

Axel Paul

CRIMES DE SANG, ITINÉRAIRES DE LA HONTE.
HUMILIATION ET HONTE
PENDANT LE GÉNOCIDE RWANDAIS

On reproche souvent – et souvent à juste titre – aux sociologues d’extrapoler trop hardiment au lieu de s’en tenir aux données empiriques, de trop généraliser quand il faudrait mieux prendre en compte la spécificité de certaines situations, d’avoir recours à des catégories génériques vides de sens, soit trop larges, soit trop statiques, afin de «ramener le réel à un concept». Pour de nombreux critiques, et même pour certains sociologues, la distinction entre cultures de la honte et cultures de la culpabilité constitue un parfait exemple d’une telle propension.

Cette distinction, popularisée – mais non inventée – par Ruth Benedict¹, oppose des cultures traditionnelles, collectivistes, dans lesquelles la conformité sociale est théoriquement produite par le jeu de régulations sociales ouvertes, ou publiques, et en tout cas externes, à des sociétés individualistes modernes, dont les membres disposent idéalement de principes moraux suffisamment intériorisés non seulement pour distinguer entre le bien et le mal, mais aussi pour éviter et réparer les actes répréhensibles sans qu’il soit nécessaire de les y contraindre. Évidemment, une opposition stricte, et *a fortiori* exclusive, entre cultures de la honte et cultures de la culpabilité ne résiste pas à l’examen. Il existe certes des sociétés dont le vocabulaire ne comprend pas le terme de culpabilité, et où le sentiment de culpabilité ne joue presque aucun rôle, tandis qu’au contraire celui de honte y a une importance majeure². Mais ceci ne

1. R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston Mass. 1946.

2. D. M.T. Fessler, «Shame in Two Cultures: Implications for Evolutionary Approaches», in *Journal of Cognition and Culture*, 4/2 (2004), 207-62.

permet en aucun cas de conclure que de telles cultures ignorent en principe la culpabilité. De plus, la caractérisation des sociétés traditionnelles comme cultures de la honte n'implique pas nécessairement que les sociétés modernes puissent être définies comme des cultures de la culpabilité, dans lesquelles le sentiment de honte aurait été surmonté. Si, selon les termes de David Riesman, «notre ancien caractère traditionnel – peut-être vaudrait-il mieux dire ici, du point de vue ontogénétique, le caractère qui est tout d'abord propre à tous – a jadis été remplacé par une version plus intériorisée, beaucoup d'éléments indiquent en revanche, et d'ailleurs selon Riesman lui-même, que la postmodernité, autrement dit notre époque, se caractérise par un retour de la honte⁴.

Dans ce contexte, où semble-t-il le projet judéo-protestant, unique dans l'histoire des civilisations, de remplacer la honte par la culpabilité, a sinon échoué, du moins subi un reflux partiel, je propose de substituer à la thèse évidemment insoutenable d'une opposition fondamentale entre cultures de la honte et cultures de la culpabilité, celle d'un spectre continu allant d'un pôle marqué par des cultures qui répriment, cachent et méconnaissent la honte, à un autre, représenté par des cultures qui, quant à elles, la comprennent, ou mieux comprennent son pouvoir et s'en servent (parfois de manière abusive)⁵. Je nomme les sociétés qui s'approchent le plus de ce deuxième pôle des cultures de la honte – mais en ajoutant qu'il peut en exister aussi bien des exemples contemporains que traditionnels. En revanche, je laisse ici ouverte la question du nom à donner aux sociétés super-individualistes, dans lesquelles c'est le sentiment de honte lui-même qui est considéré comme le plus honteux et devant ainsi être évité, nié et réprimé. Peut-être pourrait-on emprunter pour les désigner le terme de Harald Wenzel: cultures de *coolness*⁶. Quoi qu'il en soit, le terme de sociétés de la culpabilité au sens courant ne convient pas.

3. Voir notamment Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt a. M. 1991; S. Tisseron, *La Honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris 1992.

4. D. Riesman, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven 1950.

5. Th. J. Scheff, *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism, and War*, Boulder 1994, notamment ch. 2-3.

6. Voir H. Wenzel, «Wut in der Gesellschaft der Vereinigten Staaten. Eine emotionssoziologische und psychohistorische Deutung», in H. Joas, W. Knöbl eds., *Gewalt in den USA*, Frankfurt a. M. 1994, 122-56.

Le cas empirique dont je vais traiter ici est celui du Rwanda, et plus exactement, du génocide rwandais de 1994. Ma thèse est premièrement que le Rwanda a été marqué au moins au cours des derniers cent-cinquante ans par une culture de la honte, au sens précisé plus haut. Deuxièmement: le recours aux théories sur la culture de la honte permet de mieux comprendre, sinon le génocide en tant que tel, en tout cas l'un de ses traits les plus caractéristiques, à savoir son caractère massif, ou si l'on peut dire, la «popularité» de la violence génocidaire. Je développerai cet argument en quatre points. Tout d'abord, en revenant de manière générale sur le pouvoir de la honte dans la psychologie sociale. En deuxième lieu, je reprendrai plus précisément le concept de culture de la honte et l'appliquerai à l'histoire rwandaise depuis la fin du XIX^e siècle, afin d'obtenir une idée fondamentale de la signification de la honte dans les interactions sociales au Rwanda. Je proposerai troisièmement une interprétation reliant la honte des auteurs aux dimensions extraordinaires et à l'incroyable cruauté des violences commises au Rwanda en 1994. Je conclurai enfin par quelques remarques sur le rôle de la honte dans les «procès *gacaca*» contemporains, dans lesquels le régime actuel revient sur le génocide par des procédures juridiques traditionnelles, fondées sur la médiation.

