

DU POUVOIR COLONIAL ET POSTCOLONIAL À L'EXIL DANS *UN SI BEAU DIPLOME ! ET INYENZI OU LES CAFARDS DE SCHOLASTIQUE*

MUKASONGA

Ida Sandrine MASSOLOU

Université Omar Bongo, Gabon

midasandrine@gmail.com

Résumé : L'écrivaine rwandaise Scholastique Mukasonga à travers son aventure personnelle relate les grandes lignes de l'Histoire du Rwanda. Dans son récit, la réminiscence du passé au travers des contes que lui narre Stéfania, sa mère intervient pour faire place aux images de terreur ayant marqué son enfance dont la conséquence ultime sera le génocide contre les Tutsi. Si la narratrice présente les systèmes de pouvoir que le Rwanda a connus comme des régimes de domination et d'oppression, c'est parce qu'ils ont détruit et exterminé des vies entières. Il existe de nombreuses études relatives aux violences et au génocide perpétrés contre les Tutsi, toutefois notre analyse sera focalisée sur la société coloniale et postcoloniale rwandaise à travers le prisme de l'histoire collective afin d'examiner le destin singulier de Scholastique Mukasonga qui a survécu au destin funeste auquel les Tutsi étaient condamnés grâce à l'exil.

Mots clés : Rwanda-Colonialisme- Ethnicité-Postcolonialisme- Exil

Abstract: The Rwandan writer Scholastique Mukasonga through her personal story recounts the broad outlines of the history of Rwanda. In her story, the reminiscence of the past through the tales that Stéfania tells her, her mother intervenes to make way for the images of terror that marked her childhood, the ultimate consequence of which will be the genocide against the Tutsi. If the narrator presents the systems of power that Rwanda has known as regimes of domination and oppression, it is because they have destroyed and exterminated entire lives. There are many studies relating to the violence and genocide perpetrated against the Tutsi, however my analysis will focus on the Rwandan colonial and postcolonial society through the prism of collective history in order to examine the singular fate of Scholastique Mukasonga who survived. the disastrous fate to which the Tutsi were condemned thanks to the recourse to exile.

Key words: Rwanda-Colonialism- Ethnicity-Postcolonialism- Exile

Introduction

La période la plus sombre de l'Histoire du Rwanda est caractérisée par le génocide des Tutsi en 1994. Face à cette tragédie, de nombreux auteurs vont user de leur plume pour témoigner les atrocités de l'État ethnicisé. Qu'il s'agisse des spécialistes occidentaux, des journalistes ou même des écrivains, le massacre des Tutsis a suscité moult réactions. C'est d'abord dans le cadre de l'initiative Rwanda : écrire par devoir de mémoire, lancé par Nocky Djedanoum et le festival de Fest' Africa que les écrivains vont tenter d'écrire l'indicible du génocide rwandais. Les

récits de Boris Diop dans *Murambi, le livre des ossements* (2000) et Véronique Tadjo (2000) dans *L'ombre d'Imana, voyages jusqu'au bout du Rwanda*, essaient non seulement de reproduire les images du génocide mais aussi de recueillir la douleur et les témoignages des survivants dans l'espace narratif. Le but étant de raconter l'expérience vécue par les victimes de façon vraisemblable. S'agissant de Scholastique Mukasonga, la publication des récits *Inyenzi ou Les Cafards*, (2006) et *Un si beau diplôme !*(2018) qui fondent cette étude retracent à la fois son histoire familiale et celle du Rwanda. Mais quels souvenirs a-t-elle de cette période funeste du pays des mille collines ? Comment traduit-elle la société d'avant et après le génocide correspondant également à l'époque coloniale et postcoloniale. Comment a-t-elle vécu les moments qui ont précédé le génocide et surtout l'épreuve de l'exil ? Mener une réflexion sur les récits de Scholastique Mukasonga consiste à interroger l'Histoire traditionnelle et contemporaine du Rwanda. Aussi, à partir des théories postcoloniales, nous montrerons d'abord comment les systèmes politiques qui ont prévalu à une époque donnée usent de leur autorité pour opprimer et assujettir le sujet colonial et postcolonial. Ensuite nous verrons les moyens utilisés par les victimes pour tenter de se soustraire aux persécutions et aux massacres. Nous étudierons enfin l'expérience de l'exil du point de vue de Scholastique Mukasonga.

1. De la colonisation à la société postcoloniale

Dans *Inyenzi ou les Cafards* et *Un si beau diplôme !* Scholastique Mukasonga nous fait revivre les événements qui ont marqué son pays natal, le Rwanda. Elle revient sur une histoire complexe, tragique et douloureuse dont les traces indélébiles et le sens sont à retrouver tout au long des deux œuvres à l'étude. En tant que personnage central du récit, elle convoque aussi d'autres personnages, soit pour renforcer ses dires, soit pour apporter des précisions sur les événements dont elle ne fut pas témoin oculaire et auriculaire. Dans les récits, la narratrice évoque les causes profondes de la haine anti-tutsi et leurs répercussions au sein de la société contemporaine. Les raisons mentionnées ne laissent pas le pouvoir colonial en marge des mutations sociales ayant fortement influencé la société postcoloniale. À partir donc de la reconstitution historique telle que mise en récit par Scholastique Mukasonga et de l'évocation de l'histoire officielle tirée de nos recherches, il s'agira ici de comprendre la société rwandaise coloniale et postcoloniale à travers les discours et les pratiques mises en place avant et après la colonisation. Les deux romans faisant l'objet de notre étude permettront d'appréhender le contexte politique et social du Rwanda ainsi que les rapports inter-ethniques existant entre Hutu et Tutsi.

