Face à l'irréparable : le problème de la réconciliation dans la littérature post-génocide

Aline Lebel

▶ **To cite this version:**

Aline Lebel. Face à l'irréparable : le problème de la réconciliation dans la littérature post-génocide : Sur La stratégie des antilopes de Jean Hatzfeld. Revue Critique de Fixxion Française Contemporaine, 2023, 26, 10.4000/fixxion.10919 . hal-04393475

HAL Id: hal-04393475
https://hal.science/hal-04393475

Submitted on 14 Jan 2024

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.

Revue critique de fixxion française contemporaine

26 | 2023
Littérature du procès, procès de la littérature

Face à l'irréparable : le problème de la réconciliation dans la littérature post-génocide

Sur La stratégie des antilopes de Jean Hatzfeld

Aline Lebel

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/fixxion/10919
DOI : 10.4000/fixxion.10919
ISSN : 2295-9106

Éditeur
Ghent University

Référence électronique
Aline Lebel, « Face à l'irréparable : le problème de la réconciliation dans la littérature post-génocide », *Revue critique de fixxion française contemporaine* [En ligne], 26 | 2023, mis en ligne le 15 juin 2023, consulté le 16 juin 2023. URL : http://journals.openedition.org/fixxion/10919 ; DOI : https://doi.org/10.4000/fixxion.10919

Ce document a été généré automatiquement le 16 juin 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Face à l'irréparable : le problème de la réconciliation dans la littérature post-génocide

Sur La stratégie des antilopes de Jean Hatzfeld

Aline Lebel

1 "Encore des questions ?" C'est sur ces mots que s'ouvre *La stratégie des antilopes* (2007)[1], le troisième recueil de récits consacré par le journaliste Jean Hatzfeld au génocide rwandais, après *Dans le nu de la vie* (2000) et *Une saison de machettes* (2003), qui présentent respectivement les témoignages des rescapés et des tueurs du génocide. Si l'objet de l'enquête reste le même – l'extermination, entre le 7 avril et mi-juillet 1994, d'un million de Tutsis aux mains de miliciens et de voisins hutus – la modalité interrogative souligne d'emblée le caractère ambivalent, voire intempestif, de ce nouvel ouvrage. Le témoignage de Claudine, l'une des rescapées, éclaire les motifs de ce malaise :

> À vos questions, les réponses de la vraie Claudine, vous ne les entendrez jamais, parce que j'ai un peu perdu l'amour de moi. J'ai connu la souillure de l'animal, j'ai croisé la férocité de la hyène et pire encore, car les animaux ne sont jamais si méchants. J'ai été appelée d'un nom d'insecte, comme vous le savez. J'ai été forcée par un être sauvage. J'ai été emportée là-bas d'où l'on ne peut rien raconter. Mais le pire marche devant moi. Mon cœur va toujours croiser le soupçon, lui sait bien désormais que le destin peut ne pas tenir ses simples promesses. (*SDA* : 11)

2 Là où *Dans le nu de la vie* et *Une saison de machettes* exploraient la mémoire de l'événement lui-même, le troisième volet du triptyque[2] s'interroge donc sur l'après du génocide, et sur les possibilités de se reconstruire – individuellement et collectivement – dans le sillage de cette catastrophe. Ce changement de focale se traduit par l'émergence de nouveaux problèmes auxquels doit se confronter l'écriture. Sur le plan éthique et philosophique, ils touchent à la délicate question du pardon, de la réconciliation, et plus généralement de la réparation : à ses conditions de possibilité, ses modalités, et sa légitimité face au caractère extrême de la violence génocidaire. Mais cette réflexion se double dans le texte de Jean Hatzfeld d'un enjeu politique,

puisqu'elle est mise en œuvre à partir d'une enquête qui porte sur la politique de réconciliation menée par l'État rwandais, au sein des juridictions *gaçaça* créées en 2001. Opérant à une échelle locale, ces dernières représentent en effet une tentative inédite de justice transitionnelle visant à concilier l'exigence de justice portée par les survivants et la nécessité de refaire société après un génocide dont la spécificité est d'avoir transformé en victimes et bourreaux des voisins proches, voire parfois les membres d'une même famille[3].

3 Pour mener à bien ce projet, l'ancien reporter de guerre adopte la même méthode que dans ses livres précédents, situés au croisement de la littérature de témoignage, du journalisme de reportage et de l'enquête philosophique. Conçus comme des *livres de voix*, ceux-ci reposent sur la mise par écrit, le montage et l'orchestration de récits recueillis au cours de ses divers voyages au Rwanda, où il a noué des relations durables avec ses interlocuteurs – victimes ou anciens tueurs –, qui font retour d'un livre à l'autre comme autant de "personnages" (*SDA* : 206) récurrents. Ce travail d'écriture entraîne un double mouvement d'effacement et d'exhibition critique des interventions auctoriales. D'un côté, les conditions de réalisation de l'ouvrage font l'objet d'un brouillage bien étudié par Frédérique Leichter Flack[4], et qui concerne les procédés de collecte (questions posées, rôle de l'interprète) et de réécriture (sélection des témoignages, des traductions, effets du passage de l'oral à l'écrit). D'un autre côté, les conditions de réalisation de l'enquête sont souvent commentées, ouvrant au sein même de l'œuvre un espace pour des débats qui se poursuivent au niveau de la réception.