*Le pouvoir de la honte*⁷

La honte est le sentiment désagréable, et souvent pénible, ressenti lorsqu'un individu se rend à l'évidence que ses actes ou son comportement ou même son apparence ne correspondent pas aux attentes de son entourage social, de sorte que non seulement ses actes, mais l'intégralité de sa personnalité suscitent la désapprobation⁸. On éprouve de la honte lorsqu'on reconnaît les normes sociales et le fait de les avoir transgressées. La honte présuppose la conscience de soi et constitue une émotion cognitive plutôt qu'un simple affect. Par contraste avec des émotions telles que la joie, la peur ou le dégoût, la honte n'est pas une réaction affective sujette à

7. Pour plus de détails sur les questions traitées dans cette section, voir A. T. Paul, «Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle», *Mittelweg* 36, 16/2 (2007), 77-99.

8. Voir à ce sujet M. Lewis, *Shame. The Exposed Self*, New York 1992; M. Hilgers, *Scham. Gesichter eines Affekts*, Göttingen 1996.

des stimuli objectifs (ou objectivement interprétés), mais plutôt une réaction à des jugements sociaux (ou socialement interprétés) et socialement appropriés. Ainsi, la honte peut être interprétée comme un signal d'alarme qui est actionné lorsque l'acteur sent que son appartenance à un groupe auquel il s'identifie est en jeu. La honte traduit donc la reconnaissance de normes sociales spécifiques de la part de l'acteur en même temps que son souhait d'être reconnu par son groupe. De ce fait, si la honte stimule les efforts faits par l'individu pour se conformer aux attentes du groupe, elle peut aussi le conduire à modifier réflexivement son *ego* idéalisé. Dans tous les cas, l'individu humilié va s'efforcer d'éviter à l'avenir les situations humiliantes. Ceci veut également dire, comme l'a bien démontré Elias, que la honte peut être socialement invoquée pour régler la spontanéité et le degré de déviance de comportement d'un individu⁹. Plus on désire l'approbation d'un groupe donné, plus le potentiel d'instrumentalisation de la honte est élevé.

Elias a cependant laissé passer l'essentiel, à savoir que la honte est susceptible de devenir pathologique et socialement dysfonctionnelle, lorsque premièrement les blessures narcissiques nées de la honte ne sont pas compensées par des expériences d'acceptation, de reconnaissance, d'appartenance et de fierté, et deuxièmement lorsqu'il n'y a aucun moyen conventionnel, socialement accepté, de se débarrasser de cette honte et de rassurer l'acteur sur le fait que, bien qu'il ait indéniablement fauté, ce n'est pas sa personnalité toute entière qui est remise en question¹⁰. Si toutefois le désir d'approbation sociale est régulièrement frustré, et s'il n'existe pas d'échappatoire ritualisé permettant de traiter positivement la honte, par exemple le rire ou la confession – ni de pardon –, l'individu humilié et répudié se retrouve face à l'alternative non exclusive de devenir dépressif ou violent, car il ne met pas en question l'autorité normative de la communauté significative¹¹. La dépression apparaît lorsque l'*ego* se trouve incapable de développer des stratégies permettant de mettre en accord sa *performance* personnelle, manifestement inadéquate, avec les attentes présumées de comportement adapté. La violence naît, quant à elle, lorsque l'individu essaie de déborder ce qu'il vit

9. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., Basel 1939.

10. H. B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis*, New York 1971.

11. Scheff, *Bloody Revenge*; J. Gilligan, «Shame, Guilt, and Violence», *Social Research*, 70/4 (2003), 1149-80.

comme ses échecs et défauts personnels en compensant son incompetence profondément ressentie par des actes agressifs d'auto-émancipation.

Elias n'a jamais envisagé l'idée que la honte puisse non seulement canaliser la violence, mais également l'exacerber. On peut même argumenter contre lui en se fondant sur un grand nombre d'actes de violence spectaculaires ou cantonnés à la sphère privée mais d'une extraordinaire cruauté, depuis les gangs de jeunes jusqu'aux fusillades dans des écoles ou aux homicides commis dans le cercle familial: c'est précisément la torturante présence de la honte dans l'expérience de l'auteur qui confère un «sens» à son acte de violence insensée, et qui explique sa rupture ostentatoire avec les normes de la civilisation¹². Plus encore, cette violence motivée par la honte porte tout particulièrement en elle le risque de cibler des boucs émissaires en se tournant vers des victimes sans défense et de créer un cercle infernal. Puisqu'une telle violence fonctionne comme une prise de pouvoir et non comme une punition des agresseurs – car, *stricto sensu*, il n'y a pas d'agresseurs, étant donné que l'individu ayant perdu son amour-propre partage le point de vue humiliant de son entourage – elle s'exerce contre des tiers pris arbitrairement; et puisqu'elle tente en vain de forcer une reconnaissance qui ne peut être que consentie, elle déborde régulièrement les limites.

Il est à noter pour la suite de notre propos que la perte de l'amour-propre n'est pas le propre des individus, mais que ce phénomène peut arriver aussi à des groupes¹³. Cela se produit d'une part dans la mesure où les membres du groupe se conçoivent avant tout en tant que tels. L'équivalent de l'humiliation individuelle est dans ce cas une attaque contre l'honneur du groupe. Inversement, il se peut que, suite à une humiliation prolongée, des groupes sans identité collective se constituent en tant que communautés à destin commun. Effectivement, il existe de nombreux exemples de stigmatisation collective, même dans des sociétés très individualistes. Néanmoins, il est compréhensible que ce soient spécifiquement les socié-

12. H.-V. Findeisen, J. Kersten, *Der Kick und die Ehre. Vom Sinn jugendlicher Gewalt*, München 1999.

13. Voir H. Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge Mass. 1981, ch. 7; Brian Lickel *et al.*, «The Evocation of Moral Emotions in Intergroup Contexts: the Distinction between Collective Guilt and Collective Shame», in N. R. Branscombe, B. Doosje eds., *Collective Guilt: International Perspectives*, New York 2004, 35-55.

tés traditionnelles qui ont été caractérisées comme cultures de la honte. Les sociétés pré-modernes et surtout les sociétés sans État ignorent la distinction entre droit civil et pénal et ne disposent pas d'un appareil puissant de coercition. C'est l'institution juridique dans son ensemble qui, parfois, fait défaut¹⁴. Afin d'assurer leur cohésion et de punir des crimes individuels, elles ont besoin de systèmes informels mais efficaces de gestion des conflits et de responsabilité personnelle. À un échelon inférieur à celui de la vengeance armée, qui peut entraîner une guerre, l'humiliation collective est un mécanisme important, sinon le mécanisme traditionnel le plus important, pour assurer l'intégration sociale.