1.1. *Évocation du passé et idéologie coloniale*

Dans *L'ombre d'Imana. Voyages jusqu'au bout du Rwanda*, le Rwanda traditionnel - avant l'intrusion coloniale et le génocide - est décrit par V. Tadjó (2000, pp.27-28) comme un grand royaume indivisible ayant une organisation sociale spécifique :

La même foi en un dieu suprême, Imana. Un roi unique, le mwami, mi-homme, mi-dieu. Les mêmes coutumes. La même langue, le kinyarwanda. Les éléments fondamentaux : Dieu, le roi, la femme, la vache. Et aussi, la nature et les guerriers. Puissance de la reine mère. [...] Il existe trois sortes de vaches : les plus communes aux cornes courtes ; les vaches intermédiaires aux cornes moyennes ; les vaches nobles aux longues cornes dressées en demi-cercle ou en forme de lyre.

La société traditionnelle rwandaise était donc fondée sur des figures symboliques à l'instar de l'Imana, le dieu suprême ; le mwami, le roi unique et la femme. Ainsi, le partage des mêmes valeurs identitaires et culturelles telles que les coutumes, la langue et les croyances constituait pour les Rwandais la base d'une société homogène et indivisible sans distinction d'origine et d'appartenance ethnique. La société rwandaise d'antan est célébrée également par Scholastique Mukasonga dans *Inienzi ou les Cafards*. Elle revisite le patrimoine culturel en montrant les richesses de la tradition rwandaise. Tout se passe comme si elle voulait résister aux valeurs coloniales par l'évocation de l'oralité¹. À cet effet, la narratrice présente sa mère comme la gardienne de la mémoire et des valeurs ancestrales. Elle transmet l'histoire et les connaissances traditionnelles propres au Rwanda. À travers les mythes fondateurs comme celui qui explique l'origine de la source d'eau de Rwakibirizi : « Les traditions voulaient qu'elle ait jailli sous la lance de Ruganzu Ndori, l'un des héros fondateurs du Rwanda, pour abreuver ses chiens qui mouraient de soif. » S. Mukasonga, (2006, p.32) Elle

« se mettait à raconter des histoires. Elle racontait celle de RuganzuNdori, le grand roi, son exil, chez sa tante paternelle, [...] les révélations des secrets de la royauté, son retour au Rwanda. [...] Ma mère me racontait à sa façon, l'arrivée des Blancs. Digi-digi, disait-elle, est arrivé et tout le monde est mort. » Mukasonga (2006, p.58).

¹ Le concept d'*oralité*, créé par l'écrivain haïtien Ernest Mirville (Pierre Bambou) et mis en avant par Maximilien Laroche, désigne le regroupement de nombreux genres oraux : mythe, conte, épopée, proverbe, devinette, chanson, etc. [...] L'oralité se conçoit donc comme une résistance aux valeurs coloniales qui composent la langue même d'expression, résistance qui donne une voie à la contre culture » des dominés dont « le marqueur de parole » donnera une version littéraire moderne. Michel Beniamino, Lise Gauvin (dir.), Michel Béniamino, « Oralité », *Vocabulaire des études francophones*, Collection Francophonies, Pulim, Presses Universitaires de Limoges

Il s'agit ici pour la narratrice de restituer une époque qui semble révolue par l'expression des contes, des danses, des chansons. La culture des plantes anciennes répond aussi à la volonté de valoriser les cultures ancestrales. S'agissant des plantes, la narratrice dans *Inyenzi ou les Cafards* affirme (2006, p.59) :

« c'était pour elle comme des survivants d'un temps heureux auprès desquels, semblait-il, elle puisait une énergie nouvelle. Elle les cultivait non pas pour la consommation quotidienne mais en témoignage de ce qui était menacé de disparaître ».

Dans la société rwandaise d'antan, la femme occupe également une place prépondérante. C'est pourquoi la transmission des valeurs culturelles repose essentiellement sur l'éducation de la jeune fille. À ce propos, S. Mukasonga (2006, p.59) affirme : « À la maison, ma mère m'apprenait ce que doit savoir toute jeune fille rwandaise ». Dans le tissu narratif, la survivance de l'Histoire du Rwanda et l'utilisation de la langue rwandaise, le kinyarwanda dans le roman apparaissent comme des marqueurs identitaires définissant le peuple rwandais. Mais en évoquant le Rwanda précolonial, la narratrice ne traduit aucunement une quelconque catégorisation ou clivage ethnique. Aussi les valeurs morales telles que la solidarité, la loyauté, le courage et le travail caractérisent l'être rwandais rural menant une vie simple. Le père de S. Mukasonga incarne l'inébranlable résilience de l'âme rwandaise² qui ne s'est jamais vouée vaincue face à l'adversité. Toutefois, qu'il s'agisse du discours historique, littéraire ou politique, l'idéologie coloniale est souvent évoquée comme un leitmotiv pour expliquer la racine des tensions ethniques entre Hutu et Tutsi y compris le génocide contre les Tutsi. Dans *Un si beau diplôme !* le discours du président Kagame prononcé lors de la vingtième commémoration du génocide l'illustre bien :

L'héritage le plus dévastateur de la domination européenne sur le Rwanda fut la transformation des distinctions sociales en « races ». Nous fûmes classés, disséqués, la moindre différence était magnifiée, grossie, exagérée suivant un modèle inventé et importé d'ailleurs... Il s'agissait de légitimer la prétention coloniale de « civiliser » les populations inférieures, ce que nous ne sommes pas. Cette idéologie était déjà admise en Europe au XIX^e siècle et elle fut expérimentée et appliquée grâce à l'influence des missionnaires qui s'établirent ici. Mukasonga (2018, p.152)

² Cette expression est tirée du discours du président Paul Kagame prononcé lors de la vingtième commémoration du génocide le 07 avril 2014 au mémorial de Gisozi.

