21000 DIJON
Tél & Fax: 80 65 30 74