La culture de la honte au Rwanda

Il n'est pas vraiment surprenant que les sociétés africaines traditionnelles et précoloniales se soient fréquemment vues désignées comme des cultures de la honte¹⁵. Vu l'absence généralisée d'États – ou, plus précisément de loi étatique – ainsi que d'un dogme judéo-chrétien du péché favorisant la culpabilité, il ne peut qu'en être ainsi. De fait, nombre d'entre elles se signalent par une forte intensité de politiques explicites de la honte. Quant à l'expérience coloniale d'une forme étatique octroyée, elle n'a suscité qu'une modernisation partielle de la répartition du pouvoir, de sorte qu'au lieu de devenir des États modernes, ces pays sont plutôt devenus des régimes néo-patrimoniaux où des éléments infra-étatiques et traditionnels de la culture africaine comme l'ethnicité n'ont pas été remplacés par les modes d'inclusion propres à un régime fondé sur les notions de citoyenneté et de société civile, mais sont au contraire devenus encore plus dominants¹⁶. Aussi, les politiques traditionnelles de la honte ont été maintenues et parfois même renforcées, dans le sens où les États coloniaux et postcoloniaux n'ont pas réussi à tenir leur promesse civilisatrice de transformer leurs sujets en citoyens.

14. Voir T. v. Trotha, «Was ist Recht? Von der gewalttätigen Selbsthilfe zur staatlichen Rechtsordnung», *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 21 (2000), 327-54.

15. Voir T. Sundermeier, «Das Unglück als Gewissen. Scham und Schuld in afrikanischen Religionen», in J. Assmann, T. Sundermeier eds., *Schuld, Gewissen und Person*, Gütersloh 1997, 203-11.

16. Voir B. J. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», *African Affairs*, 97/388 (1998), 305-41.

C'est toujours en grande partie, et même plus que jamais, l'adhésion à des réseaux clientélistes et des «tribus politiques» (John Lonsdale)¹⁷ et non la loi qui assurent la sécurité. L'appartenance ethnique est une promesse de solidarité, mais porte d'autre part une exigence de loyauté et de subordination. Tenir le clan en haute estime, promettre obéissance aux aînés et aux patrons, traiter ses camarades ethniques comme des frères, être membre de réseaux informels para-étatiques, voire anti-étatiques, promouvoir la force du groupe plutôt que sa carrière personnelle et redistribuer généreusement, tout cela ne procède pas d'un libre choix, mais d'un impératif de survie. En fait, dans ces sociétés aussi l'appartenance à des communautés soudées est souvent ressentie comme un fardeau. A l'intérieur de celles-ci, la séparation des rôles privés et publics existe à peine. Entre les groupes, il est rare pour un individu de ne pas être traité comme «un de ceux-là». Les actes du groupe sont attribuables à l'individu et vice versa. Il n'est donc pas surprenant dans ce contexte que la honte soit employée comme outil de réglementation et de soumission aux diktats du groupe.

Alors, il me semble justifié d'appliquer le concept de culture de la honte au Rwanda qui est, toutefois, un cas très spécifique, qui se distingue politiquement et socio-historiquement de la plupart des sociétés africaines¹⁸. En fait, le Rwanda précolonial peut être considéré – comme très peu d'autres régimes africains – dans les grandes lignes comme un État primitif au sens de Claessens et Skalnik¹⁹, étant doté d'une autorité centrale royale, d'une hiérarchie administrative, d'une armée de métier, d'un territoire plus ou moins défini et, enfin et surtout, d'une population stratifiée mais culturellement homogène. Les colonisateurs, allemands, puis belges, ainsi que l'Église catholique, n'ont donc pas eu à inventer l'État rwandais.

L'histoire du Rwanda au XX^e siècle montre très clairement les effets potentiellement dévastateurs de l'invention – ou du moins de la fixation – typiquement coloniale des tribus. En effet, même si –

17. J. Lonsdale, «Moral Ethnicity and Political Tribalism», in P. Kaarsholm, J. Hultin eds., *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde 1994, 131-50.

18. Pour plus de développements sur cette question, voir A. T. Paul, «Traditionelles Erbe, kolonialer Import, Opfer der Globalisierung? Geschichte und Perspektiven afrikanischer Staatlichkeit am Beispiel Ruandas», in A. Paul et al. eds., *Globalisierung Süd*, Wiesbaden 2011, 21-53.

19. Voir H. J.M. Claessens, P. Skalnik, «The Early State: Models and Reality», in Ead. Eds., *The Early State*, The Hague 1978, 637-50.

ou justement parce que – les structures politiques et étatiques du Rwanda précolonial étaient plus solides que celles de la plupart des autres pays africains, les tensions ethniques qui montèrent dès le début du colonialisme et jusqu'à leur culmination dans le génocide furent d'une virulence particulière. En affaiblissant et même en détruisant des formes traditionnelles de cohésion de groupe comme le clan et la lignée, tout en mettant en place un processus d'atomisation sociale, l'État rwandais avait pavé la voie à une ethnogenèse rétroactive, durant la colonisation, de la population désavantagée et réprimée. Ainsi, la (re)consolidation coloniale puis postcoloniale de l'État rwandais, et des élites dirigeantes s'est accompagnée dans les faits d'une tentative de compartimenter et de polariser la population en deux groupes opposés et de plus en plus hostiles, à savoir les Hutus et les Tutsis. Autrement dit, même si la différenciation essentiellement sociale entre une noblesse tutsi et une paysannerie principalement hutu précède l'arrivée des Européens, c'est l'idéologie des colonisateurs qui a introduit la discrimination raciale entre les groupes, transformant ainsi leur relation en un affrontement des races, suivant un modèle popularisé dans l'historiographie européenne au XIX^e siècle et ne permettant de remise en cause que radicale et violente.