Ces propos du président rwandais suggèrent que les colonisateurs et les missionnaires joueront un rôle considérable dans le démantèlement des structures sociales au Rwanda. Les différenciations ethniques sur la base des critères physiques ont été l'une des conséquences majeures de l'idéologie coloniale. Dans son œuvre, Scholastique Mukasonga incarne la figure typique de l'être tutsi par son faciès qui trahissait son appartenance ethnique :

Elle me faisait honte de la couleur de ma peau, pas assez foncée à leur goût, de mon nez trop droit selon elles, de mes cheveux, trop abondants. C'étaient surtout mes cheveux qui me causaient le plus de souci. Ils étaient éthiopiens, iredou, caractéristique à leur avis des Inyenzi. Mukasonga (2006, pp.77-78)

Si l'idéologie coloniale avait fait des Tutsi des êtres supérieurs en raison de leur apparence physique et de leur position sociale, à l'inverse, les Hutu étaient perçus comme des êtres inférieurs parce qu'ils possédaient des critères physiques différents et occupaient des postes subalternes. Selon les explorateurs, les Tutsi constituaient le peuple minoritaire qui était parvenu à dominer les autres à cause de leur intelligence. Ils étaient considérés comme une classe noble détentrice du pouvoir et propriétaires des vaches du pays. La beauté de leur physique fut liée à leurs origines Hamites. Tandis que les Hutu qui vivaient de l'agriculture seront vus comme le peuple autochtone et asservi par les Tutsi. En conséquence, la gestion de la colonie sera entre la monarchie tutsi en majorité et les colonisateurs belges. Les conséquences de ces différenciations ethniques furent les discriminations à l'encontre des Hutu pendant la colonisation. Par exemple, la formation des cadres coloniaux n'était accessible qu'aux membres du pouvoir royal – chefs traditionnels tutsi et leurs proches- tandis que les Hutu en étaient exclus créant ainsi des inégalités palpables au sein des couches sociales. Selon le texte publié par les élites Hutu le 24 mars 1957 intitulé *Le manifeste des Bahutu : note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda*, entre Hutu et Tutsi,

le problème est avant tout un problème de monopole politique dont dispose une race, le mututsi ; monopole politique qui, étant donné l'ensemble des structures actuelles devient un monopole économique et social, monopole politique et social qui, vu les sélections de facto dans l'enseignement, parvient à être un monopole culturel, au grand désespoir des Bahutu qui se voient condamnés à rester d'éternels manœuvres subalternes.

Aimé Césaire (1994, pp.8-9) avait bien vu dans *Discours sur le colonialisme*, ce que la colonisation n'était point :

ni évangélisation, ni entreprise philanthropique ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu [...], d'où ne pouvaient que s'en suivre d'abominables conséquences colonialistes et racistes, dont les victimes devaient être les Indiens, les Jaunes, les Nègres.

Ici, parmi les victimes nègres déjà cité par Aimé Césaire, il faut ajouter l'ensemble des Rwandais qui ont vu leur peuple se regarder en chien de faïence et leur pays dévasté par la haine, les tensions interethniques et le massacre des Tutsi. Finalement, même si les Tutsi ont été les principales victimes du génocide rwandais, les Hutu ne sont pas sortis indemnes de cette barbarie humaine. Selon Aimé Césaire (1994, p.11), « il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur [...] à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral ». Cependant, en infléchissant les propos d'Aimé Césaire dans le cas du Rwanda, la colonisation va également travailler à *déciviliser* le colonisé. En d'autres termes, le colonisé est *décivilisé* au moment où il devient le bourreau de ses compatriotes ; où il ne regarde plus son semblable comme un être humain mais comme une bête. Le colonisé est *décivilisé* quand il porte atteinte à l'intégrité de son frère et saccage ses biens parce qu'il veut prendre sa place ; plus rien ne le retient pas même ce qui fonde leur fraternité. C'est dans cet état d'esprit que s'inscriront les Hutu pour se débarrasser du joug monarchique des Tutsi. S. Mukasonga (2006, pp.14-15) témoigne : « les pogroms contre les Tutsi éclatèrent à la Toussaint 1959. L'engrenage du génocide s'était mis en marche. Il ne s'arrêterait plus. [...] J'avais trois ans et c'est alors que les premières images de terreur se sont gravées dans ma mémoire.

