

KABASHA, Gaetan

@ gaetankaba@gmail.com

Le désir mimétique et les conflits répétitifs au Rwanda

Deseo mimético y conflicto repetitivo en Ruanda

A la lumière de la théorie mimétique, nous essayerons de comprendre pourquoi le peuple rwandais est entré dans un cycle de violence à caractère mimétique, allant jusqu'à la volonté d'auto-extermiation.

MOTS-CLÉS: Rwanda, théorie mimétique, violence, Hutu, Tutsi, Twa.

A la luz de la teoría mimética, trataremos de entender por qué el pueblo de Ruanda ha entrado en un ciclo de violencia mimética, llegando tan lejos como la voluntad de autoextermiación.

PALABRAS CLAVE: Ruanda, teoría mimética, violencia, Hutu, Tutsi, Twa.

1. INTRODUCTION

Le thème de la violence, plus concrètement celui de la violence collective entendu par-là une violence qui entraîne toute une communauté dans une sorte de spirale infernale, n'a jamais trouvé une explication exhaustive. Les philosophes, les psychologues, les ethnologues etc. s'y sont essayés avec plus ou moins de clarté sans pour autant illuminer tous les coins d'ombre.

Girard est le seul auteur contemporain à avoir axé sa pensée sur la relation existante entre le désir et la violence, faisant de ce sujet l'épine dorsale de ses travaux intellectuels. Son mérite réside dans le fait d'aller aux origines anthropologiques de la violence avant d'aboutir à sa réalité phénoménologique. En effet, la théorie de Girard remonte aux origines de la violence, au fond du cœur humain, puis montre comment elle se répand dans la société par contagion et finit par configurer l'ordre culturel lui-même. C'est en définitive une théorie complète qui va du désir à l'ordre symbolique et de l'individu à la collectivité.

La théorie mimétique développée par Girard est un instrument d'analyse pour saisir les arcanes des problèmes identitaires, des massacres de masse apparemment irrationnels, des

recours au lynchage gratuit des minorités rendues coupables de tous les maux, de l'exercice légitime de la violence de l'État^[1], de l'existence des monarchies sacrées^[2], de la naissance et le rôle du système judiciaire^[3], de la prolifération des phénomènes cathartiques tel que le sport ou le théâtre^[4], des incompréhensibles excès des fêtes à connotation sacrificielle^[5], etc. Elle aide surtout à comprendre le surgissement des rivalités mimétiques et le processus qui les conduit à l'indifférenciation et l'explosion violente.

Dans cet article, nous essayerons d'appliquer la théorie girardienne sur le contexte rwandais pour montrer comment la destruction de l'identité séculaire autour des piliers fondamentaux, le peuple est passé de la totalité vivante diversifiée aux rivalités meurtrières.

1. LA TOTALITÉ VIVANTE DIVERSIFIÉE

Le Rwanda ancien était constitué de trois groupes qu'on pourrait appeler communautés anthropologico-socio-idéologiques sous les appellations de Hutu, Tutsi et Twa. On les appelle communément des ethnies, mais en réalité, ils ne répondent pas exactement à ce que ce concept signifie en anthropologie culturelle ou en ethnologie^[6]. Pendant plusieurs siècles, ces groupes ont cohabité dans une structure inégalitaire évidente, structurellement violente, mais pourtant, sans jamais caresser l'idée d'une quelconque extermination mutuelle^[7]. En bref, le Rwanda est habité par un même peuple^[8] ou à la rigueur, sauvegardant quelques nuances, une même ethnie^[9].

La persistance du peuple rwandais comme entité unitaire malgré les diversités notoires était dû principalement à trois piliers fondamentaux: la monarchie sacrée, les mythes fondateurs et le rite cathartique de possession appelé *Kubandwa*.

Le premier pilier fonctionnait à son tour autour de trois éléments hautement mystiques à savoir le monarque-dieu-vivant placé au-dessus des humains comme transcendance arbitrale et détentrice du monopole du pouvoir^[10]; le Code ésotérique qui était une sorte de constitution ésotérique entre les mains d'un petit groupe d'initiés^[11] et le tambour-emblème appelé Karinga qui, plus qu'étendard de la monarchie, était un palladium du pouvoir^[12]. Tous ces éléments étaient naturellement assimilés par le peuple comme garantissant la pérennité de la structure et de la nation.

Le deuxième pilier (mythes fondateurs) faisait descendre le roi des sphères célestes comme le-tombé-sur-terre, ce qui lui donnait l'invulnérabilité et la naturalité du pouvoir comme une propriété due à ses origines étherées^[13]. En plus, ces mythes identitaires distribuaient les rôles à chaque composante de la société dans le but de légitimer le statu quo et, en même temps, fédérer tout le monde autour de la structure monarchique solidement établie.

Le troisième pilier était l'antithèse de la structure monarchique froide et violente^[14]. Il s'agit d'un rite relativement récent, mais qui a le mérite d'englober toutes les composantes rwandaises dans une sorte d'égalité autour du personnage divinisé appelé Ryangombe^[15]. Le *Kubandwa* était beaucoup de choses à la fois. Initiation au culte initiatique de possession^[16], il était en même temps un rite sacrificiel dont le centre était toujours une immolation du taurillon en l'honneur de Ryangombe^[17], une fête cathartique où on trouve une mise en scène d'une crise d'indifférenciation^[18] et un événement liturgique fédérateur regroupant toutes les catégories anthropologico-socio-idéologiques du pays^[19].



Tout bien considéré, il résulte que, mis à part les guerres de conquêtes, ceux qui se reconnaissaient comme Rwandais partageaient le même être autour de ces axes culturels principaux et maintenaient ce capital-vie au risque de la vie. Tout répondait au principe de l'identité qui pourrait se résumer ainsi : «L'interdiction de la violence à l'intérieur du cercle d'identité est immédiatement l'obligation de la violence vengeresse contre la violence d'origine externe»^[20]. Il n'y a aucun épisode, dans l'histoire connue, où on rapporte des explosions violentes entre les Hutus et les Tutsis. «Leur habitat entremêlé constitue une preuve de la coexistence non conflictuelle entre différentes ethnies»^[21].

L'existence d'un monarque placé dans la transcendance arbitrale, au-dessus des sujets —toutes tendances confondues— protégé par le mystérieux Code ésotérique inconnu du public, accompagné par le tambour-palladium comme réservoir magique du pouvoir et légalisé par les mythes qui le font descendre du ciel, explique cet attachement à l'unité nationale malgré les diversités internes. La croyance populaire était que le roi du Rwanda était la source de la vie du pays, le moteur de l'univers, le symbole suprême de son unité^[22].