Les Hutus – une dénomination indiquant à l'origine la non-appartenance d'un individu à l'aristocratie régnante – se sont vus attribuer, puis ont finalement adopté leur identité «inférieure» au cours de six décennies de domination coloniale. Les trois puissances colonisatrices se sont toutes reposées sur les Tutsis déjà au pouvoir pour ériger l'État colonial, et ces derniers ont accepté sans hésitation le statut de clients des suzerains coloniaux, puisque cet état de fait leur permettait d'augmenter leur pouvoir politique et leur puissance économique. La double stratégie coloniale consistant, d'une part, à renforcer l'antagonisme entre Hutus et Tutsis d'une dimension raciale et, d'autre part, à dissimuler les intérêts coloniaux derrière ceux des élites tutsi a fait que les Hutus en sont venus à concevoir leur position politiquement inférieure et leur exploitation économique comme découlant d'une ancienne subjugation du peuple bantou autochtone, les Hutus, par des envahisseurs «chamitiques», les étrangers tutsi. Les doléances des Hutus n'étaient donc pas dirigées contre les maîtres coloniaux mais contre leurs intermédiaires tutsi. De leur côté, non seulement la noblesse tutsi mais les Tutsis dans leur ensemble, n'eurent aucune réticence à reprendre les

stéréotypes raciaux²⁰ les dépeignant eux, les Tutsis, comme étant plus intelligents, doués et attirants que les Hutus, présentés comme bornés, sans talents et trapus. Pour les Hutus, les Tutsis devinrent ainsi l'incarnation du Mal, tout en restant, ce qui est capital, des modèles enviés²¹.

Ainsi, ce qui fut ressenti comme une libération véritable et décisive, ne fut pas l'indépendance formelle du pays en tant que telle, puisqu'elle venait après des décennies d'une domination coloniale fonctionnant de manière indirecte, mais bien le renversement soudain de la suprématie tutsi, bouleversement couvert par les Belges et par l'Église et revêtu du voile de l'élan démocratique. La prétendue révolution sociale ou hutu de la fin des années cinquante et du début des années soixante fut avant tout un acte de revanche collective pour les humiliations infligées pendant des décennies par les Tutsis²². Ce fut un premier accès de violence contre la honte que ces derniers avaient infligée aux Hutus. Quant aux Tutsis renversés, ils ne regrettaient pas seulement leur pouvoir perdu; bon nombre d'entre eux éprouvèrent en outre un sentiment d'outrage, et certains eurent même recours aux armes pour résister à cet affront depuis des pays voisins ou en prenant le maquis. Depuis lors, le début des années 60, des actes de répression étatique et des massacres de Tutsis innocents se produisirent de manière répétée en réaction à des attaques réelles ou alléguées par les victimes prétendues d'une guérilla tutsi.

Autrement dit, le conflit ethnique, ou, plus exactement, ethnicisé au Rwanda n'a pas ébranlé ni vidé de ses pouvoirs l'État postcolonial, il visait plutôt à son appropriation intégrale et à l'infiltration de son appareil. L'État rwandais, de tradition autoritaire, ne s'est pas fragmenté, mais a servi à la répression et à l'humiliation de l'Autre ethnique. Ni les Tutsis ni, après 1959, les Hutus – du moins, leurs représentants autoproclamés – n'ayant regardé ni traité l'État rwandais comme arbitre neutre et donc comme instance légitime du

20. Voir Jean-Pierre Chrétien, «Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale», dans P. Guiral, E. Temime édés., *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris 1977, 171-99, en particulier 194-96.

21. Cf. J. Hatzfeld, *Une saison des machettes*, Paris 2003; par rapport aux Hutu burundais L. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago 1995.

22. Sur la Révolution rwandaise, René Lemarchand, *Rwanda and Burundi*, London 1970.

pouvoir, l'intégration sociale virtuelle – et factuelle en temps de crise – de chacun au sein de son groupe ethnique conserva une importance existentielle.

Le génocide rwandais

La dimension et l'intensité frappantes de la violence génocidaire ont été abordées dans des études anthropologiques et de psychologie sociale qui considèrent possible et même probable qu'une telle violence résulte d'une auto-stimulation furieuse de la violence, indiquant une monstrueuse ivresse de transgression de tous les liens de la civilisation²³. Il existe d'autre part des études qui expliquent les formes spécifiques de la violence, et en particulier la violence génocidaire, par rapport à des spécificités de la culture rwandaise²⁴. Même si je reconnais volontiers que des processus apparemment «irrationnels» et sans motif ainsi que les dispositions culturelles et l'imagination jouent un rôle bien plus important qu'une sociologie du choix rationnel trop rigide n'est prête à l'admettre, ces études, d'une part, ne montrent pas suffisamment les facteurs spécifiques qui préparent le terrain pour une violence sans limites, d'autre part, se limitent trop à un relativisme des dispositions culturelles, comme si un génocide à la fois aussi organisé et aussi «artisanal» que le génocide rwandais ne pouvait avoir lieu qu'au Rwanda.

Jacques Sémelin, dans son livre *Purifier et détruire*²⁵, a rassemblé et équilibré avec virtuosité ces deux perspectives en analysant les discours idéologiques, les dispositions organisationnelles et, tout particulièrement, les contraintes et dynamique de situation qui ont mené au massacre des Juifs européens pendant l'Holocauste, des Bosniaques lors des guerres récentes dans les Balkans et des Tutsis au Rwanda en 1994. Je n'envisage pas de substituer de nouveaux argu-

23. Voir K. Krüger, «Worte der Gewalt: Das Radio und der kollektive Blutrausch in Rwanda 1994», in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 51/10 (2003), 923-39; D. Stone, «Genocide as Transgression», *European Journal of Social Theory*, 7/1 (2004), 45-65.

24. Voir A.-M. Brandstetter, «Die Rhetorik von Reinheit, Gewalt und Gemeinschaft. Bürgerkrieg und Genozid in Rwanda», *Sociologus*, 51/1-2 (2001), 148-84; Chr. C. Taylor, «The Cultural Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994», in Alexander L. Hinton ed., *Annihilating the Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley 2002, 137-78.