4 Dans *La stratégie des antilopes*, ceux-ci portent notamment sur un choix d'écriture qui distingue l'ouvrage des deux précédents. Alors que ces derniers reposaient sur une stricte séparation des voix des rescapés (*Dans le nu de la vie*) et des bourreaux (*Une saison de machettes*), Hatzfeld semble ici parier sur le choc produit par leur confrontation pour explorer les enjeux esthétiques, moraux et politiques de la question de la réconciliation. Le dispositif textuel permet en effet de mesurer ce que l'expérience du génocide fait à l'idée même de justice, faisant apparaître la réparation comme un problème, voire un dilemme d'ordre politique, mais surtout moral (I). Reste à savoir comment l'œuvre elle-même tranche ce dilemme, et quelles formes et possibles limites caractérisent la justice qu'elle met en œuvre à l'égard des témoignages des rescapés (II).

I. Usages politiques et éthiques du choc moral

5 Pour le comprendre, revenons au texte même. Le chapitre qui m'intéresse, intitulé "Réconcilions-les" (*SDA* : 247-265), se situe à la fin de l'œuvre, et repose sur un dispositif narratif récurrent. Après avoir souligné le contraste entre la "réconciliation en marche" (*SDA* : 250) qui s'offre au regard naïf de l'étranger de passage, et le "malaise grandissant" (*SDA* : 251) que procure une connaissance plus intime du pays, le journaliste recueille les témoignages de plusieurs habitants des collines de Nyamata, survivants et anciens bourreaux. La question posée par le journaliste n'est pas explicitée, mais on en devine la teneur à l'orientation des discours, qui portent tous sur le problème de la réconciliation – comme politique située et concrète mise en œuvre par l'État rwandais, mais aussi comme principe d'ordre existentiel et philosophique, que chacun et chacune s'efforce de définir à partir de son expérience propre. Soucieux de ne pas confondre les points de vue des tueurs et de leurs victimes, Hatzfeld prend soin de systématiquement recontextualiser les témoignages. L'insertion d'une citation

exogène, tirée du troisième volet de la trilogie *Auschwitz et après* de Charlotte Delbo, permet de les répartir en deux groupes distincts : "Sortir de l'histoire / pour entrer dans la vie / essayez donc vous autres et vous verrez" (*SDA* : 257).

6 Comment interpréter les effets de ce dispositif ? Sur un plan affectif, la confrontation de la parole des tueurs et des rescapés génère un choc moral qui tient moins au contenu même des discours qu'au décalage émotionnel et tonal qu'ils mettent en évidence. Les propos des tueurs ne frappent ni par leur cynisme, ni par leur cruauté, ni même par leur aveuglement. L'auteur mentionne bien les dangers du négationnisme, évoque quelques figures de bourreaux impénitents, mais ses interlocuteurs mobilisent en général un registre émotionnel et moral relativement attendu, à rebours de l'image du monstre shakespearien s'enfonçant à dessein dans le crime, parce qu'il est allé si loin dans le sang que le retour n'en vaut plus la peine. Ainsi d'Ignace, qui reconnaît sans difficulté les souffrances endurées par les rescapés : "L'État a tenu son rôle pour empêcher les vengeances de gagner sur la réconciliation" affirme-t-il ainsi. Puis : "On ne peut les effacer complètement des esprits des rescapés. Je sais, je n'ai pas été pardonné par eux, mais par l'État. Les rescapés, même s'ils partagent, ils ne se sentent pas en sûreté aux côtés des tueurs, ils craignent de se voir encore bousculés" (*SDA* : 254).

7 C'est moins la sincérité et l'authenticité de ces propos que permet de mettre à l'épreuve le dispositif textuel, que le contraste entre leur neutralité affective – le calme apparent des anciens assassins, qui espèrent tirer du génocide une "leçon profitable" (*SDA* : 110) – ; et la détresse morale des victimes, que la catastrophe a laissées complètement démunies. Celle-ci ne se manifeste pas dans l'usage d'un pathos imprécatoire, mais dans un discours tout en retenue, dont l'auteur restitue les heurts et les hésitations. Nulle trace du travail de description par lequel l'auteur encadre parfois les voix de ses interlocuteurs, afin de souligner telle intonation ou tel geste, voire d'en proposer une interprétation : l'émotion naît au contraire du silence qui entoure les témoignages, et de l'effet de présence qu'il contribue à renforcer. "Oui, on subit la cohabitation, mais on essaie de se surpasser pour ne pas ajouter un fardeau sur la tête déjà lourde" (*SDA* : 257), souligne ainsi Marie-Louise, une rescapée, avant de reconnaître son impuissance :

> Réconciliation ? Je ne peux pas donner une définition précise du mot. La cohabitation est une forme de réconciliation quand même. Toutefois, la confiance est impensable à l'avenir. Parfois, je rencontre un inconnu, je regarde sa démarche, sa corpulence, j'observe les traits de son visage, et je me demande : Ce monsieur par exemple, avec quelle méchanceté aurait-il tué s'il s'était trouvé dans les marais ? (*SDA* : 257)