Il y a un autre élément qui prouve que le Rwanda, dans sa diversité ethnique si on veut —puisque le terme semble être retenu dans le langage courant malgré ses incohérences scientifiques évidentes— formait un même peuple avec une conscience claire d'appartenir à une même nation^[23]. Au-delà d'une certaine mentalité idéologique de supériorité des uns sur les autres, personne n'est à mesure de nier les évidences suivantes: même niveau de développement (habitat, habillement etc.), mêmes habitudes culturelles (croyances, mentalité mythique, pratiques religieuses, superstitions, tabous etc.), même conception de la vie, même vision du monde, même organisation politique, même niveau technique (agriculture, élevage, transport, instruments de guerre etc.), même niveau scientifique (absence d'écriture, présence d'une finesse littéraire etc.), même développement artistique, etc. Aucune entité n'était plus avancée que l'autre, dans aucun domaine à la veille de la colonisation.

C'est cela que l'homme occidental a trouvé à son arrivée au Rwanda vers la fin du 19^{ème} siècle: un pays inégalitaire «contenant beaucoup de violences structurelles et personnelles et une forte inclination à la péjoration humaine»^[24], mais un pays avec la conscience d'une nation^[25]. Voilà ce que nous avons appelé une totalité vivante diversifiée qui, au contact des éléments exogènes mal assimilés, engendrera une crise identitaire et des rivalités meurtrières.

2. CRISE IDENTITAIRE ET RIVALITÉ MEURTRIÈRE

La périodicité des conflits au Rwanda n'est pas un fait du hasard. Elle répond toujours à un même schéma qui prend ses racines dans le désir. Ce dernier fait office de moteur dans la fabrication des frères ennemis. Nous savons par Girard que plus deux groupes se ressemblent et désirent la même chose, plus ils peuvent, selon les circonstances, s'accorder ou s'affronter^[26]. Cela se vérifie entre deux individus, deux communautés, deux États etc. Un coup d'œil dans les différents conflits du monde démontre cette réalité quotidienne souvent passée sous silence à cause de la méconnaissance^[27].

Celui qui analyse de manière globale l'histoire contemporaine du Rwanda pourrait conclure à une violence cyclique, comme si le pays était condamné à reproduire le mythe de Sisyphe^[28].





Depuis plus d'un siècle, les Rwandais répètent les mêmes schémas violents avec les mêmes protagonistes, chacun d'eux occupant un rôle différent dans la gestion du pays, voire opposé à celui qu'il avait dans le conflit précédent. Ces violences de plus en plus fortes et de plus en plus contagieuses sont sans nul doute mimétiques dans le sens girardien du terme.

Le point de départ se situe dans l'effondrement des éléments symboliques qui constituaient le noyau de l'être rwandais à savoir la structure monarchique à caractère divin, les mythes fondateurs et le rite cathartique communautaire appelé *Kubandwa*.

Deux éléments peuvent être considérés comme catalyseurs du surgissement de la crise identitaire chronique: D'abord, les violences meurtrières de Rucunshu où la monarchie sacrée fut ramenée à l'ordre profane avec le suicide du roi, la disparition du tambour-emblème *Karinga* ainsi que l'essentiel des détenteurs du Code ésotérique^[29]; ensuite, l'irruption d'une entité étrange et étrangère (la colonisation) qui véhiculait une culture différente et envahissante, inaugurant ainsi un véritable moment fondateur et contribuant à marquer la césure dans le continuum historique du vécu rwandais^[30].

Avec le temps, une crise identitaire s'est accentuée, reléguant au second plan les éléments unitaires et favorisant progressivement l'éclatement des rivalités. La fabrication, à chaque moment, du «nous collectif» face à «vous excluant»^[31] témoigne de l'éclatement du peuple en entités dispersées. Les violences répétitives contemporaines sont le résultat de ce processus de développement des rivalités consubstantielles, de «doubles monstrueux» qui sont, à leur tour, des indices de l'effondrement des systèmes rituels conventionnels^[32]. Ce sont ces rivalités qui vont éclore à la veille de chaque conflit, prenant chaque fois une couleur différente, mais cheminant toujours vers l'explosion violente sous forme de lutte pour conserver ou conquérir le pouvoir. Ce dernier peut donc être considéré comme l'objet de désir dans cet engrenage mimétique périodique.

Finalement, tout aboutira à la tragédie globale de 1994 qui, dans une violence inouïe et exponentielle, démontra une fois de plus que le Rwanda avait cessé d'être le pays de la fierté de tous les Rwandais^[33] pour sonner l'heure où la survie des uns semblait supposer l'anéantissement des autres. Le processus, qui faillit conduire les Rwandais à l'autodestruction puisqu'il s'agissait de la négation de soi, ne fut donc pas le fruit du hasard ni un événement qui surgit du néant, mais «le fruit pourri des contradictions de notre société»^[34].

3. LES DIFFÉRENTS CONFLITS MIMÉTIQUES AU RWANDA

Le premier conflit mimétique localisable dans le temps et dans l'espace est celui de Rucunshu en 1896. Jusqu'à cette date, les Rwandais constituaient une totalité vivante diversifiée au sein des clans et des communautés anthropologico-socio-idéologiques (Hutu-Tutsi-Twa). A partir de ce moment, le monarque a cessé d'être vu comme une transcendance inviolable, capable d'unifier les différentes entités et d'absorber leurs violences pour finalement être vu comme faisant partie d'une faction. Une rivalité gémellaire prit place principalement entre deux grands clans influents, les *Abegas* et les *Abanyiginyas*. Les affrontements sanglants décidèrent l'issue du conflit dans un revirement: le pouvoir bascula du côté des *Abegas* qui le désiraient, au détriment des *Abanyiginyas* qui le détenaient.

Si on doit entrer dans le schéma triangulaire de la théorie mimétique, le croquis est parfait : **Abega-Abanyiginya-pouvoir (sujet-modèle-objet de désir).**

Le deuxième conflit, complètement différent mais avec les mêmes caractéristiques, se situe dans les années 1959. A cette époque, on vit éclater une rivalité jamais observée auparavant entre les Hutus et les Tutsis. Bien que les facteurs favorisant son éclosion étaient multiples, la causalité diabolique du drame telle que décrite par Poliakov^[35] restait la rivalité gémellaire, fruit du désir mimétique au zénith de son développement. Ce qui commença par une rivalité entre la nouvelle élite formée dans les écoles modernes et l'ancienne élite détentrice du pouvoir^[36], tourna vite en rivalité ethnique entre des communautés que nous avons décrites comme anthropologico-socio-idéologiques, les Hutus et les Tutsis. Le processus d'identification développé pendant des années avait atteint son apogée. Les Hutus et les Tutsis pouvaient se retrouver face-à-face dans ce que Girard appelle «double-bind»^[37].