25. J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris 2005.

ments à celui de Sémelin, mais tout simplement de compléter son analyse du génocide rwandais *via* ma réflexion sur la honte et la violence, dans le but d'aider à prendre en compte les motifs typiques et les dispositions affectives des auteurs d'actes violents. Je dois en effet avouer qu'après la lecture de toutes les études les plus importantes publiées en allemand, en français et en anglais, et malgré toutes les explications – y compris celle de Sémelin – avancées jusqu'ici pour mieux faire comprendre ces événements, on ne comprend toujours pas très bien comment dans de nombreux cas des voisins, parents et amis se sont entretués, ni pourquoi – selon ce que nous rapportent les documents²⁶ – bon nombre d'entre eux semblent même avoir pris goût à ce qu'ils ont fait.

Le génocide a sans aucun doute été méthodiquement planifié puis initié par les élites politiques de l'entourage de l'ancien président Habyarimana. Cependant, si on prend en compte l'histoire des conflits violents entre Hutus et Tutsis au XX^e siècle, les premiers massacres, dans les années soixante, comportaient déjà un élément de spontanéité – et c'est exactement pour cela qu'ils sont déroutants²⁷. De même, en 1994, même si ce sont les nouvelles élites politiques et militaires hutu, originaires du Nord, qui ont déclenché et dirigé la violence civile, elles n'ont pas eu à pousser tous les participants à passer à l'acte²⁸. Tragiquement, la violence n'a pas servi d'avertissement et n'a dissuadé presque personne de jouer la carte ethnique, ni dans le passé, ni à l'aube du génocide. Tant s'en faut, elle n'a servi qu'à souligner le caractère épouvantable de l'ennemi.

Une sorte d'imaginaire mythique à caractère de prophétie auto-réalisatrice s'est développé²⁹, qui ne pouvait – ni ne peut toujours – être arrêté par de simples admonestations, ni explications. Si l'antagonisme entre Hutus et Tutsis avait perdu de sa signification au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, et même s'il était devenu évident pour tous, y compris pour les paysans³⁰ que le pou-

26. African Rights, *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, London 1995; A. Des Forges, «*Leave None to Tell the Story*»: *Genocide in Rwanda*, New York 1999; Hatfield, *Saison des machetes...*; *Id.*, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris 2000; *Id.*, *La Stratégie des antilopes*, Paris 2007.

27. Lemarchand, *Rwanda and Burundi*, 217-24.

28. L. A. Fujii, *Killing Neighbors: Webs of Violence in Rwanda*, New York 2009.

29. Sur le concept et la fonction de l'histoire mythique, cf. Malkki, *Purity and Exile*, ch. 2.

30. Cf. Cl. Vidal, «Questions sur le rôle des paysans durant le génocide des Rwandais tutsi», *Cahiers d'études africaines*, 38/150 (1998), 331-45.

voir n'était pas aux mains des Hutus mais était en fait accaparé par une élite restreinte, fermée et autoreproductrice, les familles du Président et de sa femme Agathe, les stéréotypes ethniques et les sentiments correspondants d'humiliation, d'orgueil démesuré et de honte purent néanmoins être facilement réactivés dans des moments de crise comme à la fin des années quatre-vingt. Il est toutefois important d'ajouter que ce n'est pas l'antagonisme ethnique en tant que tel, mais plutôt le contenu spécifique lié à la honte des stéréotypes ethniques qui, d'une part, permit aux instigateurs des violences d'attribuer aux Tutsis un probable désir collectif de revanche, et, d'autre part, explique au moins partiellement l'incompréhensible participation massive au génocide rwandais.

Sur cette toile de fond, l'extraordinaire participation des masses à la violence génocidaire peut – je dirais même doit – être considérée comme une sorte de manifestation collective contre l'anticipation d'une nouvelle humiliation des Hutus par les Tutsis. Ce sont du reste les propagandistes du génocide qui jouant sur le registre de la honte réussirent à dépeindre l'histoire rwandaise depuis l'arrivée des «étrangers» jusqu'à la «libération» de 1959 comme une série d'actes humiliants perpétrés par les envahisseurs tutsi contre le peuple hutu. On peut percevoir dans ce contexte l'extrême cruauté de la violence génocidaire au Rwanda comme une tentative de couper enfin, et pour toujours les liens de dépendance maintenus chez les Hutus par leur recherche inavouée de l'approbation des Tutsis. Il est évident, et bien documenté que ceux-ci conservèrent toujours, aux yeux de leurs meurtriers, une sorte d'aura de supériorité³¹. Les femmes tutsi passaient ainsi, et notamment auprès de leurs bourreaux hutu, pour plus belles et devaient précisément pour cette raison être «retailées à la mesure normale». Cette violence atroce pourrait n'avoir été que l'expression d'une recherche infructueuse d'une identité et d'une personnalité hutu, comme points de repère d'une conquête d'amour-propre et d'une reconnaissance sociale à la fois souhaitée et interdite par l'Autre³².

Je m'empresse de reconnaître que je suis, au moins provisoirement, dans l'incapacité de prouver du point de vue méthodologique ou factuel la justesse ou la fiabilité de cet argument. Je fais pourtant

31. Avec une iconographie, voir Jean-Pierre Chrétien, *Rwanda: Les médias du génocide*, Paris 2002.

32. Cf. A. Appadurai, «Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization», *Public Culture*, 10 (1998), 225-47.