8 Le choc affectif et moral suscité par ces propos a bien sûr une portée politique. Comme l'a bien montré Mathilde Zbaeren[5], la plupart des rescapés interrogés par Jean Hatzfeld semblent assez critiques vis-à-vis des effets de la politique de réconciliation menée par l'État rwandais : Berthe, l'une des femmes interrogées par le journaliste, va jusqu'à parler d'une "politique de justice" plutôt que d'une "justice humaine" (*SDA* : 161). Le texte dénonce ainsi la possible instrumentalisation judiciaire de l'idéologie de la résilience au profit d'un déni de la souffrance des victimes, permettant au système politique de se dédouaner de ses responsabilités à leur égard. Au risque peut-être de négliger les avancées effectives de la pratique judiciaire, et d'achever de discréditer aux yeux des lecteurs français une entreprise dont l'historienne Hélène Dumas a pourtant bien souligné le caractère novateur, puisque tout l'enjeu des juridictions *gaçaça* fut

justement d'inventer une réponse judiciaire adaptée à la spécificité des crimes commis au Rwanda, en impliquant activement les victimes[6]. Disqualifier ces institutions n'est d'ailleurs pas l'intention revendiquée par les témoins, qui s'accordent la plupart du temps pour reconnaître la réconciliation comme une nécessité imposée par l'avenir du pays et des générations ultérieures, indépendamment de la détresse individuelle qu'elle est susceptible de générer. Elle n'est peut-être pas, à vrai dire, l'objectif principal de Hatzfeld lui-même. Évoquant le trouble ressenti lors de certaines séances de procès, il s'empresse ainsi de le modaliser, en rappelant les effets du décalage culturel : "parfois l'arrogance des juges surprend l'étranger, les moqueries de l'auditoire face aux crises de folie de personnes âgées ou à la confusion de jeunes femmes le désarçonnent" (*SDA* : 157).

9 C'est que même si les effets du montage et les réflexions du journaliste peuvent conduire – de façon sans doute abusive – à présenter les *gaçaça* comme des "farces cruelles" (*SDA* : 157) ou à souligner l'écart entre leurs objectifs théoriques ("la disparition de l'impunité, la réconciliation nationale et la participation collective des Rwandais à l'effort de justice", (*SDA* : 155)) et leur mise en pratique parfois décevante, l'enjeu n'est pas tant d'ordre politique que moral. À ce titre, le texte se conçoit sans doute moins comme une scène de procès alternative, où la littérature jugerait la justice, qu'il ne s'appuie sur le cas des juridictions *gaçaça* pour soulever une question philosophique et historique plus générale, qui touche à ce que le génocide fait à l'idée de justice et au désir de rétribution qui la sous-tend. Les références à la Shoah et au nazisme, que l'on retrouve dans les autres livres de Hatzfeld, mais plus spécifiquement ici au troisième volume de la trilogie de Charlotte Delbo, *Mesure de nos jours*[7], assurent cette montée en généralité en convoquant explicitement ou implicitement des références historiques (le procès de Nuremberg, la condition des survivants après la Shoah) plus familières aux lecteurs occidentaux. La formule de l'une des rescapées, Berthe, souligne bien la portée morale du problème : "la justice ne trouve pas sa place après un génocide, parce qu'il dépasse l'intelligence humaine" (*SDA* : 161).

10 Sur ce point, l'argumentation repose notamment sur une comparaison implicite entre la perspective judiciaire et la perspective religieuse, comme autre lieu de mise en œuvre d'une réflexion sur la justice. Dans le chapitre "Dieu n'a jamais quitté" (*SDA* : 215-231), Hatzfeld analyse ainsi l'effet du génocide sur l'expérience religieuse des rescapés. Là encore, le dispositif a une portée politique : rappeler l'inertie de l'Église catholique pendant les massacres, le départ précipité des prêtres et des missionnaires occidentaux, la collaboration active de certains ecclésiastiques hutus et les conséquences au long terme de la catastrophe sur la vie religieuse et sociale du pays (prolifération des sectes, incapacité des Églises à reconstituer le lien social...). Mais il rend surtout perceptible ce que l'expérience de la violence génocidaire a fait à l'idée même de rétribution et de rédemption, centrales dans la théologie chrétienne. Quoique plusieurs rescapés affirment être encore chrétiens, il n'en ressort pas moins qu'une certaine façon de vivre sa foi semble devenue impossible, voire indécente à leurs yeux : celle qui suppose de s'abandonner à la Justice transcendante d'un Père tout-puissant qui punirait les méchants et récompenserait les innocents et les justes, alors que, comme le rappelle Angélique, "plus on voyait de cadavres dans les roseaux, moins on croyait Dieu existant, surtout qu'on avait trop insisté pour qu'il tende la main" (*SDA* : 222). À cet égard le témoignage le plus bouleversant est peut-être celui de Boniface, rescapé devenu prêtre après le génocide, qui affiche son désarroi alors même

qu'il s'efforce de justifier son choix : "Si moi je ne crois pas que Dieu finit par se sauver en toute situation, je me suis sauvé pour rien" (*SDA* : 230).

11 À travers la remise en cause du discours réparateur porté par l'institution religieuse comme par l'institution judiciaire, c'est donc bien l'idée même de justice qui est éprouvée. En restituant le point de vue des rescapés sur ces questions, Hatzfeld fait émerger le dilemme que constitue pour eux la question de la réconciliation après le génocide : le double échec de la vengeance comme du pardon à réparer la violence ; et l'impossibilité de vivre pleinement dans le passé ou dans le présent. Ce sentiment d'un irréparable, et les questionnements moraux qu'il véhicule, c'est dans les propos de Berthe qu'on en trouve encore la formulation la plus juste et la plus poignante :