Vers 1959, deux camps étaient clairement définis et se positionnaient face à face en chiens de faïence, voilés derrière le rideau des partis politiques. Ces partis politiques étaient en réalité des partis ethniques. La médiation externe venait de muter en médiation interne. Le désir mimétique pouvait donc, en toute logique, conduire à l'indifférenciation et à l'affrontement si l'objet de désir n'était pas partagé ou placé hors portée des deux camps. L'idéologie ethnique^[38] servit de moteur à la mobilisation des masses et la montée aux extrêmes. Le roi qui jadis faisait office de transcendance arbitrale, se rangea dans l'un des camps, perdant d'office sa capacité à drainer les fureurs des uns et des autres^[39]. Le colonisateur étranger (la Belgique) qui pouvait servir de bouc émissaire pour générer l'unité contre lui^[40], devint l'allié d'une des parties contre l'autre partie.

Tout comme le conflit de Rucunshu, celui de 1959 fut en quelque sorte un événement fondateur. La montée en puissance engendra une vague de violences qui inaugurèrent un cycle infernal de suspicion, de haine, de confusion, de tueries, d'incendies, de pillages, entraînant par contagion des masses paysannes ayant souvent une parfaite méconnaissance des vraies raisons de la confrontation^[41].

Cela est d'autant plus vrai que le rapport de l'ONU eut cette conclusion: «Pendant près de deux semaines, le Ruanda fut déchiré par des luttes fratricides d'une grande violence, dont on ne connaîtra sans doute jamais le bilan exact»^[42].

Dans le schéma mimétique, nous pourrions dire avec certitude que le triangle isocèle était parfait: **Hutu-Tutsi-Pouvoir** occupant les angles de **Sujet-Modèle-Objet de désir**.

Le troisième conflit est celui de 1973. Il fut baptisé par les vainqueurs de « Révolution morale». Révolution ou pas, l'événement a tous les aspects d'une crise assimilable à celles que nous sommes en train d'analyser à la lumière de la théorie girardienne, même si elle n'a pas pris les mêmes allures sanglantes contagieuses que celles que nous avons étudiées précédemment.

Ce conflit survenu à l'occasion du coup d'État qui mit fin à la première République, s'avéra être le sommet d'une rivalité lentement développée entre le Sud (Nduga) et le Nord (Kiga). Le pouvoir, puisque c'est de lui dont il s'agit comme élément incontournable dans le processus du triangle mimétique, se déplaça du Sud vers le Nord, emportant au passage la vie de plusieurs dignitaires du Sud. Presque tous les ingrédients du conflit mimétique étaient là, sauf peut-être la contagion, puisqu'il n'a pas éclaté en violence collective. L'escalade fut-elle évitée par la volonté des meneurs ou simplement par la difficulté à créer une violence collective entre



deux communautés géographiquement éloignées ? Le fait est que les Hutus, vainqueurs du conflit de 1959, s'entredéchirèrent.

Cette fois-ci, le schéma triangulaire est constitué des régions dont le Nord prend place de sujet, le Sud de modèle et le pouvoir jouant le rôle d'objet de désir.

Le quatrième conflit qui fait l'objet de notre étude se situe dans la période qui s'étend de 1990 à 1994 ainsi que toutes les ramifications violentes adjacentes, avec à la clef, le génocide des Tutsis, un drame aux aspects cataclysmiques, couronnement d'une escalade mimétique non contenue et non résolue. Pour mieux comprendre le génocide des Tutsis de 1994, commençons par lire ce texte :

Après la chute de l'avion, on ne se posait plus la question de qui avait écouté les enseignements du parti présidentiel ou les enseignements d'un parti rival. On ne se souvenait plus de chamailleries, de qui s'était malentendu avec qui par le passé. On n'avait gardé qu'une seule idée dans le pot. On ne demandait plus qui s'était entraîné avec des fusils et avait profité d'un savoir-faire dans une milice, ou qui n'avait jamais lâché ses mains sur la houe. On avait à faire et on faisait du mieux qu'on pouvait. On se fichait de qui préférait obéir au bourgmestre, ou aux interahamwe, ou préférait obéir directement aux ordres de notre conseiller communal bien connu. On obéissait de tous côtés et on s'en trouvait satisfaits. Les Hutus de toutes sortes étaient soudain devenus des frères patriotes sans plus aucune discorde politique. On ne jonglait plus avec les mots politiques. On n'était plus dans son « chacun chez soi ». On accomplissait un boulot de commande. On se rangeait en file derrière la bonne volonté de tous. On s'assemblait sur le terrain de foot en bande de connaissance, et on allait en chasse par affinité⁴⁴³.

Tous les éléments d'une violence mimétique rendue à son expression maximale sont là, dans ce texte naïvement sorti de la bouche d'un simple paysan converti en machine à tuer par le démentiel engrenage contagieux.

Harald Welzer, essayant de comprendre la psychologie des tueurs de masse, conclut avec cette phrase laconique, mais illustrative: « Les exécuteurs s'inscrivent dans un contexte généralisé de légitimation du mal »^[44]. Cela rejoint de la théorie de la banalisation du mal popularisée par Hannah Arendt dans son ouvrage sur le procès d'Eichmann^[45].

Welzer, partant des atrocités commises sur les Juifs pendant la Shoah, remarque la naturalité avec laquelle les exécuteurs s'exécutaient sans remords de conscience. Ils ne souffraient ni d'insomnie, ni de dépression, ni d'angoisse, malgré le spectacle des horreurs qui s'étaient sous leurs yeux^[46]. Par la suite, les criminels, loin de confesser la criminalité, se rangeaient dans les cadres de références exutoires tels que « c'était la guerre », « c'étaient des ordres », « il n'y avait pas de choix etc. »^[47] Le même phénomène peut s'observer dans la tragédie génocidaire du Rwanda.

Le texte de Hatzfeld cité plus haut montre clairement que le génocide des Tutsis de 1994 entre dans le schéma d'une crise mimétique, telle une explosion où les déflagrations se répan-



dent dans tous les sens sous forme de contagion, comme une boule de neige emballant sur son passage toujours plus de protagonistes. Le conflit né des désirs mimétiques se nourrit de la destruction^[48]. Bien plus, la triangularité du désir est bien claire: Tutsi —Hutu comme sujet— modèle en doubles monstrueux, et le pouvoir comme objet de désir en sourdine, occulté par la méconnaissance.

Dans le propos cité par Hatzfeld d'un protagoniste du conflit, plusieurs éléments nous permettent de comprendre l'ampleur de la catastrophe et sa ressemblance avec tous les conflits d'ordre mimétique: l'élément déclencheur, la spontanéité, la contagion, l'unanimité dans l'action, la chosification de l'adversaire^[49], la satisfaction de l'horreur etc.