remarquer que l'argument n'est pas contredit par les conclusions des études récentes de Scott Straus et de Lee Ann Fujii concernant les mobiles des acteurs du génocide rwandais. Ces études, les meilleures existant actuellement sur le sujet, distinguent la crainte de ce qui est extérieur au groupe et la pression interne au groupe comme étant les deux facteurs dont l'influence a été la plus décisive³³. Mon hypothèse me semble en outre confortée par l'analyse actuellement menée par Rita Werden sur la base d'entretiens avec des auteurs du génocide³⁴. Selon moi, c'est la peur que les Tutsis «naturellement» orgueilleux ne se vengent de l'abaissement leur ayant été infligé dans le cadre de la guerre civile – laquelle a ravagé le Rwanda avant le génocide –, c'est cette peur qui a motivé de la part des Hutus la transformation d'une action collective violente en un débordement de cruauté. Et cette crainte était très compréhensible, vu que c'étaient les Hutus eux-mêmes qui avaient violemment chassé du pouvoir et persécuté les Tutsis pour leur supériorité supposée. Au-delà de la force brute des armes, les Hutus utilisant l'armée, la police et les milices pour imposer à leurs semblables la loyauté à la cause commune, c'est la peur, ou plutôt la honte de perdre leur appartenance à la communauté, de ne pas être perçus capables de partie du seul groupe destiné à pouvoir conférer le respect, qui a poussé de simples citoyens à devenir des assassins. Le problème est plus épineux encore. Selon les documents disponibles, les assassins ont procédé, après avoir massacré leurs premières victimes, non seulement sans remords, mais avec passion, alors qu'ils savaient qu'ils s'attaquaient à des innocents. Comme certains d'entre eux l'ont confessé rétrospectivement, ils étaient temporairement devenus «des autres».

S'il est vrai que de tels récits s'intègrent dans une anthropologie de la violence qui considère la soif transcendante du sang, ou comme l'exprime Canetti, l'aspiration à «dépasser la vie» comme le *telos* de tout acte de violence³⁵, il est non moins vrai qu'ils s'intègrent également dans une explication qui tourne autour de la honte, car la rage honteuse ne se soucie guère du ciblage ni de la

33. S. Straus, *The Order of Genocide: Race, Power, and War in Rwanda*, New York, 2006; Fujii, *Killing Neighbors*.

34. Pour les premiers résultats de ce travail, voir R. Werden, «Zum Schuldempfinden von Tätern des Genozids in Ruanda», *Zeitschrift für Genozidforschung*, 9 (2008), 8-44.

35. Cf. W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1996; E. Canetti, «Macht und Überleben», in *Id.*, *Macht und Überleben. Drei Essays*, Berlin 1972, 7-24.

pénalisation des coupables – c’est la violence en tant que telle qui compense le sentiment douloureux d’être privé de l’approbation sociale des Tutsis, et celui de ne pas se sentir respecté. Je ne saurais trancher toutefois la question de savoir si la honte est, comme le postule Till Bastian, le motif véritable de *tout* acte de violence «sans motif»³⁶. Dans tous les cas, les témoignages des auteurs du génocide indiquent que la jalousie envers les Tutsis, la reconnaissance implicite de la supériorité naturelle de leurs victimes et les propres défaillances des assassins étaient constitutives de leur imaginaire. La honte collectivement (auto-)attribuée mais individuellement ressentie des Hutus les a autorisés à soumettre à leur violence des tiers pris (presque) arbitrairement.

Le crime, la honte et la réintégration?

L’intitulé de cette dernière section fait référence au livre célèbre de John Braithwaite – *Crime, Shame and Reintegration* – sur la réforme pénale, livre dans lequel est défendue l’idée de substituer des peines honteuses – mais idéalement réintégratives – à la peine contemporaine conventionnelle – mais peu convaincante au niveau de la resocialisation – de la punition par incarcération³⁷. Si je fais référence à Braithwaite, c’est parce qu’il semblerait que le régime rwandais post-génocidaire du président Paul Kagame ait appliqué le concept d’«humiliation réintégrative» de ce dernier aux poursuites judiciaires visant la masse des acteurs du génocide. Il est probable, cependant, que le président rwandais et ses conseillers juridiques n’ont pas lu le livre, mais ont «seulement» adopté et adapté une forme de médiation traditionnelle, la juridiction dite *gacaca* («de la pelouse»), pour faire face aux immenses difficultés morales et juridiques de l’après-génocide³⁸. Cependant, de la même façon que le concept de justice fondée sur la honte restauratrice qu’avance Braithwaite évoque des notions pré-modernes de crime et de châtimement, les formes traditionnelles de justice restauratrice telles que celles à

36. Cf. T. Bastian, «Scham und Gewalt, autotelisch», *Mittelweg* 36, 16/4 (2007), 87-103.

37. John Braithwaite, *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge Mass. 1989.

38. Voir A. T. Paul, «Das Unmögliche richten. Schuld, Strafe und Moral in Ruanda», *Leviathan*, 34 (2006), 30-60 avec de nombreuses références bibliographiques.

l'œuvre dans le système contemporain rwandais de *gacaca* permettent de mieux apprécier, en les évaluant de manière empirique, les idées de Braithwaite sur la honte et la réintégration.

Qu'est-ce que le *gacaca*, et à quoi sert-il? Les actuelles juridictions *gacaca* comprennent des tribunaux localement élus, composés de juges non magistrats, établis pour juger toutes les infractions, à l'exception des crimes les plus graves restant du ressort des juridictions de droit commun, commises à l'occasion du génocide. Elles ont été créées pour accélérer la résolution du nombre énorme de cas, ainsi que la réduction de l'immense population carcérale du Rwanda. Le défi initial était de juger les centaines de milliers d'auteurs possibles du génocide. Les premiers tribunaux furent mis en place en 2001 et se sont rapidement répandus dans tout le pays. Étonnamment, les poursuites par les tribunaux *gacaca* dans le contexte du génocide prendront fin dès cette année. Autrement dit, en termes d'efficacité, le système semble être une réussite³⁹.

Le *gacaca* poursuivait aussi d'autres fins. Comme en d'autres lieux les commissions dites de vérité, ces tribunaux visaient aussi à découvrir la vérité historique *via* une reconstruction collective des événements de ces dix atroces semaines de 1994. Et enfin, troisièmement, le *gacaca* était également destiné, si l'on ajoute foi aux déclarations du gouvernement, à mener à une réconciliation nationale – tout comme les mesures *gacaca* traditionnelles s'efforçaient en priorité de réparer les dommages et d'apaiser le ressentiment collectif plutôt que de poursuivre et de punir les coupables individuels. C'est pourtant précisément là que les tribunaux *gacaca* post-génocidaires se distinguent de leurs prédécesseurs, puisque ces tribunaux actuels ont précisément vocation à mesurer la part de culpabilité individuelle des auteurs.