En 1959, lorsque les violences anti-tutsi éclatent, le Rwanda n'est pas encore indépendant. Pendant que certains pays africains mènent une lutte anticoloniale contre un régime colonial qui méprise, assujettit et exploite le colonisé, on se rend bien compte qu'à cette même époque, il ne s'agit guère d'un combat anticolonial au Rwanda mais, d'une guéguerre inter-ethnique voire fratricide entre Hutu et Tutsi. Tandis que de nombreux pays africains se battent pour évincer les colonisateurs du pouvoir et accéder ainsi à l'indépendance, au Rwanda, certains activistes pour la plupart Hutu militeront pour l'avènement de la démocratie. On assiste ainsi à la création des partis politiques³ à l'instar du Parti du Mouvement de l'Émancipation des Hutu

³ « Sur la base des possibilités offertes par l'ordonnance n°11/234 du 8 mai 1959, régissant les associations, rendue exécutoire par l'ORU n°111/105 du 15 mai 1959, des partis politiques furent créés

(PARMEHUTU⁴) et de l'Union Nationale Rwandaise (UNAR⁵). Les partisans de la démocratie ne voient pas l'urgence de l'accession du Rwanda à l'indépendance. Toutefois, ils considèrent la voie démocratique et le maintien de la tutelle coloniale comme susceptibles de réunir les Rwandais sur un même pied d'égalité. Selon S. Mukasonga (2006, p.53) : « L'un des premiers dirigeants du mouvement avait été Grégoire Kayibanda, qui en fit, avec l'appui de Mgr Perraudin, l'embryon du futur parti ethnique MDR-Parmehutu. » Et le second parti, constitué majoritairement des chefs Tutsi mais ouvert à tous les Rwandais, sans distinction de race, de statut social ou de religion, optait pour l'indépendance immédiate. Autrement dit, L'UNAR tenait un discours anticolonialiste et préconisait donc la fin du régime colonial. Par conséquent, ces deux principaux partis politiques incarneront des opinions politiques divergentes entraînant des violences populaires entre Hutu et Tutsi. La toussaint de 1959 dont parle Scholastique Mukasonga est une date doublement symbolique parce qu'elle correspond aussi bien à la création des premiers partis politiques rwandais qu'aux premières échauffourées entre Tutsi et Hutu. Sur la scène politique, la question sensible de l'ethnicité est évoquée par le PARMEHUTU remettant en cause la prédominance, la présence importante des chefs et sous-chefs Tutsi, qui avec les colonisateurs, tiennent les rênes du pouvoir. Selon Paul Rutayisire (2001, p.401) : « Le PARMEHUTU avait le soutien de l'administration tutélaire et d'une partie de la hiérarchie de l'Église catholique, dont le plan était d'aider ce parti à accéder au pouvoir, en gagnant les élections. » Et sur le plan social, comme nous l'indique l'autrice-narratrice, « tous les Tutsi dont on avait incendié les maisons étaient promis à l'exil. » Mukasonga (2006, p.17). Les violences contre les Tutsi préfiguraient ainsi une nouvelle ère politique et sociale menée par les leaders hutu.

1.2. Le Rwanda postcolonial : un univers subversif

Dans les œuvres à l'étude, le Rwanda postcolonial est symbolisé par la montée au pouvoir des leaders hutu mettant théoriquement fin au règne colonial (1916-1962) comme nous le présente S. Mukasonga (2006, pp.39)

au cours de cette année 1959 en vue des élections qui devaient se tenir vers la fin de l'année conformément au décret de 1952. De septembre 1959 à mai 1960, il y aura 20 partis politiques dont quatre grands partis nationaux qui vont monopoliser la scène politique et 16 partis régionaux ou associations.» (BYANAFASHE et al., 2011, p.396)

⁴ Le PARMEHUTU [...] est devenu officiellement parti politique le 18 octobre 1959

⁵ L'UNAR existe officiellement depuis le 03 septembre 1959

Le 1^{er} juillet 1962, le Rwanda devint officiellement indépendant. Avec l'aide des Belges et de l'Église catholique, le MDR-parmehutu pouvait établir ce qu'un rapport de l'ONU désignait dès mars 1961 comme la « dictature raciale d'un seul parti ». [...] Mon père se rappelait avec amertume l'avènement de cette démocratie. C'était, disent les livres d'histoire, le 25 septembre 1961, jour des élections législatives.

L'autrice montre comment les Tutsi, contre leur gré, avaient voté pour Kayibanda, la figure emblématique du PARMEHUTU. La première République rwandaise (1962-1973), loin d'être un état démocratique sera finalement un état dictatorial et totalitaire. Des milliers de Tutsi avaient été massacrés par un régime sanguinaire en présence des colonisateurs belges et des missionnaires qui sont restés sans réaction. Si le pouvoir hutu apparaît dans le récit comme un régime subversif, c'est sans doute parce qu'il bouleverse l'ordre établi par le pouvoir colonial ayant attribué le monopole et les privilèges à la bourgeoisie tutsi. Mais contrairement au constat des élites hutu, l'espace discursif montre qu'en dehors des chefs qui bénéficiaient des privilèges qu'octroyait le régime colonial, les autres couches sociales – toutes les ethnies confondues – étaient paysannes. S. Mukasonga (2006, p.11) affirme : « Mon père n'était pas un aristocrate possesseur de grands troupeaux de vaches comme certains imaginent les Tutsi. Mais il savait lire et écrire, et avait appris le kiswahili, langue utilisée par l'administration coloniale. » Elle déconstruit ici une image du tutsi forgée par l'imaginaire européen. Celle d'un riche éleveur et possesseur de vaches. Elle montre également que bien que tutsi, son père subissait sans doute comme les autres tutsi de son époque les abus du pouvoir tutélaire. Il était « l'homme à tout faire, il gérait les biens personnels de son patron, et, au besoin allait en prison à sa place. Sa sœur aînée, Alexia, naquit pendant qu'il purgeait la peine pour son chef. » Mukasonga (2006, pp.11-12). Cosma, le père de la narratrice découvre le milieu carcéral et exécute une peine de prison alors même qu'il n'a commis aucun crime. Ainsi, parmi les Tutsi de haute naissance et nantis, se trouvaient aussi des Tutsi de basse condition et victimes d'injustices. Parmi les Hutu opprimés et méprisés par le discours et le système colonial, il y avait des Hutu d'une haute stature : « le mont Makwaza était le domaine d'un grand chef hutu, un igihindza. On le craignait beaucoup. Ma mère le décrivait comme un géant, toujours vêtu d'une peau de léopard. » Mukasonga (2006, p.12) Malgré les disparités sociales et la paupérisation de la population liée au système colonial, les nouveaux dirigeants mettront en place un régime politique autoritaire aux relents colonialistes. Comme le constatait A. Mbembe (2005, p.44) :