> À quoi bon chercher des circonstances atténuantes à des gens qui ont coupé à la machette tous les jours, même le dimanche ? Que peut-on atténuer ? Le nombre de victimes ? La manière de couper ? Les rires des tueurs ? Rendre justice serait tuer les tueurs. Mais ça ressemblerait à un autre génocide, ce serait le chaos. Les tuer ou les punir d'une façon convenable : impossible ; leur pardonner : impensable. Être juste est inhumain.
>
> La justice ne trouve pas place après un génocide, parce qu'il dépasse l'intelligence humaine. Il faut accorder la priorité aux parcelles, aux récoltes, au pays, donc aussi aux tueurs et à leurs familles qui sont la force et le nombre. Que deviendrait un pays en friche, sans écoles, sans maisons en dur ? Ce n'est pas une justice humaine, c'est une politique de justice. On peut seulement regretter qu'ils ne montrent jamais ni regrets ni bon cœur. (*SDA* : 161)

12 En confrontant ce témoignage à celui des anciens bourreaux, le texte met le doigt sur ce qui résiste à toute tentative de réparation d'ordre collectif – politique et/ou judiciaire. C'est un anéantissement moral qu'a provoqué chez les victimes la confrontation au mal radical. Pour eux, les concepts mêmes de bien et de mal, de juste et d'injuste, voire de Dieu, semblent avoir perdu une partie de leur sens et de leur valeur, et cette perte semble sans remède – après tout, "la justice ne trouve pas place après un génocide". Les anciens tueurs, à l'inverse, ne semblent pas éprouver de difficultés à mobiliser ces concepts. Peu importe donc qu'ils soient sincères ou non lorsqu'ils performent au tribunal ou à l'église les rituels religieux et sociaux de la conversion subite, de la confession expiatoire, ou de la repentance. Ce que le texte permet de saisir, c'est la rupture irréversible qui sépare dorénavant les communautés affectives et morales, alors même que l'urgence politique exige de recréer une communauté politique au-delà des frontières raciales artificiellement construites pendant la période coloniale et renforcées par le génocide.

II. La question de la justice poétique : creuser le dilemme de la réparation

13 Le dispositif littéraire conçu par Hatzfeld permet donc de mesurer ce que l'expérience du génocide fait aux modèles moraux, voire religieux, ordinairement convoqués pour penser la justice. C'est dans cette perspective qu'on peut interpréter la critique des juridictions *gaçaça* et de la politique de l'État rwandais. Quoiqu'elle ait une dimension politique (dénoncer la potentielle instrumentalisation de l'idéologie de la réconciliation au prix d'une occultation des souffrances des victimes), celle-ci reste secondaire, l'auteur s'intéressant davantage aux perceptions divergentes de ces institutions qu'à la logique politique, culturelle et historique qui a conduit à leur création. C'est qu'il a

surtout à cœur de prévenir un danger d'ordre éthique : celui qui résulterait d'une résolution trop hâtive du problème de la réparation, au profit d'un soulagement moral qui apparaît comme une trahison des victimes, mortes comme rescapées.

14 Comment l'œuvre elle-même tranche-t-elle dès lors ce dilemme qu'elle a permis de faire surgir ? Quelle forme de justice met-elle en œuvre à l'égard des témoignages, et en quoi celle-ci se distingue-t-elle de celle des tribunaux ? La question touche aux formes et à la définition de la « justice poétique » déployée par le texte. Dans son sens traditionnel, le concept désigne la façon dont l'œuvre met en forme et répond au désir de rétribution animant (*a priori*) son lecteur. Au sens plus spécifique que lui donne la philosophe américaine Martha Nussbaum[8], il renvoie à sa capacité à exercer notre jugement pratique, en mettant nos concepts moraux à l'épreuve de situations particulières, concrètes. Dans *La stratégie des antilopes*, ces deux aspects sont liés au souci de faire advenir à partir de la voix des rescapés une vérité affective, singulière et subjective, dont l'émergence permet de laisser ouverte la béance creusée par la confrontation au mal radical. Ce sont les formes et les questions soulevées par ce modèle de réparation proprement littéraire que je voudrais à présent examiner.

1. Vérités affectives : usages littéraires et usages judiciaires du témoignage

15 En écho aux propos de Claudine, qui souligne qu'au fond "la justice ne se préoccupe pas des sentiments des rescapés" (*SDA* : 161), on peut d'abord souligner que la vérité visée par l'enquête littéraire semble moins d'ordre factuel que psychologique et affectif. C'est là un premier point de divergence avec la perspective judiciaire, qui a longtemps eu tendance[9] à se défier du témoignage des rescapés justement parce qu'il paraissait altéré par les émotions, la souffrance et le ressentiment. Pour Hatzfeld, il s'agit de créer un espace où puisse advenir une parole émue et émouvante, même si le projet se heurte à un certain nombre de difficultés. Comme le souligne en effet Innocent, l'un des survivants, "les rescapés souffrent de cette retenue", mais reconnaissent également que "s'ils ouvraient leur cœur et crachaient leurs sentiments, ce serait réconfortant, mais le chaos pour le pays" (*SDA* : 111). À cette réticence d'ordre politique et sociale s'ajoute une inquiétude plus intime : celle de décevoir ou de choquer ses proches, en racontant ce que l'on a dû faire pour survivre ou en affichant des réactions qui s'écartent du script attendu du deuil et de la résilience.