Alors que les tribunaux *gacaca* traditionnels peuvent être rattachés sans hésitation au concept de justice restauratrice, leurs successeurs modernes combinent des éléments de justice restauratrice et rétributive. Le constat de cette hybridité ne peut pas bien entendu servir d'argument contre (ni pour) leur succès: en revanche, une combinaison d'éléments restaurateurs et punitifs peut se montrer particulièrement indiquée pour atteindre le double objectif de la justice *et* de la réconciliation.

Néanmoins, un plus profond examen montrera que si le système lui-même ne court pas le risque de n'atteindre aucun de ces deux

39. Voir le site officiel <http://www.inkiko-gacaca.gov.rw>.

buts, du moins les espoirs ambitieux des théoriciens et des juristes occidentaux réformateurs risquent de se voir anéantis⁴⁰. Je pense que le fond du problème repose sur l'idée erronée que le mécanisme de l'humiliation, que j'ai cité comme l'un des facteurs fondamentaux du caractère massif et de la bestialité du génocide rwandais, puisse fonctionner en sens inverse comme un moyen de réconciliation.

Mark Drumbl, un juriste américain, maintient par exemple, dans la ligne de Braithwaite, que la paix et la réconciliation communautaires pourraient être plus efficacement atteintes par la honte que par la culpabilité⁴¹. Il imagine qu'une exposition collective humiliante des groupes responsables des actes incriminés (en pratique, les Hutus) devant les tribunaux *gacaca* est un moyen plus efficace d'établir leur responsabilité dans les atrocités et de dissuader des violences futures que ne le serait l'établissement de leur culpabilité à l'issue de procédures d'instruction et de procès pénaux individuels. Drumbl soutient même que certaines caractéristiques spécifiques de la société rwandaise telles que l'interdépendance mutuelle et une densité de population élevée, l'absence d'anonymat et la mobilité spatiale réduite rendent possible une justice restauratrice et la réconciliation via le *gacaca*. Une telle conclusion semble problématique.

Tout d'abord, ce raisonnement ne tient pas compte du fait que la spécificité du *gacaca* post-génocidaire est de rechercher la part de responsabilité personnelle de chaque accusé, ce qui fait qu'il ne peut être considéré uniquement ni même principalement comme un moyen de justice restauratrice. Faisant abstraction de cette spécificité, on peut toutefois soutenir en faveur de l'argument de Drumbl que la plupart des crimes commis pendant le génocide furent commis collectivement. En effet, la participation massive de la population au génocide fait qu'il est techniquement et conceptuellement difficile en droit de nommer et de poursuivre des auteurs individuels et de les identifier comme principaux responsables; qui plus est, la plupart des acteurs se percevaient comme agissant en tant que membres d'un groupe. Rétrospectivement, la plupart d'entre eux qualifient leurs actes d'actions ayant pris naissance dans le groupe⁴².

40. Cf. G. Hankel, «Verordnete Versöhnung. Warum die Gacaca-Justiz in Ruanda gescheitert ist», *Internationale Politik*, 65/1 (2010), 43-47.

41. M. A. Drumbl, «Punishment, Postgenocide: From Guilt to Shame to Civis in Rwanda», *New York University Law Review*, 75/5 (2000), 1221-1326.

42. Sur la signification de l'action trouvant son origine dans le groupe, cf. S. Reicher, «The Psychology of Crowd Dynamics», in Michael A. Hogg, Scott Tin-

Dans un sens, le triple saut de Drumbl de la culpabilité à la honte au civisme est plus osé même que la théorie de Braithwaite, puisque ce dernier, s'il ne différencie pas explicitement entre la culpabilité et la honte, considère néanmoins implicitement que la transformation publique de la honte en culpabilité est l'élément central qui justifie «d'attacher le label de déviant à un acte plutôt qu'à une personne»⁴³ et en pratique de faire la distinction entre l'humiliation réintégrative positive et la stigmatisation négative.

En fait, Braithwaite ne veut pas du tout abandonner la notion de responsabilité personnelle, mais souhaite plutôt passer de la prison à l'humiliation réintégrative comme forme de punition. On doit cependant se poser la question de savoir si l'humiliation, même celle qui a pour objectif la réintégration, *peut* réellement viser uniquement les actions et non pas l'individu. L'une des distinctions entre la honte et la culpabilité n'est-elle pas que cette dernière s'applique à des actes, alors que la première touche à l'*ego* de celui qui les a commis? Que la honte soit éprouvée spontanément ou qu'elle soit sciemment infligée par des tiers, ce dont l'*ego* souhaite se défaire n'est ni simplement une action ni un simple comportement; c'est l'*ego* affecté lui-même qui tente de fuir la situation et de se cacher.

Un moyen indirect, permettant de contourner son insuffisance personnelle, consiste, comme indiqué précédemment à substituer une identité de groupe à sa *persona*, et à diriger vers l'extérieur son agressivité. C'est exactement ce qui semble avoir tendance à se produire dans bien des procès *gacaca* – ce qui a pour résultat de prolonger plutôt que de rompre le cercle vicieux de l'humiliation et de l'orgueil⁴⁴.

Prenons l'exemple d'un auteur d'actes criminels, qui se trouve jugé pour ses crimes devant un tribunal *gacaca*. Que signifie lui faire honte en vue d'obtenir sa réintégration? Cela signifie qu'il est accusé publiquement de ses actes, ce qui implique, plus précisément, de lui reprocher les erreurs et les crimes dont *il* a été capable et de l'exhorter à mieux maîtriser sa conduite à l'avenir et à respecter les «normes», tout en lui laissant entrevoir sa future réintégration au

dale eds., *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes*, Chichester 2002, 182-208.