Par ailleurs, tout au long du livre qui recueille les propos des criminels condamnés pour génocide, on relève étrangement des outils d'analyse de tout conflit mimétique à son apogée: la métamorphose circonstancielle où le protagoniste actif ne se reconnaît plus dans sa bonté naturelle^[50], le signal déterminant pour initier l'horreur^[51], l'indifférenciation des tueurs où on retrouve toutes les catégories sociales^[52], les termes sacrificiels (pur-impur) dans le langage utilisé^[53], les bacchanales quotidiennes ou liesse des massacreurs pour couronner la journée lugubre^[54], le tandem étrange (violence-sacré) tant du côté des tueurs que du côté des victimes avec pour référence les églises ou les chants religieux^[55], les termes annihilant l'humanité tel que parasite ou cancrelat^[56], etc. Toutes ces expressions rappellent étrangement les fêtes sacrificielles, comme si les tueries étaient devenues un moment cathartique sous forme macabre.

En réalité, hormis les circonstances différentes et l'intensité de la violence, l'explosion de 1994 ressemble de très près à une réédition de celle de 1959. L'ambiance antérieure à l'éclatement^[57], la préparation psychologique de la masse^[58], la virulence des joutes verbales^[59], l'effondrement des structures étatiques, les catégories anthropologiques des protagonistes, l'objet de désir sous-jacent, le manque de bouc émissaire parfait pour configurer l'unanimité d'antagonistes, sont similaires, à quelques différences près. C'est ce qui a amené Girard, s'éloignant de ce qu'aurait pu penser Hegel, à affirmer: « Il n'y a pas eu de désir de reconnaissance entre les Tutsis et les Hutus, mais une rivalité gémellaire qui est montée aux extrêmes et a dégénéré en génocide »^[60].

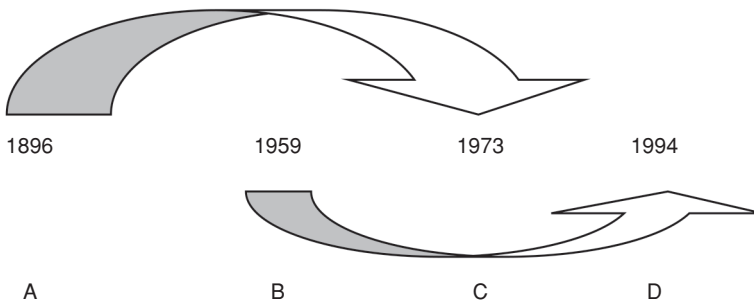
L'ampleur du drame renvoie directement à la volonté d'appliquer ce que nous pourrions appeler « la paix des cimetières ». Il s'agit de l'extermination où aucun ennemi désigné ne doit survivre, qu'il soit enfant, malade, femme, vieillard, riche, pauvre, borgne, fou ou muet. Comme toute crise sacrificielle exterminatrice, on aurait dit que l'existence des uns dépendait de la non-existence des autres. D'où notre conviction que la tragédie rwandaise fut en quelque sorte une auto-annihilation, une négation de soi, puisqu'il ne s'agissait pas du combat des Rwandais contre les étrangers, mais des Rwandais contre les Rwandais.

4. CONSIDÉRATIONS COMPARATIVES

On pourrait présenter les différents conflits dans le Rwanda contemporain, sous forme de chiasme, entre d'un côté, le conflit de Rucunshu (1896) et celui appelé « Révolution morale » (1973), et de l'autre, celui de 1959 et celui de 1994. Par leur ressemblance, tout invite à le faire, pour travailler les liens et les singularités.



Schéma du chiasme



La formule serait une sorte d'analogie de proportionnalité suivante: A est à C ce que B est à D et inversement C est à A ce que D est à B.

Dans le premier rapport du chiasme (A-C), la rivalité éclate au sein d'une même catégorie (frères devenus ennemis); dans le deuxième rapport (B-D), la rivalité est entre les dissemblables qui perdent les différences^[61] pour aboutir à l'identification mimétique^[62]. C'est précisément la théorie girardienne qui s'applique, puisque nous avons vu que «deux désirs qui convergent vers le même objet se font mutuellement obstacle. Toute mimésis portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit»^[63].

Sur une période de 100 ans, quatre conflits mimétiques de grande envergure se sont déroulés au Rwanda, soit environ tous les 25 ans. A chaque conflit, il y a eu un revirement^[64], c'est-à-dire que l'objet de désir (le pouvoir) est passé d'un camp à l'autre au terme des violences souvent inouïes. Aussi certains sont-ils arrivés à conclure que depuis la fin du 19^{ème} siècle, on assiste à la compulsion de répétition des violences à chaque fin de règne^[65].

Les similitudes au sein de tous les conflits analysés sont nombreuses puisque, comme nous l'avons énoncé, il s'agit de conflits identitaires. Tous se déchaînent après un point de départ qui pourrait être perçu comme un fait isolé et circonscrit comme tel: à Rucunshu, ce sont des abeilles qui déclenchent la spirale de la violence; en 1959, c'est un sous-chef qui est giflé; en 1994, c'est un président qui est tué. L'étincelle devient feu de brousse et embrase toute la forêt.

Toutefois l'étincelle, comme un feu sur la broussaille, vient à déclencher l'explosion d'un processus psychologique déjà en marche qui attendait le moment pour se déchaîner. Il y a d'abord la formation des groupes rivaux, l'identification dans le désir, la montée aux extrêmes et l'explosion irréversible. Un observateur girardien pourrait prévenir la catastrophe à n'importe quelle étape de ce schéma qui semble s'appliquer partout où les violences collectives sont d'une allure mimétique. En effet, «au paroxysme de cette crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs»^[66].

Dans toutes ces violences, il y a un dénominateur commun qui apparaît dans le déclenchement des affrontements mimétiques: c'est l'accusation en miroir^[67]. Cette expression qui équivaldrait en langage militaire à la guerre préventive, revient à ratifier l'analyse de la montée aux extrêmes faite par Girard:

La montée aux extrêmes implique aussi ce que j'appelle une médiation double, car il est toujours difficile de savoir qui attaque le premier: d'une



*certaine manière c'est toujours celui qui n'attaque pas! C'est exactement comme dans certaines affaires pénales où c'est la victime, beaucoup plus que l'accusé qui est le vrai coupable*⁶⁸.