16 C'est par rapport à ce dilemme de la parole, récurrent dans toute la littérature de témoignage, que le projet de Hatzfeld trouve sa légitimité. Dans un chapitre particulièrement réflexif où il revient sur les objectifs et les effets de ses textes, l'auteur évoque la réaction des rescapés à la lecture de ses premiers recueils :

> tout le monde a reconnu avoir beaucoup appris sur le génocide à la lecture du livre, même les gens qui y ont participé, car ils ont lu et retrouvé dans leurs propres récits des idées ou des impressions formulées, qu'ils gardaient jusque-là implicites ou secrètes, souvent confuses, parce que trop douloureuses ou, croyaient-elles, inintelligibles, invraisemblables, suspectes pour autrui. (*SDA* : 208)

17 En l'état, rien ne permet bien sûr de vérifier la véracité de cette affirmation, mais elle éclaire du moins l'objectif revendiqué par l'écrivain. Celui-ci lui permet même de justifier la distance entre le contexte de la collecte des témoignages au Rwanda et le contexte de leur réception en France, qui a pourtant fait l'objet d'importantes

critiques[10]. À le croire, c'est l'absence de toute conséquence sur leur environnement proche qui inciterait les rescapés à partager leurs expériences, sans craindre de porter tort à ceux qui les entourent. Cette différence fondamentale entre la scène de la réception mondialisée de la littérature et la scène du procès, où les témoignages ont une fonction et un impact immédiats, est ce qui rend possible l'émergence d'une parole non normée par les attentes sociales. Hatzfeld dote celle-ci d'une valeur thérapeutique, à la source d'une forme de réparation dès lors proprement littéraire.

18 Sur un plan littéraire, celle-ci passe par la recherche d'une forme apte à retranscrire la variabilité des réactions affectives. Comme dans ses ouvrages précédents, Hatzfeld s'efforce de restituer les heurts et les hésitations de la parole orale ; et encadre parfois les témoignages de commentaires qui attirent l'attention du lecteur sur une inflexion de voix ou un geste signifiant. Il s'efforce par ailleurs de restituer la chronologie propre aux affects, dénuée de linéarité ou de cohérence absolue. La temporalité longue de l'enquête littéraire permet de rendre sensibles les transformations de l'attitude ou du discours, mais aussi ce qui résiste au temps : Berthe, présentée comme "la plus étrange" et "la plus mélancolique" (SDA : 212) des interlocutrices du journaliste, ne cesse de changer, tandis que

> Jeannette, Claudine, Angélique, Janvier se comportent avec le même naturel qu'auparavant. Naïveté inchangée de Jeannette, toujours submergée par ce qui lui arrive ; prudence identique de Janvier, surtout depuis que, impuissant à reconstituer le troupeau familial, il s'est engagé dans l'armée, invariable lucidité d'Angélique, esprit de dérision occasionnel de Claudine. (*SDA* : 212)

19 Là encore, J. Hatzfeld se défend habilement d'un reproche qui lui a été parfois adressé : celui de ne pas rendre compte des conditions de réalisation de l'ouvrage :

> De l'oral à l'écrit, le passage n'est pas seulement entre ce qui est dit et ce qui est écrit, mais entre ce qui est exprimé directement à autrui et ce qui l'est à soi-même [...] L'auteur travaille ses paroles, il s'attarde dessus, il les détourne malgré lui de leur destination initiale en les transcrivant pour des lecteurs. Pendant qu'il les écrit, les paroles, intactes et authentiques, changent un peu de sens puisqu'elles cheminent sur du papier. Mettre en scène et monter des témoignages dans un livre, c'est transformer les témoins en personnages de livre. (*SDA* : 206)

20 Selon lui, les transformations opérées par le travail de réécriture ne seraient pas le signe d'une déformation de la parole des témoins. C'est parce qu'à la différence de l'usage judiciaire du témoignage la littérature ne vise pas l'établissement d'une vérité factuelle mais d'une vérité subjective, nécessairement variable d'un individu à l'autre et labile dans le temps, qu'elle rendrait au contraire possible une autre forme de réparation, en redonnant une place à ce qui ne peut en avoir sur la scène du procès.

2. Creuser la béance

21 Ce faisant, l'écrivain se heurte cependant à un obstacle récurrent, lié aux conditions cognitives et éthiques du partage affectif. En effet, comme le dit Berthe :

> l'atmosphère s'échappe car nous ne pouvons répéter nos sentiments de l'époque. Il manque ce qui s'est passé dans l'esprit d'un rescapé, elle est de moins en moins palpable. [...] Peut-être mes pensées se sont envolées, peut-être je ne réfléchissais plus, peut-être mes pensées de survie ne ressemblaient plus à de véritables pensées. On n'était pas complètement nous-mêmes et c'est pourquoi on a oublié. Pour celui qui n'a pas vécu le génocide, manquera toujours une vérité, à cause de la défaillance des rescapés. (*SDA* : 113)

22 Associée à un puissant sentiment d'humiliation ou de honte, cette question de l'atmosphère renvoie à ce qui fait le caractère proprement intolérable de la violence génocidaire : l'expérience de la déshumanisation, associée à l'anéantissement de toute vie morale et affective.

23 Face à cette blessure psychique et morale, l'écriture semble reconnaître sa propre impuissance. C'est peut-être là la seconde forme de réparation qu'elle met en œuvre à l'égard des témoignages des rescapés. Outre que le texte s'efforce de faire advenir une vérité affective, nécessairement singulière et subjective, il reconnaît la présence d'une limite infranchissable : seules peuvent être recueillies et transmises les traces laissées par la catastrophe, la façon dont chacun et chacune la perçoit et lui donne sens, puisque "l'atmosphère s'échappe". Et c'est par rapport à ces traces que se définit le parti-pris éthique de l'écriture. Celui-ci se traduit par un refus d'instrumentaliser les voix au profit d'une résolution simpliste du problème de la réparation, qu'elle relève de l'idéologie de la résilience (que Hatzfeld semble voir à l'œuvre, si ce n'est dans les juridictions *gaçaça* elles-mêmes, du moins dans la perception de leurs effets par le spectateur étranger non averti) ; ou au contraire d'une logique du ressentiment et de la vengeance.