43. Braithwaite, *Crime, Shame, and Reintegration*, 55.

44. Une étude empirique complète des procès *gacaca* reste encore à faire. En attendant, on trouve des informations précieuses dans les minutes des procès et dans les rapports d'évaluation réalisés par l'ONG *Penal Reform International*, cf. <http://www.penalreform.org/publications/gacaca-research-reports>.

sein du groupe. Pour leur part, les victimes, ou les membres survivants de leurs familles devraient, pour se conformer à ce qu'attend d'eux le gouvernement Kagame, être prêts à pardonner, à donner une deuxième chance aux coupables et même à les considérer, au moins en partie, comme étant victimes des circonstances. Le pardon serait accordé ainsi non à un auteur singulier mais à celui-ci en tant que membre d'un groupe d'auteurs. Même si on veut bien faire abstraction du principe que le pardon ne se décrète pas et ne saurait donc être exigé, il reste largement invraisemblable que l'auteur ainsi humilié accepte intérieurement sa faute, et donc que son humiliation publique soit convertie en culpabilité morale⁴⁵, qu'il reconnaisse la responsabilité de ses actes honteux plutôt qu'attribuer celle-ci au groupe ou à ses meneurs. Pour que l'humiliation touche l'auteur d'actes criminels, il faudrait néanmoins qu'il manifeste publiquement son regret et s'engage tout aussi publiquement à ne pas récidiver, non par compréhension de sa faute, mais par peur de l'ostracisme. Le coupable serait ainsi puni en tant que Hutu et c'est en tant que Hutu qu'il devrait réparer sa faute. Une telle «peine» ne revient cependant qu'à prolonger indéfiniment l'histoire de l'abysmale humiliation collective réciproque des Hutus et des Tutsis, histoire dont le récit problématique, instrumentalisé par les élites, a produit de terribles effets.

Quoi qu'il en soit, le succès d'une procédure fondée sur l'idée d'humiliation réintégrative présuppose l'existence d'une communauté de Rwandais au sein de laquelle la réintégration est possible. Cependant, comme nous l'avons vu, l'existence d'une telle communauté, après le génocide et les procès *gacaca*, est loin d'aller de soi. Même si l'on refuse l'idéologie génocidaire d'une haine ethnique enracinée qui aurait séparé depuis toujours Hutus et Tutsis, le génocide lui-même a coupé les liens de communauté et a créé un antagonisme potentiellement mortel entre des groupes ethniques⁴⁶. Ainsi, ce n'est pas l'antagonisme ethnique qui a créé la violence, c'est la violence qui a créé l'antagonisme ethnique. La juridiction *gacaca*, prise comme instrument d'humiliation publique ne semble pas avoir pu briser ce cercle vicieux. Ce constat conduit à exprimer de sérieux

45. Sur la fonction et la portée d'une telle transformation, voir T. Bastian, M. Hilgers, «Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis», *Psyche*, 44/12 (1999), 1100-12.

46. R. Lemarchand, *The Dynamics of Violence in Central Africa*, Philadelphia 2009.

doutes concernant l'applicabilité du concept d'humiliation réintégrative à des situations post-génocidaires.

Que faire alors? N'y a-t-il pas d'issue permettant de sortir de la mytho-histoire potentiellement mortelle et chargée de honte du conflit entre Hutus et Tutsis? Peut-être en existe-t-il une; et peut-être même le *Gacaca* constitue-t-il un premier pas dans cette direction, mais non pas parce qu'il aurait fait surgir la justice ou aurait utilisé le pouvoir de la honte pour atteindre la réconciliation. Loin s'en faut: c'est bien dans la mesure où l'humiliation a joué un rôle moindre et que les tribunaux *gacaca* se sont cantonnés à une simple fonction procédurale de traitement des affaires, que ces procès pourraient avoir marqué un nouveau départ, tout simplement parce qu'ils ont offert un forum où différentes versions de l'histoire rwandaise ont trouvé à se faire face et ont pu entremêler de manière pacifiques des récits qui avaient trop souvent mené à des massacres. On peut certes parler là de «civilisation par la procédure»⁴⁷.

En fait, (re)construire une identité rwandaise commune doit être considéré comme l'un des principaux défis des années à venir, et l'un des plus urgents. Pour que la réintégration des auteurs du génocide dans la société rwandaise devienne possible, il faut que le peuple rwandais se donne, pour la première fois, une mémoire collective pas nécessairement consensuelle mais partagée, comme le sens d'une destinée commune. Je ne pense pas qu'un tel processus exige au préalable la mise au jour de la vérité historique unitaire, mais, plutôt, que toute tentative de donner la parole de manière collective aux conflits internes – et c'est bien ce qui s'est produit avec les tribunaux *gacaca* – est bienvenue et certainement utile si elle sert aux Hutus et aux Tutsis d'instrument pour créer une identité commune.

ABSTRACT

Retaliation does not only work on the ground of established protopolitical norms but also presupposes and engages collective emotions. One key emotion to offset retaliatory action is shame, and shame can be deliberately inflicted on collectivities through humiliation. Therefore, the first part of the paper deals the «power of shame». Secondly, the concept of «shame culture» is specified and applied to the Rwandan context. This theoretical frame is

47. Voir F. Kastner, «Weder Wahrheit noch Recht. Zur Funktion von Wahrheitskommissionen in der Weltgesellschaft», *Mittelweg* 36, 16/3 (2007), 31-50.

AXEL PAUL

used for explaining the Rwandan genocide of 1994 not as an inevitable but as an at least comprehensible outcome of roughly 100 years of reciprocal humiliation between Hutu and Tutsi. Unfortunately, the postcolonial political empowerment of the traditionally discriminated Hutu – or rather the political take-over of Hutu elites – did not prevent them from confirming the stereotype of proud the Tutsi and the humble Hutu. Thus, the postcolonial state, instead of becoming a legitimate arbiter of power, continued to be used as means of ethnic humiliation. In times of crisis, violent action against the Tutsi was and could be instigated as a kind of «preemptive strike» against the allegedly lurking revenge of the «aggressor». This imagined retaliatory logic might explain why the Rwandan violence of 1994 was of such an extraordinary dimension and outstanding cruelty. Yet, even the post-genocidal, especially judicial, efforts to eventually break the vicious circle of mutual humiliation of Hutu and Tutsi seem not to have succeeded. This failure shall be shown in analyzing the Rwandan gacaca jurisdiction, a problematically again shame-oriented jurisdictional institution which was nevertheless established as a means of coming to terms with the past.

Axel T. Paul
Universität de Siegen, Sociologie
E-mail????????????????