Clausewitz suggère que dans l'ambiance des polarités, tout le monde, enveloppé dans la peur et les rumeurs, se retrouve dans la logique de la réciprocité. Le moindre mouvement dans un sens ou dans un autre peut déclencher l'explosion. Aussi les protagonistes ont-ils toujours l'impression de répondre à une attaque; ce ne sont jamais eux les premiers à déclencher les hostilités^[69]. Dans ce cadre, Charles Ramon approfondit en affirmant qu'il y a lieu d'appliquer le doute méthodologique sur la notion de culpabilité^[70]. En d'autres termes, les victimes sont toujours évidentes tandis que les coupables sont à leur tour victimes d'une manière ou d'une autre (victimes de la haine, de la manipulation, de l'idéologie, des rumeurs, de la peur, de la mimésis, de la violence, de la destruction des cadres moraux etc.). Aussi les chercheurs sur la psychologie des exécutants des génocides sont-ils unanimes sur l'incompréhension qui pourrait se résumer ainsi: « Les actes commis par ces gens psychologiquement normaux furent si anormaux que jusqu'à ce jour nous cherchons encore un début d'explication convaincante à ce qui s'est passé »^[71].

Un autre fait absolument incompréhensible en temps normal, mais récurrent dans toutes les crises énumérées, c'est l'indifférenciation et l'anonymat. D'une part, toutes les catégories sont représentées parmi les meurtriers et parmi les victimes. Même les enfants participent aux massacres ou sont massacrés. De manière générale, ceux qui n'y prennent pas part ne désapprouvent pas non plus publiquement le forfait, soit parce que s'opposer est courir le risque de devenir soi-même victime^[72], soit parce que l'attitude sociologique du moment est l'indifférence^[73], soit parce que le mal commis ne fait plus partie de la liste des maux interdits socialement^[74]. C'est ce qu'Arendt appelle « effondrement moral »^[75]. D'autre part, les participants dans les violences collectives ne sont pas nécessairement unis par un lien familial ou social connu (amitié). L'anonymat en question se retrouve tant du côté des exécutants que des victimes : « Les assassins ne connaissent pas leur victime et ils ne se connaissent pas entre eux »^[76]. Dans le cas du génocide des Tutsis de 1994, des hordes de jeunes enrégés venaient des endroits divers et déferlaient sur les collines ou dans les marais pour traquer des personnes avec lesquelles ils n'avaient aucun problème particulier. Finalement, le macabre spectacle conduit tout droit à la limite de l'absurdité. Aussi le concept de *banalité du mal* s'applique-t-il correctement au cas présent.

Il va sans dire que le Rwanda n'a jamais su dépasser ses propres fantasmes. Chaque régime s'assoit sur un conflit non résolu. Cela fait que la périodicité des conflits est, en réalité, une réapparition des anciens conflits mis en veilleuse, une réédition des vieux traumatismes ancrés dans la mémoire collective. Tout comme partout en Afrique, les régimes politiques nouveaux ne trouvent aucune attache dans les schèmes de pensée des africains. Que signifient les concepts comme République, Démocratie etc. dans leurs terroirs linguistiques, dans leurs catégories culturelles ou dans leur entendement ? C'est une question qui mérite une recherche à part entière. Ceci dit, il serait erroné de penser qu'on peut retourner en arrière dans les systèmes politiques ancestraux, dans certains cas, sanguinaires et arbitraires, complètement inadaptés à notre époque, sous prétexte de rechercher un hypothétique paradis perdu. On ne va jamais de l'avant en reculant.



5. CONCLUSION

L'analyse de la crise rwandaise qui éclate régulièrement en conflits sanglants répond aux hypothèses avancées par la théorie mimétique de René Girard. En effet, il n'existe pas de programmation génétique de la violence. Contrairement à Freud qui stipule que l'instinct agressif est un élément inné et nécessairement opérationnel, Girard croit que la violence se développe dans des conditions précises du mimétisme réciproque^[77]. La violence ne surgit pas du hasard, mais d'un processus mimétique qui implique l'existence d'un objet désiré ardemment par deux groupes qui finissent par devenir identiques dans l'imitation réciproque^[78]. Cette identification qui se fait souvent dans la méconnaissance est ce que Girard appelle «situation d'indifférenciation corrélative d'une situation de médiation interne en crise»^[79].

Pour ce qui est des conflits sanglants qui émaillent le Rwanda contemporain, nous avons constaté qu'à un moment donné, le pouvoir, jadis sacralisé et détenu par un personnage sacré, est devenu l'objet de désir convoité par les uns et les autres sans qu'il y ait volonté de le partager ou l'éloigner. En conséquence, la rivalité atteint régulièrement des sommets d'identification qui finissent dans les violences collectives inouïes, surtout à la fin de chaque régime.

Ainsi donc, à partir des observations de la crise rwandaise, nous sommes en mesure de formuler l'hypothèse suivante: dans toute société où deux entités cohabitent en position de médiation interne, n'importe quel objet de désir réciproque mal géré peut conduire à la violence collective. Cet objet de désir peut être le pouvoir, le prestige, un morceau de terrain, un puits d'eau, une mine d'or, une équipe de football, etc. Pour le cas du Rwanda, cet objet est clairement le pouvoir.

Le manque de bouc émissaire fédérateur qui pourrait servir à drainer les frustrations et les violences ainsi que le manque de volonté de placer le pouvoir dans l'inaccessibilité font que les rivalités atteignent régulièrement le sommet et versent dans la violence destructive et exterminatrice.

6. ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

- Appadurai, A., *El rechazo de las minorías*. Ensayo sobre la geografía de la furia (Tusquets editores, Barcelona 2007).
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona, Editorial Debolsillo 2009).
- Atienza de Frutos-García-Ramos Gallego, *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión* (Anthropos, Madrid 2017).
- Balibutsa, M., *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs* (éditions du Ciciba, Libreville 2000).
- Bannel, Y., *La crise identitaire, révélateur de la société contemporaine* (Éditions Télètes, Paris 2014).
- Barahona, A., *René Girard. De la ciencia a la fe* (Encuentro, Madrid 2014).
- Caillois, R., *L'homme et le sacré* (Gallimard, Paris 1950).
- De Heusch, L., *et alii, Le pouvoir et le sacré* (Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1962).
- De Heusch, L., *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache* (Gallimard, Paris 1982).
- De Lacger, L., *Ruanda I. Le Ruanda ancien* (Namur, 1939).