24 Les effets du montage dans le chapitre précédemment cité, "Dieu n'a jamais quitté", en fournissent un exemple particulièrement frappant. Si le discours assumé par l'auteur semble conduire à dénoncer et à disqualifier moralement l'idéologie religieuse, le dernier témoignage vient déstabiliser cet édifice rhétorique en présentant l'histoire de Boniface, rescapé tutsi devenu prêtre après le génocide. À l'échelle de l'ensemble du recueil, ce souci de ne pas subsumer la diversité des expériences sous une vérité unique conduit Hatzfeld à souligner la variété des parcours de vie après le génocide, le contraste entre le désespoir, la résignation ou l'espoir animant les uns ou les autres. Situé à une place particulièrement stratégique, le dernier témoignage du recueil cristallise bien cette tension. Francine, l'une des rescapées interrogées par l'auteur, y évoque à la fois sa vie recommencée, sa famille reconstruite ("avec l'âge, les cicatrices perdent trace sur ma peau", (*SDA* : 292)) ; et l'angoisse persistante, qui marque les limites de cette réparation : "La personne qui s'est regardée en cadavre dans les papyrus, avec tous les détails boueux, aux côtés de tous les autres, en se comparant à tous les gisants, elle se sent toujours angoissée. Au fond, si son âme l'a abandonnée un petit moment, c'est très délicat pour elle de retrouver une existence" (*SDA* : 293).

25 En mettant en scène cette tension, l'enjeu est double. Il s'agit d'une part de creuser la béance morale ouverte par l'expérience du génocide, à l'échelle de l'ensemble du recueil et de sa réception. Les rescapés peuvent choisir de se réconcilier avec le monde et avec la vie, mais l'œuvre montre en quoi cette solution peut être indécente pour le lecteur – le tiers –, voire traduire une forme de refus de la responsabilité morale impliquée par la confrontation à l'expérience de l'extrême.

26 Mais ce choix d'écriture permet aussi de protéger les survivants des jugements hâtifs que pourraient formuler leurs auditeurs. Si face aux témoignages des tueurs, l'enjeu est en effet de désactiver la projection empathique de l'auteur comme de son lecteur ("je ne me suis guère préoccupé de leurs sentiments d'âme, me contentant de les écouter et de les rencontrer comme ils se présentaient" (*SDA* : 111)) ; les récits des rescapés appellent au contraire une écoute qui puisse suspendre le jugement, face aux stratégies de survie adoptées pendant et après la catastrophe. À ce sujet, Mathilde Zbaeren parle d'une "politique d'écoute"[11] qu'on serait tenté, ajouterais-je, de lire à la lumière des

éthiques du *care*[12], dont l'une des spécificités est justement d'avoir contesté le monopole des théories de la justice dans le champ de la moralité. Les témoins expriment des émotions qui s'écartent parfois du script attendu, que ce soit par leur négativité (ressentiment, colère, refus de guérir) ; ou au contraire par un optimisme peut-être plus surprenant encore. Ainsi de cette rescapée qui, tout en reconnaissant le caractère proprement inaudible de son expérience, présente le génocide comme une "chance" paradoxale qui lui aura permis de refaire sa vie : "moi, la chance a sauvé ma vie à Kayumba et m'a ensuite permis de donner la vie. Le génocide m'a simplifié le bonheur, je veux dire, avec les enfants. Je le sais, toutefois, je ne peux pas évoquer ça normalement, par respect pour les disparus" (*SDA* : 70). L'absence de tout commentaire moralisant de l'auteur questionne les conditions de possibilité du jugement. Sans nécessairement les approuver moralement, le lecteur comprend que les propos du témoin ne peuvent faire l'objet d'un jugement simple, a fortiori formulé à distance.

3. Suspendre le jugement ? La question du risque moral

27 Pour mesurer à la fois l'efficacité et la part de risque de ce dispositif, le chapitre "Pio et Josiane" (*SDA* : 231-247), situé à la fin du recueil, constitue un cas d'étude très intéressant. Jean Hatzfeld y présente une histoire de réconciliation particulièrement troublante : le mariage entre Josiane, rescapée tutsie, et Pio, bourreau hutu impliqué dans la mort du frère et du père de cette dernière. Après avoir décrit la réaction indignée des membres des deux familles, l'écrivain entreprend de déconstruire deux interprétations possibles de l'événement : celle que propose Pio, qui récuse tout lien de causalité entre le génocide et le mariage ; mais aussi celles que les lecteurs pourraient être tentés de convoquer, en s'appuyant sur des schèmes culturels rassurants mais dont le journaliste souligne le caractère déplacé :

> Alors, que penser de ce mariage ? Premier miracle de la réconciliation ? Impossible de l'imaginer, à observer les regards aussi hargneux ou accablés dans les deux communautés lorsqu'on évoque l'affaire, à en croire les murmures qui entourent l'idylle au centre de Kibungo. Triomphe de la jeunesse, puissance de l'amour ? Passion shakespearienne ? Rien n'est moins sûr car, si Josiane a montré une obstination et une témérité dignes de Juliette, Pio, lui, n'est pas allé jouer Roméo dans les marais pour venger son ami Mercurio. Il y a joué de la machette tous les jours pendant cinq semaines, fouillant les papyrus sous lesquels se cachait, parmi tant d'autres, la famille de Josiane. (*SDA* : 235)