dans la mise en œuvre de ses projets, l'État colonial n'excluait ni l'exercice de la force brute contre l'indigène, ni la destruction des formes d'organisation sociale qui lui préexistaient, ni même leur récupération à des fins autres que celles pour lesquelles elles furent autrefois ordonnées. Injustice des moyens et illégitimité des fins conspiraient pour faire place à une sorte d'arbitraire, d'inconditionnalité intrinsèque dont on peut dire qu'ils furent le propre de la souveraineté coloniale. Les formes étatiques postcoloniales ont hérité de cette inconditionnalité et du régime d'impunité qui en était corollaire.

Les formes étatiques postcoloniales héritées du système colonial sont perceptibles dans les œuvres de Scholastique Mukasonga. Elles se traduisent par le démantèlement du pouvoir royal d'une part et par la révocation des notables tutsi de leurs fonctions d'autre part. Ainsi, le dernier roi du Rwanda, Kigeli V⁶ compris toute l'aristocratie tutsi s'exilèrent pour échapper aux oppressions du pouvoir hutu. Dans *Un si beau diplôme !* S. Mukasonga (2018, p.79) explique qu'au Burundi, les « réfugiés de la première vague, celle de 1960, il s'agissait, dans leur majorité, de membres de la famille royale, de hauts dignitaires de la cour, de chefs de province venus avec leur suite et quelques fidèles amis hutu. » Il est également possible de repérer les pratiques coloniales dans la société postcoloniale par la manière d'agir des leaders hutu. Dans la première et la seconde République (1973-1990), la carte nationale d'identité mentionnant l'ethnie de l'individu était obligatoire. D'après F. Piton (2019, p.2),

dès les années 1930, les catégories Hutu, Tutsi et Twa furent inscrites sur les papiers, une pratique maintenue après l'indépendance parce qu'elle permettrait, pour la république raciale qu'était devenue le Rwanda, de contrôler les Tutsi et la place qu'ils occupaient dans la société et dans le système politique.

Dans les deux romans, c'est à l'école que l'idéologie de l'ethnicité - la propagande anti-tutsi- se manifeste grâce à la carte d'identité et à l'instauration de la fiche signalétique. Par exemple : « selon les quotas ethniques mis en place par le régime hutu, ceux-ci [les Tutsi] n'avaient droit qu'à 10% dans la liste des admis. Ce pourcentage leur était parcimonieusement accordé et selon les critères qui n'avaient souvent rien avec les notes obtenues. » S. Mukasonga, (2006, p.73) Le milieu scolaire a donc aussi favorisé

⁶ Le dernier roi du Rwanda, Kigeli V Ndahindurwa, est décédé le 16 octobre 2016 dans un hôpital d'Oakton en Virginie (États-Unis) à l'âge de 80 ans.

les rapports de force et d'inégalités entre les deux groupes ethniques entraînant la délation comme en témoigne l'autrice :

Certaines nous surveillaient de près. Tous ce que nous faisons ou disions était rapporté à une élève de troisième année, [...] qui s'était autoproclamée commissaire politique en se vantant d'être proche de la député Mukakayange Angela, une ancienne de l'école.

De manière générale, l'école est l'institution sociale qui prend en charge la formation et l'éducation de l'individu. Elle est considérée comme le lieu privilégié de la transmission des savoirs, des valeurs morales et sociales. Cependant dans la société du texte, l'école deviendra le lieu de la violence symbolique. Selon le sociologue P. Bourdieu (2001, p.206) :

C'est en tant qu'instruments structurés et structurants de communication et de connaissance que les "systèmes symboliques" remplissent leur fonction politique d'instruments d'imposition ou de légitimation de la domination, qui contribuent à assurer la domination d'une classe sur une autre (violence symbolique) en apportant le renfort de leur force propre aux rapports de force qui les fondent et en contribuant ainsi, selon le mot de Weber, à la "domestication des dominés.

Dans le cadre du Rwanda, il s'agit non pas de la domination d'une classe sur une autre comme le suggère Pierre Bourdieu mais d'un groupe ethnique sur un autre. Dans notre corpus, l'école reproduit les tensions ethniques au travers de la violence symbolique que les élèves hutu exercent sur les élèves Tutsi. Les premières étant conscientes de leur situation privilégiée feront de Scholastique Mukasonga leur souffre-douleur en raison de son appartenance ethnique. Elle témoigne :

Toutes les filles se mettaient à bavarder mais personne ne m'adressait la parole. [...] Et j'acceptais à la place des autres d'éplucher les patates douces, de faire la vaisselle, de nettoyer les W.-C. Je ne me révoltais pas même si je pleurais en cachette. Je trouvais cela presque normal. Une étrange malédiction pesait sur moi. Et pire encore, je venais de Nyamata, j'étais une Inyenzi. Mukasonga (2006, pp.78-79)