- Dubouchet, P., *Tout comprendre avec René Girard. Du moi aux grands problèmes actuels. Petit traité de la violence* (L'Harmattan, Paris 2015).
- Dumouchel, P., *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique* (Flammarion, Paris 2011).
- Elungu P.E.A., *Tradition africaine et rationalité moderne* (L'Harmattan, Paris 1987).
- Girard, R., *La violence et le sacré* (Grasset & Fasquelle, Paris 1972).
- *Quand ces choses commenceront* (Arléa, Paris 1994).
- *Achever Clausewitz* (Flammarion, Paris 2011).
- *Sanglantes origines* (Flammarion, Paris 2011).
- Hamilton, E., *La mythologie Ses dieux, ses héros, ses légendes* (Marabout, Paris 1997).
- Hatzfeld, J., *Une saison de machettes* (Seuil, Paris 2003).
- Jerónimo Botero, A., Leal Granobles, J., «El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt»: *Universitas Philosophica*, vol. 30, n° 60 (enero-junio 2013).
- Kagame, A., *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda I* (Éditions universitaires du Rwanda, Butare 1972).
- *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972* (Éditions universitaires du Rwanda, Butare 1975).
- «Lumières nouvelles sur le culte de Lyangombe. L'historicité de Lyangombe, chef des Immandwa»: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 19 (Janvier 1976).
- Mbembe, A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (La Découverte, Paris 2013).
- Mugesera, A., *Rwanda 1896-1959. La désintégration d'une nation* (Izuba, Kigali 2017).
- Muzungu, B., *Le Dieu de nos pères II. Une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi* (Presses Lavigerie, Bujumbura 1975).
- Nahimana, F., *Le Rwanda. Émergence d'un État* (L'Harmattan, Paris 1993).
- Niyonsaba, C., *Orígenes de la ideología hutu-tutsi en las tradiciones de los grandes lagos y sus indicios de superación* (Gráficos Diac, Vic 2011).
- Nothomb, D. « Significations des récits et des rites de Lyangombe au Rwanda»: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 19 (janvier 1976).
- Parrilla Martínez, D., René Girard. *La violencia desvelada* (Dykinson, Madrid 2017).
- Ramon, C., *Le vocabulaire de René Girard* (Ellipses, Paris 2009).
- Scheler, M., *L'homme du ressentiment* (Gallimard, Paris 1970).
- Sebunuma, D., *La compulsion de répétition dans les violences collectives* (Umusozo, Paris 2011).
- Welzer, H., *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse* (Gallimard, Paris 2007).

7. NOTES

- [1] Cf. P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique* (Flammarion, Paris 2011) 15-19.
- [2] Cf. P. Dubouchet, *Tout comprendre avec René Girard. Du moi aux grands problèmes actuels. Petit traité de la violence* (L'Harmattan, Paris 2015) 67-72.
- [3] Cf. *Ibid.*, 72-75.
- [4] Cf. *Ibid.*, 119-123.





[5] Cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré* (Gallimard, Paris 1950) 124.

[6] Selon J. Dumont et J.B. Baronian, l'ethnie serait une communauté linguistique et religieuse ayant une relative unité territoriale, une même tradition mythico-historique et une organisation commune de l'espace occupé (Cf. J. Dumont-J.B. Baronian, *Anthropologie* (Marabout, Paris 1972) 23 cité par C. Niyonsaba, *Orígenes de la ideología hutu-tutsi en las tradiciones de los grandes lagos y sus indicios de superación* (Gráficas Diac, Vic 2011) 25-26). Toutes les encyclopédies considèrent que l'ethnie a ses caractéristiques : appartenance à une même culture, même langue, même patrimoine social, ascendance commune, même religion, même espace géographique.

[7] Cf. M. Balibutsa, *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs* (éditions du Ciciba, Libreville 2000) 120-133. L'auteur parle d'abord de l'ethnisme, du racisme et du nationalisme comme une forme de créatinisation mentale à la base du manque de développement de la structure psychique à l'échelle de l'humanité et qui tend à ne voir en l'homme que sa carnation d'où le carnage comme résultat final du processus. Pour lui, analysant des différents récits oraux, il y avait au Rwanda précolonial une sorte de conflit idéologique et d'antagonisme plus ou moins ouvert entre les Hutus et les Tutsis. En plus, il a existé des pires formes de violence dans les guerres d'expansion. Cependant, la nation rwandaise dans sa tripartite (Hutu-Tutsi-Twa) a toujours manifesté une volonté commune de vivre ensemble autour d'une même vision du monde et des mêmes valeurs. La volonté d'extermination qui a culminé dans le génocide contre les Tutsis en 1994 est relativement récente à tout point de vue.

[8] Cf. D. Sebuma, *La compulsion de répétition dans les violences collectives* (Umusozo, Paris 2011) 81. Voir aussi E. Mworoha, *Peuples et rois d'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle* (Les nouvelles éditions africaines, Dakar 1977) 28. Ce dernier affirme sans ambages que les Hutus, les Twas et les Tutsis forment un seul et même peuple : celui des Banyarwandas.

[9] Cf. Balibutsa, *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs*, 55.

[10] Bernardin Muzungu cite beaucoup de passages de poèmes anciens où le roi apparaît comme un dieu presque au même titre que Imana, le Dieu suprême connu des Rwandais. Cependant, il interprète ces appellations dans le sens de la médiation naturelle que réalise le roi avec le Dieu invisible (Cf. B. Muzungu, *Le Dieu de nos pères II. Une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi* (Presses Lavigerie, Bujumbura 1975) 32).

[11] Le Code ésotérique appelé *Ubwiru* était un ensemble de dispositions rituelles et légales régissant la succession royale et le maintien de la structure dynastique. Luc de Heusch, lui, le considère comme une sorte de magie (Cf. L. De Heusch, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache* (Gallimard, Paris 1982) 17). Les gardiens de ce trésor magico-légal s'appelaient *abiru*.

[12] Karinga était tellement important qu'il était au-dessus du roi. «Lorsque l'umwami (le roi) était capturé et qu'on sauvait le tambour, le pays était considéré comme occupé mais pas définitivement conquis» (Cf. F. Nahimana, *Le Rwanda. Émergence d'un État* (L'Harmattan, Paris 1993) 176).

[13] La croyance populaire très répandue stipulait que le futur monarque naissait avec des graines dans la main (Cf. Nahimana, *Le Rwanda. Émergence d'un État*, 175 ou Muzungu, *Le Dieu de nos pères II*, 32). Cependant, nous savons de par les historiens que les spécialistes du Code ésotérique se chargeaient de préparer la succession dans le plus grand secret en choisissant d'abord la future reine-mère parmi les femmes du roi régnant, en protégeant le prince élu (à son insu) et en écartant discrètement tous les potentiels rivaux. Bernardin Muzungu explique que ce mythe sur la naissance mystérieuse du roi était confectionné dans le but d'éviter les rivalités d'accession au trône (Cf. Muzungu,

Le Dieu de nos pères II, 32). Cette affirmation vient confirmer notre conviction selon laquelle la figure du monarque divin servait de transcendance arbitrale éloignant de fait les velléités d'aspirer au pouvoir suprême et de passage, éviter des violences meurtrières ayant le pouvoir pour objet de désir.

[14] Alors que la monarchie représente la loi, l'ordre et la morale pour la bonne marche du royaume, le culte de Ryangombe représente l'autre côté généralement refoulé de l'être humain, à savoir la transgression, l'immoralité et le désordre. Luc de Heusch n'hésite pas à voir en ce phénomène l'antagonisme de la monarchie (Cf. De Heusch, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*, 205).