28 Le dispositif mis en place nous confronte ensuite à deux versions concurrentes : le récit bien peu convaincant de Pio et celui de Fifi, amie du couple, tous deux rapportés au discours direct et découpés en segments qui alternent et s'opposent terme à terme. Selon Fifi, c'est pendant les massacres que la relation se serait nouée. Pio aurait épargné et caché Josiane, ancienne amie d'école, et le mariage serait le fruit de cette union formée dans des conditions extrêmes. Imaginant la réponse faite par Josiane aux protestations de sa famille indignée, elle lui prête l'affirmation suivante : "Qu'importe vos imprécations, vous dites qu'il porte la réputation de *l'interahamwe*, mais aucun Tutsi convenable de la colline n'a demandé ma main. Je ne suis plus une petite fille. Je préfère prendre celui qui m'a accordé la vie sauve que ceux qui se détournent de moi" (*SDA* : 242).

29 Si comme le souligne le journaliste, ce récit "épaissit l'énigme plus qu'elle ne le résout" (*SDA* : 235), c'est sans doute moins du fait de l'absence de certitudes factuelles que parce que le choix de Josiane se situe aux frontières de ce qui peut être moralement et

émotionnellement assimilé et compris par un auditeur étranger à l'expérience génocidaire. Hatzfeld teste ainsi les limites de cette suspension empathique du jugement qu'appelle la parole des rescapés, en se refusant à arbitrer (le chapitre se clôt sur une intervention de Fifi, sans *mot de la fin* de l'auteur), et en creusant le silence autour de la voix absente de Josiane, dont le témoignage reste inaudible. Le vacillement moral que suscite chez le lecteur ce choix de mise en récit, qui accuse une béance maximale, est à la fois à la source de son efficacité et du possible risque qu'il représente, pour les témoins comme pour les lecteurs.

30 Pour le comprendre, c'est à Primo Levi que l'on peut se référer. Celui-ci évoque en effet longuement dans *Les naufragés et les rescapés,* et dans plusieurs entretiens, ces cas limites que constituent pour la pensée morale les moments d'apparente complicité entre bourreaux et victimes[13], dans des situations de violence extrême. Conscient que ces épisodes mettent en lumière l'un des aspects les plus terribles de l'expérience génocidaire et de ses effets au long terme (l'effondrement moral des victimes, la perte de la distinction entre le bien et le mal), il préconise néanmoins une "prudence extrême"[14] dans les manières d'en faire usage. Alors que la réponse morale appropriée est, à ses yeux, la condamnation du système de contrainte qui a rendu possible ces situations, une double tentation surgit en effet face au vertige moral que suscitent de tels cas : blâmer les victimes, ou au contraire disqualifier toute réponse morale, toute possibilité de juger, ce qui dans les deux cas fait le jeu des assassins.

31 Pour Primo Levi ce dernier cas est notamment illustré par le film *Il portiere di notte* (1974) de Liliana Cavani, qui fit scandale en Italie lors de sa sortie, du fait de son traitement complaisant d'un cas très proche de celui que rapporte ici Hatzfeld. Assurément, les intentions du journaliste se situent aux antipodes de la visée transgressive revendiquée par la réalisatrice italienne, qui en mettant en scène la romance trouble entre un ancien tortionnaire nazi et une rescapée des camps, entendait nier l'opposition morale entre victime et bourreau. L'histoire de Josiane est au contraire présentée comme un cas limite, situé aux frontières de "l'espace du dicible"[15] ouvert par le texte. Par effet de contraste, on pourrait même suggérer que cette mise à l'épreuve des capacités de jugement du lecteur, qui ne sombre pas dans le relativisme, constitue le parti-pris éthique du texte, et la spécificité de la réparation qu'il se propose de mettre en œuvre. Mais elle en représente aussi la part de risque assumée, tant elle nous laisse démunis face aux questions qu'elle fait surgir.

32 Cette béance morale creusée par le texte est ce qui distingue l'exercice du jugement littéraire de celui que mettent en œuvre les tribunaux. Elle signale un déplacement du questionnement par rapport à la scène du procès : l'enjeu est moins de savoir comment trancher tel ou tel cas limite que de s'interroger sur la pertinence des catégories morales mobilisées pour le penser. Même s'il a pu avoir cette conséquence dommageable, ce déplacement n'implique pas nécessairement une disqualification de la justice, comprise à la fois comme principe moral et comme institution (les *gaçaça*). Il traduit plutôt l'exigence éthique d'aborder à partir d'une perspective différente les problèmes traités par les tribunaux, afin que les réponses apportées par ceux-ci ne puissent pas valoir comme résolution absolue et définitive du problème du mal.

NOTES DE FIN

1. Jean Hatzfeld, *La stratégie des antilopes,* Paris, Seuil, 2008 [2007], <Points>, dorénavant *SDA*.

2. Les trois premiers livres de Jean Hatzfeld – *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais* (2000), *Une saison de machettes* (2003) et *La stratégie des antilopes* (2007), ont d'abord été publiés séparément au Seuil, puis réunis en 2014 dans un seul volume par la maison d'édition, sous le titre *Récits des marais rwandais*. Ce choix tend à transformer la trilogie en triptyque, même si depuis l'ancien journaliste a publié chez Gallimard, dans la collection blanches, trois autres textes sur le génocide : *Englebert des collines* (2014) ; *Un papa de sang* (2015) et *Là où tout se tait* (2021).