La violence symbolique se manifeste par l'intériorisation des représentations et schèmes produits par le groupe ethnique dominant. L'ethnie ici est un poids que la narratrice porte en elle parce que le discours dominant le martèle sans cesse : l'identité est vécue ainsi comme une fatalité. Le sujet tutsi se dévalorise autant qu'il est fragilisé psychologiquement. La postcolonie sera l'alliance entre la domination européenne et le pouvoir dictatorial ethnique hutu dont les images symboliques sont celles de Marie

et le portrait du président Grégoire Kayibanda. D'après S. Mukasonga (2006, p.54) « les militaires exigeaient que, dans chaque maison, soit accroché le portrait du président Kayibanda. Les missionnaires veillèrent à ce que soit placée à ses côtés l'image de Marie. » Tout au long des persécutions et des massacres perpétrés contre les Tutsi, la fuite a été la solution la plus probante pour survivre. On peut établir une analogie entre l'image de Marie, la Sainte vierge, et le portrait du président Kayibanda comme l'alliance parfaite entre le pouvoir religieux et/ou colonial et le pouvoir postcolonial. L'iconographie chrétienne et la photographie du président représentent ainsi deux systèmes de gouvernance ayant en commun la domination et la violence. Le premier voulant absolument préserver ses privilèges et son hégémonie ; le second vouant une haine viscérale à ses compatriotes avec une volonté absolue de les exterminer. La conséquence ultime de ce pouvoir binaire sera l'institution d'un régime oppressif entraînant les Tutsi à l'exil pour tenter d'échapper à la folie meurtrière des Hutu.

2. Expression de l'oppression et de l'exil

Dans les romans africains post-indépendants, les écrivains dévoilent sans fioriture l'oppression que les nouveaux régimes africains exercent sur le peuple. Désignés souvent comme des princes ou des souverains tropicaux, ce sont des dirigeants qualifiés de dictateurs parce qu'ils bafouent les droits humains les plus élémentaires comme la liberté d'expression. Selon A. Tcheuyap (2019, p.99) « l'Afrique d'après les indépendances devient le théâtre par excellence de la suspension des droits civiques et d'une omnipotence du souverain ou de tout autre groupe de pouvoir qui place les hommes entre la vie et la mort. » Dans le contexte du Rwanda représenté dans le roman de Scholastique Mukasonga, la société postcoloniale rwandaise est sans conteste un champ de bataille où la vie et la mort des individus dépendent d'un groupe ethnique détenant les rênes du pouvoir. Il s'agira dans cette partie de montrer comment l'oppression se déploie dans l'univers diégétique d'*Inyenzi ou les Cafards* et *Un si beau diplôme* y compris les moyens utilisés par les victimes pour résister et s'y soustraire.

2.1. Marginalisation et violences des réfugiés

Dans les récits, les mesures discriminatoires, le rejet et la violence symbolique contre les tutsi ne sont rien à côté d'actes oppressifs dont les auteurs sont identifiés par la narratrice en ces termes :

Nos nouveaux persécuteurs ne tardèrent pas à se faire connaître : la jeunesse révolutionnaire du parti unique, le MDR-Parmehutu. En fait, c'étaient des voyous qu'on avait ramassés dans les rues de Kigali et qu'on formait à la violence et au meurtre. C'était de bons élèves et ils assimilèrent vite l'unique leçon qui leur était dispensée : humilier et terroriser une population sans défense. Chaque jour, vers le milieu de la matinée, les jeunes du parti unique défilaient au pas de courses, le gourdin ou la massue sur l'épaule. Ils chantaient à tue-tête et leurs chansons semblaient nous être adressées : elles faisaient l'éloge de Kayibanda, l'émancipateur des Hutu ; elles célébraient le peuple à jamais majoritaire, les seuls Rwandais, les authentiques, les autochtones : les Hutu. Mukasonga (2006, p.69)

Il s'agit ici d'une jeunesse sans instruction, ni travail, servant les intérêts du pouvoir en place. Si les enfants de la rue encore appelés « voyous » sont généralement considérés comme des marginaux, dans *Inyenzi ou les Cafards*, ils deviennent des instruments du pouvoir chargés de semer la terreur. La jeunesse révolutionnaire du parti unique, le MDR-Parmehutu comme l'indique la narratrice est l'expression de la tyrannie du groupe ethnique dominant qui s'arroge le droit de tuer sans impunité. En outre, on peut penser que ces jeunes sans considération sociale semblent trouver dans le rôle qui leur est assigné un moyen d'exister et de défendre une idéologie politique qui revendique l'authenticité et la supériorité du peuple hutu. Le culte de la personnalité et l'éloge de Grégoire Kayibanda participent également de la volonté de montrer son rôle messianique en tant que libérateur des Hutu. Le régime postcolonial rwandais d'avant le génocide va également mobiliser les militaires pour opprimer les Tutsi. Selon S. Mukasonga (2006, p.63)

Il n'y avait guère de jours tranquilles à Nyamata. Les militaires du camp de Gako étaient là pour nous rappeler constamment qui nous étions : des serpents, des Inyenzi, ces cancrelats qui n'avaient rien d'humain avec lesquels il faudrait bien en finir un jour. En attendant la terreur était systématiquement organisée.

Dans la société postcoloniale, les déplacés de l'intérieur particulièrement seront les plus exposés aux assauts des militaires hutu qui avaient pour ordre de surveiller les mouvements des Inyenzi. Selon J.J.W. Karega (2011, p.429),

en « 1961, des jeunes rwandais connus sous le nom d'*Inyenzi*, refusant l'exil ont effectué plusieurs raids contre le Rwanda à partir des pays voisins. [...] Dès sa naissance, le mouvement inyenzi était composé de différents groupes, nés à des dates différentes dans les pays du Rwanda : Uganda, Burundi, Congo, Tanzanie.