[15] Ce personnage que les historiens situent au 16^{ème} siècle fut divinisé après sa mort et devint l'axe central d'un culte religieux nouveau basé sur la possession et la catharsis générale (Cf. A. Kagame, «Lumières nouvelles sur le culte de Lyangombe. L'historicité de Lyangombe, chef des Immandwa»: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 19 (Janvier 1976) 5). A sa mort, il aurait demandé que toute la population rwandaise lui rende un culte. En effet «Pour les hommes et les femmes de tout rangs possédés par l'esprit d'un compagnon de Ryangombe, le lourd édifice des castes, l'aliénation socio-économique cessent d'exister» (Cf. De Heusch, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*, 199).

[16] Cf. De Heusch, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*, 197.

[17] Cf. *Ibid.*, 212.

[18] Cf. D. Nothomb, «Significations des récits et des rites de Lyangombe au Rwanda»: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 19 (janvier 1976), 28.

[19] Cf. De Heusch, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*, 199. Ryangombe, avant de mourir, aurait recommandé à tous les Rwandais (Hutu-Tutsi-Twa) de lui rendre un culte sans distinction (Cf. Pagès, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique* ((Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles 1933) 633).

[20] Dumouchel, *Le sacrifice inutile*, 129.

[21] A. Mugesera, *Rwanda 1896-1959. La désintégration d'une nation* (Izuba, Kigali 2017) 21. L'auteur soutient la thèse selon laquelle avant la colonisation, des contradictions internes parfois meurtrières n'étaient que circonscrites au niveau de l'élite au pouvoir sans jamais ébranler la structure monarchique en tant que telle.

[22] De Heusch *et alii*, *Le pouvoir et le sacré* (Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1962), 151.

[23] Cf. L. De Lacger, *Ruanda I. Le Ruanda ancien* (Namur, 1939) 30.

[24] Balibutsa, *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs*, 375.

[25] Cf. De Lacger, *Ruanda I. Le Ruanda ancien*, 30.

[26] Cf. C. Ramon, *Le vocabulaire de René Girard* (Ellipses, Paris 2009) 8.

[27] Cf. A. Barahona, *René Girard. De la ciencia a la fe* (Encuentro, Madrid 2014) 182.

[28] Selon la mythologie grecque, Sisyphe, fils d'Éole et d'Atlas, était fondateur de Corinthe. Malin et rusé, il défia plusieurs fois les dieux arrivant même parfois à les ridiculiser. À la fin de sa vie, il fut condamné à rouler un gros rocher en haut d'une montagne. Mais le rocher retombait chaque fois à l'autre côté, obligeant Sisyphe à reprendre la tâche indéfiniment (Cf. E. Hamilton, *La mythologie Ses dieux, ses héros, ses légendes* (Marabout, Paris 1997) 170-171, 390).

[29] En 1896, il y eut un paroxysme du processus mimétique entre deux clans proches du pouvoir monarchique (*abanyiginya* et *abega*) qui tourna au drame aux dimensions nationales. Le roi, Mibambwe Rutarindwa, vaincu s'immola dans le feu avec toute sa famille, les ornements royaux, le tambour *Karinga* et les principaux détenteurs du Code ésotérique. Le pouvoir bascula du clan *abanyiginya* au





clan *abega*. Cet événement restera dans la mémoire collective comme la fin de la monarchie sacrée puisque le successeur, Yuhi Musinga, fut considéré par certains Rwandais comme un usurpateur et se vit obliger de s'en remettre aux colonisateurs allemands nouvellement arrivés pour soumettre les dissidents. (Cf. A. Kagame, *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda I* (Éditions universitaires du Rwanda, Butare 1972) 122-128).

[30] Tous les analystes s'accordent à dire que les sociétés africaines connurent une crise identitaire au contact avec la culture occidentale (Cf. Elungu P.E.A., *Tradition africaine et rationalité moderne* (L'Harmattan, Paris 1987). En effet, elle se présenta comme une certaine structure de connaître et de croire revendiquant un double statut de juridiction et de véridiction sur les cultures jugées inférieures (Cf. A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (La Découverte, Paris 2013) 144).

[31] Cf. Y. Bannel, *La crise identitaire, révélateur de la société contemporaine* (Éditions Télètes, Paris 2014) 95.

[32] Cf. R. Girard, *Sanglantes origines* (Flammarion, Paris 2011) 287.

[33] Les premiers européens arrivés au Rwanda purent observer que les Rwandais avaient une conviction profonde «que leur pays était le centre du monde, que c'était le royaume le plus grand, le plus puissant et le plus civilisé de toute la terre» (Cf. Pagès, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, 17).

[34] Mugesera, *Rwanda 1896-1959. La désintégration d'une nation*, 22.

[35] Cf. D. González Hernández, «La causalidad diabólica. René Girard y León Poliakov in: Atienza de Frutos-García-Ramos Gallego, *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión* (Anthropos, Madrid 2017) 69-80. L'historien juif français d'origine russe Poliakov a inventé cette expression pour se référer à l'élément (ou les éléments) qui fait frontière entre la psychologie des foules et leur postérieure manifestation politique. Elle serait comme la cause invisible des faits dramatiques comme par exemple les persécutions, les tueries de masse mais qui reste cachée au fond de la nuit, échappant ainsi à toute analyse rationnelle qui s'intéresse à la causalité scientifique moderne.

[36] Cf. Mugesera, *Rwanda 1896-1959. La désintégration d'une nation*, 23-24.

[37] Cf. D. Parrilla Martínez, *René Girard. La violencia desvelada* (Dykinson, Madrid 2017) 37- 62.

[38] Les partis politiques à connotation ethnique virent le jour confondant ainsi la majorité ethnique avec la majorité démocratique (Cf. Mugesera, *Rwanda 1896-1959. La désintégration d'une nation*, 25-26 ou A. Kagame, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972* (Éditions universitaires du Rwanda, Butare 1975) 265).

[39] Cf. Kagame, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972*, 267.

[40] Cf. Kagame, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972*, 240: «L'adversaire (le camp du roi) comptait triompher grâce à l'unité nationale alignée contre l'étranger, l'occupant. Mais, par une manœuvre que l'adversaire n'avait jamais imaginé dans ses plans de bataille, cet étranger, cet occupant, va provoquer la fission au sein de cette unité nationale, si bien que les molécules libérées vont épouvantablement s'entrechoquer, désintégrant ces autorités autochtones, et réaliser un nouvel équilibre dans des conditions complètement différentes».

[41] Kagame note que certains de ceux qui s'attaquaient aux Tutsis pensaient exécuter les ordres du Roi. (Cf. *Ibid.*, 276).

[42] Rapport de la Mission de Visite de l'ONU n° 223 de 1960 cité par Kagame, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972*, 270.