3. Hélène Dumas, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Seuil, Paris, 2014, <L'univers historique>.

4. Frédérique Leichter-Flack, "Problèmes éthiques et épistémologiques d'une littérature de témoignage côté bourreaux : *Une saison de machettes. Récits*, de Jean Hatzfeld", dans Jean Bessière et Judit Maar (dir.), *Littérature, fiction, témoignage, vérité*, Paris, L'Harmattan, 2005, <Cahiers de la Nouvelle Europe>, p. 111-119.

5. Mathilde Zbaeren, "Recueillir et confronter les paroles des témoins au Rwanda : délégation du témoignage et autorité du porte-parole", dans Frédérique Leichter-Flack et Alexandre Gefen et (dir.), *Livres de voix. Narrations pluralistes et démocratie*, *Fabula/Les colloques*, 2022, URL : https://www.fabula.org/colloques/document8071.php

6. Hélène Dumas, "Rwanda : comment juger un génocide ?", *Politique étrangère* (*Justice pénale internationale : un bilan*), n° 4, hiver 2015, p. 39-50. L'historienne souligne que les juridictions *gaçaça* furent inventées pour répondre au caractère spécifique de la violence génocidaire au Rwanda, en établissant une *justice de voisinage* horizontale et locale. Les juges – les *inyangamugayo* – n'étaient pas des juges professionnels, mais souvent des rescapés ou des témoins directs de l'événement, élus par les membres de la communauté.

7. Charlotte Delbo, *Mesure de nos jours*, tome 3 de la trilogie *Auschwitz et après*, Minuit, Paris, 1971, <Documents>.

8. Martha Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995.

9. Sur cette question, et sur le cas particulier du Rwanda, voir l'introduction d'Hélène Dumas, *Sans ciel ni terre, Paroles orphelines du génocide des Tutsi (1994-2006)*, Paris, La Découverte, 2020, <SH/À la source>, p. 19-20.

10. Catherine Coquio, *Rwanda, le réel et les récits*, Paris, Belin, 2004, <Littérature et politique>.

11. Mathilde Zbaeren, *op. cit.*

12. La question du *care* a d'abord émergé chez les féministes américaines, avec l'ouvrage de référence de Carol Gilligan, *In a Different voice. Psychological Theory and Women's Developpment* (Cambridge, Harvard University Press, 1982), puis celui de Joan Tronto en 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (New York, Routledge). En France, on peut notamment se référer à l'ouvrage collectif dirigé par Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009, <Petite Bibliothèque Payot>.

13. Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés* [*I sommersi e i salvati*, 1986], traduit de l'italien par André Mangé, Paris, Gallimard, 1989, <Arcades>.

14. Primo Levi, "Le mot, le souvenir, l'espoir", dans *Conversations et entretiens, 1963-1987*, trad. Thierry Laget & Dominique Autrand, Paris, 10/18, 2000, p. 214.

15. Michael Pollack, "L'expérience concentrationnaire", *Une identité blessée : Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993, p. 168.

RÉSUMÉS

Au sein de la série de livres de voix que Jean Hatzfeld a consacré au génocide rwandais, *La stratégie des antilopes* (2007) a pour spécificité de s'interroger sur les effets au long terme de l'expérience de la violence extrême. Ce changement de focale temporelle se traduit par l'émergence de nouveaux problèmes. Sur le plan moral, ils touchent à la délicate question du pardon et de la réconciliation, à ses conditions de possibilité, ses modalités et sa légitimité. Mais cette réflexion se double d'un enjeu politique et judiciaire, puisqu'elle est mise en œuvre à partir d'une enquête qui porte sur les juridictions gaçaça, créées en 2001 par l'État rwandais et conçues comme une entreprise inédite de justice transitionnelle. Cet article s'efforce d'abord de montrer comment le choc moral produit par la confrontation textuelle des témoignages des bourreaux et des rescapés, qui portent sur la perception de ces institutions, permet de rendre visible le problème d'ordre politique mais surtout moral que pose la question de la réparation. Il s'interroge ensuite sur la façon dont l'œuvre elle-même tranche ce dilemme, et sur ce qui distingue la justice qu'elle met en œuvre à l'égard des témoignages de celle des tribunaux.

Within the series of books of voices that Jean Hatzfeld has devoted to the Rwandan genocide, *La stratégie des antilopes* (2007) has the specificity of questioning the long-term effects of the experience of extreme violence. This change of temporal focus results in the emergence of new problems. On the moral level, they touch on the delicate question of forgiveness and reconciliation, its conditions of possibility, its modalities and its legitimacy. However, this reflection is coupled with a political and judicial issue, since it is based on an investigation of the gaçaça courts, created in 2001 by the Rwandan state and conceived as an un preceded undertaking of transitional justice. This article first attempts to show how the moral shock produced by the textual confrontation of the testimonies of the executioners and the survivors, which concern the perception of these institutions, makes visible the political but above all moral problem posed by the question of reparation. It then examines the way in which the work itself resolves this dilemma, and what distinguishes the justice that it implements with regard to the testimonies from that of the courts.

INDEX

Keywords : reparation, moral judgment, genocide, book of voices, Rwanda
Mots-clés : réparation, jugement moral, génocide, livre de voix, Rwanda

AUTEURS

ALINE LEBEL

Université Paris Nanterre