C'est par abus de langage, que le terme Inyenzi sera employé pour désigner les Tutsi de façon générale. Pour le pouvoir hutu, les Inyenzi étaient des personnes à supprimer. Les militaires vont instaurer un climat de terreur chez les réfugiés de l'intérieur du Rwanda désormais considérés comme des animaux. Ce sont des serpents, des Inyenzi, des cancrelats n'ayant plus de valeur humaine. Réduits à l'état d'animalité, le corps des opprimés devient l'objet de l'inhumanité : « les militaires en grand nombre descendaient vers le lac Cyohoha et ils traînaient des corps qui ressemblaient à des pantins désarticulés ». Mukasonga (2006, p.67). Tous les Tutsi étaient devenus Inyenzi dans le camp hutu. C'est ce qui explique la généralisation des massacres dans les masses populaires. Le pouvoir postcolonial (hutu) avait ainsi redéfini les rapports entre les deux groupes ethniques. Il enrôlait les jeunes pour combattre ceux qui étaient devenus leurs ennemis. Sous la férule du pouvoir, les militaires, en tant que force légitime terrorisaient les Tutsi sans impunité. Les forces politiques et armées constituaient ainsi des instruments tyranniques et d'extermination.

2.2. *La fuite : une voie de survie et de liberté ?*

Les réfugiés de l'intérieur s'opposent à ceux de l'extérieur installés dans les pays limitrophes. Ils se distinguent premièrement par la situation géographique et deuxièmement par les réalités de leur environnement existentiel. En effet, parmi les Tutsi persécutés, certains avaient décidé de rester au Rwanda malgré les vexations et les massacres pendant que d'autres optaient pour le chemin de l'exil. Dans la littérature francophone, le thème de l'exil est récurrent et varie d'un auteur à un autre. Dans *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome (2003) par exemple, les protagonistes s'exilent pour des raisons économiques comme le montre l'analyse de J-C Kasende (2011, p. 39) :

dans le contexte de l'Afrique subsaharienne représenté dans le roman de Fatou Diome cette atmosphère sociale faite de pauvreté, de corruption, d'insécurité et de désespoir alimente un imaginaire social qui fait de « l'Ailleurs » un Eldorado et de la migration l'une des voies privilégiées de survie, de la réussite individuelle et de la promotion sociale.

On comprend donc que le phénomène de l'exil est lié non seulement aux réalités socio-économiques, mais dépend également de la situation politique et culturelle qu'offrent les pays africains. Dans *Le Baobab fou* (1984), Ken Bugul traduit l'exil à la fois comme une quête de liberté et une expérience négative qui place l'individu en situation de précarité et d'instabilité physique et morale. Pour tous ces personnages insatisfaits de

leur condition, l'exil apparaît pourtant comme un moyen de changer le cours du destin. Mais que signifie l'exil pour Scholastique Mukasonga ?

Dans l'écriture de Scholastique Mukasonga, sont désignés sous le vocable de « exilés », « réfugiés » ou « déplacés » les individus qui quittent involontairement leur milieu d'origine pour s'installer en d'autres lieux. Mais pour notre étude, nous privilégierons les termes exilés ou déplacés pour nommer ceux qui s'étaient réfugiés dans les pays limitrophes pour échapper aux exactions commises à l'endroit des Tutsi. Dans *Un si beau diplôme*, S. Mukasonga (2018, pp. & »-14), prend le cas des élèves tutsi de l'école d'assistantes sociales « qui avait la réputation de former l'élite féminine du pays. ». Elles furent expulsées du système éducatif :

En 1973, comme toutes mes camarades tutsi, je fus chassée de l'école de Karubanda. Le Burundi, pays frontalier, fut pour beaucoup de Rwandais bannis de leur pays la première étape sur le parcours de l'exil, souvent le début d'une longue errance...

Pour les Tutsi « bannis de leur pays », le Burundi se présentera comme le pays de la survie. Mais au Burundi, Scholastique Mukasonga sans parents, ni repères connaîtra d'abord l'errance et la solitude. Tous les compatriotes tutsi que son père lui avait recommandés ne pouvaient pas l'accueillir. Cette errance, elle l'exprime en ces termes : « je n'avais nulle part où aller, pas d'amis, pas de famille à qui rendre visite. Solitude et tristesse étaient mes seules compagnes. S. Mukasonga (2018, pp.18-19) En rupture avec sa terre natale et rejetée par les autres réfugiés tutsi, la vie de l'autrice implique un nomadisme quand elle est traitée en indésirable. Mais malgré les difficultés auxquelles elle sera confrontée pendant son séjour au Burundi, c'est grâce à l'exil qu'elle pourra continuer ses études et obtenir son diplôme d'assistance sociale. En effet, Cosma son père lui avait fait comprendre l'importance de l'école et surtout l'intérêt d'obtenir un diplôme :

Il ne précisait jamais lequel et, de mon côté, je ne savais pas au juste ce que recouvrait ce mot magique, *idipolomi*. « En tout cas, concluait papa, c'est ce papier, si tu l'as un jour et il te le faudra, *idipolominziza*, un beau diplôme, c'est ce qui te sauvera de la mort qui nous est promise, garde-le toujours sur toi comme le talisman, ton passeport pour la vie. Scholastique Mukasonga (2018, p.12)