[43] J. Hatzfeld, *Une saison de machettes* (Seuil, Paris 2003) 20. Propos recueillis auprès d'Ignace, condamné pour génocide au Rwanda et incarcéré dans la prison de Nyamata.

[44] H. Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse* (Gallimard, Paris 2007) 19.

[45] H. Arendt, *Eichmann en Jérusalem* (Barcelona, Editorial Debolsillo 2009). L'auteure d'origine juive, lors du procès du nazi Eichmann tenu à Jérusalem en 1961, se rendit compte d'une vérité philosophique novatrice et dérangement : les hommes ordinaires sont capables de faire des crimes effroyables comme s'il s'agissait d'une chose banale. Par ailleurs, partant du principe selon lequel «tout est possible», les exécutants de l'horreur ne se limitent pas à éliminer l'existence humaine, mais aussi l'humanité elle-même dans l'homme, son identité etc. Ce qui est impensable dans le contexte ordinaire est rendu faisable dans ce contexte d'extermination de telle manière que l'homme est converti en un animal pervers, un objet inutile ou un être superflu sur lequel on peut faire toute sorte d'expérimentation. Cette approche vient poser le problème crucial de l'inhumain au sein même de la nature humaine qui, à un moment donné, émerge comme un monstre et commet le mal tout à fait épouvantable sans éveiller le tribunal de la conscience. (voir aussi A. Jerónimo Botero-J. Leal Granobles, «El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt»: *Universitas Philosophica*, vol. 30, n° 60 (enero-junio 2013) 99-126).

[46] Cf. Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, 16.

[47] Cf. *Ibid.*, 16 ou Dumouchel, *Le sacrifice inutile*, 45-46.

[48] Cf. R. Girard, *Quand ces choses commenceront* (Arléa, Paris 1994) 32.

[49] Ignace n'hésite pas à parler de boulot comme s'il s'agissait d'un travail quelconque ou de chasse comme si l'adversaire était devenu un animal sauvage. Ce phénomène de chosification de l'ennemi avant de l'éliminer est décrit par Appadurai dans ce qu'il appelle «identités prédatrices» en ces termes : «el hecho de reducir a las poblaciones elegidas a un estado infrahumano facilita la tarea del homicidio a gran escala debido a que crea distancia entre asesinos y asesinados y a que proporciona una prueba que se confirma a sí misma del argumento ideológico de que las víctimas son infrahumanas, alimañas, insectos, escoria, basura e incluso una parte cancerosa del valioso cuerpo de la nación» (Cf. A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* (Tusquets editores, Barcelona 2007) 75-76).

[50] Cf. Hatzfeld, *Une saison de machettes*, 51.

[51] Cf. *Ibid.*, 64.

[52] Cf. *Ibid.*, 77.

[53] Cf. *Ibid.*, 78.

[54] Cf. *Ibid.*, 105, 107, 109.

[55] Cf. *Ibid.*, 166.

[56] Cf. *Ibid.*, 233.

[57] Les partis politiques s'étaient constitués nouvellement comme en 1959 et s'étaient lancés dans des diatribes virulentes, très souvent ethno-centrées. La particularité de l'époque du génocide de 1994 est que tout cela se déroulait dans une ambiance de guerre, interprétée par les uns dans des catégories ethniques, et analysée par les autres à travers les prismes flous tendant à percevoir une volonté de puissance des uns sur les autres. Le tout conduisit à la polarisation de la société et au clivage irréversible.

[58] La presse contribua grandement à cette surenchère quotidienne.





[59] A la veille du génocide, le climat de morosité sociale était d'une telle intensité et la violence d'une telle acuité qu'au moindre signal ou fait ou geste pouvait éclater le cataclysme. Tous les signaux de la cohésion nationale étaient au rouge. Comme dans tous les processus mimétiques sans retenue, le magma de violence bouillait de plus en plus, cherchant une issue pour l'éruption.

[60] R. Girard, *Achever Clausewitz* (Flammarion, Paris 2011) 86-87.

[61] Cf. R. Girard, *La violence et le sacré* (Grasset & Fasquelle, Paris 1972) 79: «Quand les différences de descendent, elles passent presque nécessairement pour la cause des rivalités auxquelles elles fournissent un enjeu».

[62] Cf. M. Scheler, *L'homme du ressentiment* (Gallimard, Paris 1970) 27.

[63] Girard, *La violence et le sacré*, 217.

[64] Cf. Girard, *La violence et le sacré*, 223. La possession ou la dépossession de l'objet de désir par un des frères ennemis définit les rapports de force et équivaut à une inversion de statut.

[65] Cf. Sebumuma, *La compulsion de répétition dans les violences collectives*, 12.

[66] Girard, *La violence et le sacré*, 215.

[67] Cette expression signifie ce que Girard exprime dans ces termes : «La crainte d'être tué si on ne tue pas soi-même, la tendance à "prendre les devants" analogue à la guerre préventive des modernes ne peut pas se décrire en termes psychologiques» (Cf. Girard, *La violence et le sacré*, 85).

[68] Girard, *Achever Clausewitz*, 50.

[69] Cf. *Ibid.*, 53.

[70] C. Ramon, «Injusticias, indignaciones y revueltas... Una lectura girardiana de los sentimientos morales en las crisis contemporáneas» in: Atienza de Frutos-García-Ramos Gallego, *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*, 32. Le sujet n'est pas seulement exploré par la philosophie. Certaines réflexions théologiques abondent aussi dans le même sens. Nous trouvons la même affirmation chez José Tolentino quand il dit : « Es fácil reproducir el esquema dialéctico en el que somos la víctima y el otro el agresor, olvidando que también él está atravesado por el sufrimiento. De hecho, no pocas veces la agresión es un lenguaje desviado para expresar o disimular la condición de víctima. El camino necesario pasa por reconocer que en aquellos que nos hieren (o nos han herido) hay también bloqueos, ilegales y enmarañados ovillos» (Cf. J. Talentino Mendonça, *Pequeña teología de la lentitud* (Fragmenta editorial, Barcelona, 2017) 19-20).

[71] Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, 14. Les autres auteurs tels que Hannah Arendt et Paul Dumouchel arrivent à la même conclusion.

[72] Cf. Dumouchel, *Le sacrifice inutile*, 51.

[73] Cf. *Ibid.*, 20.

[74] Cf. Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, 18.

[75] Jeronimo Botero-Leal Granobles, «El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt»: *Universitas Philosophica*, vol. 30, n° 60 (enero-junio 2013) 116.

[76] *Ibid.*, 56.

[77] Cf. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Grasset & Fasquelle, Paris 1999) 28.

[78] Cf. Lazzeri, «Désir mimétique et reconnaissance» in: C. Ramond, *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse* (PUF, Paris 2010) 27.

[79] *Ibid.*, 28.