Le diplôme revêt ici un caractère singulier et prend un sens quasi-mystique. En effet, comparé à un passeport, puis à un talisman, il apparaît comme un objet magique ayant des pouvoirs surnaturels. Aussi, peut-on croire que la figure paternelle telle une divinité avait activé des paroles de bénédiction pour changer le destin funeste qui

semblait inéluctable. Car, dans sa famille, Scholastique Mukasonga sera l'une des rares survivantes du génocide : C'est à « Nyamata, plus exactement à Gitagata, l'un des villages de regroupement où [sa] famille fut déportée en 1960 avec beaucoup d'autres Tutsi [que] tous y furent assassinés en 1994. » S. Mukasonga (2018, p.147). C'est donc bien plus tard qu'elle comprendra toute la symbolique de son exil et du rôle qu'elle devait jouer pour sa famille. Dans une interview accordée à Comba Kane en 2019, elle affirme :

« Il fallait que j'écrive, comme Primo Levi, pour sauvegarder l'histoire de mes proches. [...] Mes livres sont leurs sépultures, leurs tombeaux de papier. [...] j'ai compris qu'il me fallait un lieu de mémoire. L'écriture s'est alors imposée comme l'espace où leur rendre hommage. »

Par le biais de l'écriture, Scholastique Mukasonga assume finalement le rôle de la gardienne de la mémoire familiale et par ricochet de l'histoire rwandaise comme ce fut le cas de sa mère Stéfania. On peut aussi interpréter sa posture comme une manière de réhabiliter l'humanité de ses parents ainsi que toutes les victimes dont les atrocités du génocide leur ôtèrent toute dignité.

Conclusion

Les récits de Scholastique Mukasonga dans *Inyenzi ou les Cafards* et *Un si beau diplôme !* permettent de conclure que les traditions, les valeurs culturelles et sociales propres à un peuple ne suffisent pas à maintenir la stabilité, la paix et l'unité d'un pays. Le cas du Rwanda montre suffisamment qu'une nation, en plus de ses croyances doit être capable de créer des institutions fortes et veiller à la préservation de l'égalité, la justice et des droits humains. Finalement, les régimes totalitaires qui oppriment, divisent et assujettissent les peuples sont à bannir si l'on veut voir l'Afrique se développer de façon durable. Aussi, pour sortir les pays africains des pièges de l'ethnicité et des discours hégémoniques, il revient donc aux Africains eux-mêmes de prendre leur destin en main pour empêcher les populations issues des territoires dévastés par les fléaux sociaux - misère, guerres, persécutions, etc. - de poursuivre le rêve de l'exil.

Références bibliographiques

- Beniamino Michel, Gauvin Lise 2005. (dir.), Michel Bénéamino, « Oraliture », *Vocabulaire des études francophones* Collection Francophonies, Pulim.
- Bourdieu Pierre. 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

- Byanafashe Déo, Rutayisire Paul (dir.) *Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle*, 2011, Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation, (CNUR) – Université National du Rwanda.
- Césaire Aimé. 1955. [1994] *Discours sur le colonialisme*, (1955), Imprimerie Buisnière.
- Diome Fatou. 2003. *Le Ventre de l'Atlantique*, éditions Anne Carrière.
- Diop Boris. 2000 *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock
- <http://francegenocidetutsi.org/HistoireDuRwanda2011.pdf>, [Consulté le 10 septembre 2021]
- Jyoni Wa Karega Joseph. 2011 « Le Rwanda sous la 1ère et 2ème Républiques (1962-1994) » in *Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle*, 2011, Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation, (CNUR) – Université Nationale du Rwanda. En ligne : <http://francegenocidetutsi.org/HistoireDuRwanda2011.pdf>, [Consulté le 12 septembre 2021]
- Kasende Jean-Christophe « (E)migration et imaginaire social africain dans Le ventre de l'Atlantique de Fatou Diome : Construction discursive et référence au mythe de l'odyssée » *Études Francophones* volume 26, numéros 1 et 2, pp.38-44. En ligne : <https://languages.louisiana.edu/sites/languages/files/Kasende26EFAfrique.pdf>, [consulté le 30 septembre]
- Ken Bugul. 1984. *Le Baobab fou* (1984), Nouvelles Éditions africaines de Dakar.
- Le Manifeste des Bahutu*, 1957 in RWANDA POLITIQUE 1958-1960. Les Dossiers du Centre de Recherche et d'Information socio-politiques (C.R.I.S.P.), 1962. En ligne : <http://francegenocidetutsi.org/ManifesteDesBahutuLettreEtCommentaires1958.pdf>, [Consulté le 20 septembre 2021]
- Mbembe Achille. 2000 [2005] *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mukasonga Scholastique. 2018 *Un si beau diplôme !*, Paris, Gallimard.
- Mukasonga Scholastique. 2006. *Inyenzi ou Les Cafards*, Paris, Gallimard.
- Piton Florent. 2019. « Le papier conjure-t-il la menace ? Cartes d'identité, incertitude documentaire et génocide au Rwanda. » *Sociétés Politiques Comparées - Revue européenne d'analyse des sociétés politiques*. En ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02509285/document>, [Consulté le 11 septembre]
- Tadjo Véronique. 2000 *L'ombre d'Imana, voyages jusqu'au bout du Rwanda*, Paris, Actes Sud.
- Tcheuyap Alexie, Hervé A. Tchumkam. 2019. *Avoir peur, Insécurité et roman en Afrique francophone*, Les Presses de l'Université de Laval.