

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVI (2013), n. 15 (2)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVI (2013), n. 15 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

5 Gabriella D'Agostino, *Costruire o de-costruire il campo/Constructing or de-constructing the field*

De-constructing the field

9 Vincenzo Matera, *Ethnography: experiences, representations, practices for studying cultural diversity. Introductory notes*

19 Thomas Fillitz, *Spatialising the field: Conceptualising fields and interconnections in the context of contemporary art of Africa*

29 Michela Fusaschi, *Le silence se fait parole : ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais*

41 Ferdinando Fava, *“Chi sono per i miei interlocutori?”. L'antropologo, il campo e i legami emergenti*

59 Nigel Rapport, *The informant as anthropologist. Taking seriously “native” individuals’ constructions of social identity and status*

69 Paolo Favero, *Picturing Life-Worlds in the City. Notes for a Slow, Aimless and Playful Visual Ethnography*

87 Francesco Pompeo, *«We don't do politics». Rhetorics of Identity and Immigrant Representation in Rome City Council*

Documentare

99 Mariano Fresta, *Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta*

107 Leggere - Vedere - Ascoltare

109 Abstracts

Michela Fusaschi

Le silence se fait parole : ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais

L'enquête de terrain est d'abord une question de « tour de main », et procède à coups d'intuition, d'improvisation et de bricolage. [...] Il faut avoir appris à maîtriser les codes locaux de la politesse et de la bienséance pour se sentir enfin à l'aise dans les bavardages et les conversations impromptues, qui sont bien souvent les plus riches en informations. Il faut avoir dû souvent improviser avec maladresse pour devenir peu à peu capable d'improviser avec habileté. Il faut, sur le terrain, avoir perdu du temps, beaucoup de temps, énormément de temps, pour comprendre que ces temps morts étaient des temps nécessaires.

Olivier de Sardan 1995 : 72

[...] le travail d'analyse accompagnait chaque fois d'un travail d'auto-analyse lent et difficile.

Bourdieu 2003 : 56

1. *L'ethnographie en jeu*

Depuis Malinowski, qui la théorise au début des années 1920, l'observation participante a été pensée comme le cœur palpitant du terrain ethnographique : l'anthropologue s'engage dans une interaction prolongée et continue, de longue durée, dans un lieu où il « se frotte en chair et en os à la réalité qu'il entend étudier » (de Sardan 1995 : 71). Si donc il importe peu que cette expression, souvent discutée, soit heureuse ou non, « ce qu'elle connote est relativement clair » (*ibidem*). Pourtant, depuis longtemps, les anthropologues ont pareillement « convenu que faire de l'ethnographie est, beaucoup plus que faire de l'observation participante » (Feldman 2011 : 375), car ils travaillent de manière interdisciplinaire dans les archives, ils utilisent des statistiques, ils s'intéressent, et ils emploient les nouveaux moyens de communication comme les réseaux sociaux, etc. Pour cette raison, les « anthropologues socioculturels se décrivent universellement comme des *ethnographes* et non comme des *participants-observateurs* » (*ibidem* : 376).

Dans les années 1970, Clifford Geertz affirmait que l'ethnographie définissait la pratique générique de l'anthropologue qui n'étudiait pas les villages,

mais enquêtait plutôt *dans* les villages. Toutefois, avec la mondialisation, il semblerait que ces lieux n'existent plus, ou mieux, que *les natifs n'existent plus*, bien que toute la connaissance dérivant de la proximité avec les acteurs sociaux continue de façonner la vision analytique de l'anthropologie (Comaroff, Comaroff 2003 : 153). Laura Nader, il y a longtemps, disait qu'il pouvait y avoir des méthodes plus utiles que l'observation participante, et, plus récemment, que l'ethnographie avait souvent été réduite à une méthodologie de description, notamment dans un contexte spécifique, « mais pas exactement comme de la théorie » (Nader 2011 : 211). Cependant, la théorie est définie comme l'analyse d'un ensemble de faits (même abstraits) en rapport réciproque entre eux, donc : « l'ethnographie, quelle qu'elle soit, n'a jamais été une simple description. Dans son mode de description, elle est également théorique. En effet, l'ethnographie est une théorie de la description » (*ibidem*). Alors, dans un monde à la fois global (Graeber 2002) et local, les anthropologues sont poussés à briser, de plus en plus, certains habitus, c'est-à-dire le « huis clos anthropologique » (Amselle 2000), pour analyser, de près et de loin, le local et le global, voir le « glocal » en tant qu'ensemble.

Les sites sont alors multiples, les lieux sont partout et nulle part, ou encore ils n'existent plus : comment construire, ou penser, l'ethnographie ? On sait que les anthropologues ont été encouragés à enquêter progressivement dans des « locations » (Gupta, Ferguson 1997), ou sur la production des lieux (Appadurai 1996). Mais comment bâtir une praxis dans une époque qui semble post-anthropologique ? (Comaroff, Comaroff 2003 : 153).

Les réponses semblent demeurer dans une pratique, et une méthodologie, pluridimensionnelles et interdisciplinaires. L'ethnographie aujourd'hui ne se contente pas de dépasser le local, mais le local montre à quels niveaux elle se compose de processus transnationaux¹ qui relie une multitude de sites et d'acteurs sociaux à travers le globe dont une autre investigation devient possible (Marcus 1995), même sous forme de branchements (Amselle 2000).

La recherche sur le terrain révèle, ainsi, des diffi-

cultés, et des imprévus ultérieurs, alors que le travail se déroule dans un contexte de post-conflit, voire de post-génocidaire, objet de cet article, « hautement politisé » (Thomson 2010a: 19-34), comme c'est le Rwanda d'aujourd'hui. Ainsi, la reconnaissance au niveau global du conflit entre Hutus et Tutsis en tant que génocide est révélatrice d'implications, à la fois globales et locales², d'autant plus que dans le post-génocide un appareil d'État « solide et centralisé a facilité une reconstruction » (Thomson 2010b : 45), notamment dans le centre et sur le plan des infrastructures, selon une vision globale, plus que sur le plan social et local.

2. La légitimation des anthropologues dans le post-génocide

Si une *anthropologie du génocide* doit se configurer comme « une recherche impérative » (Hinton 2009 : 9), comme le suggèrent quelques auteurs, néanmoins une *ethnographie du génocide*, au sens strict, c'est-à-dire dans le sens scientifique du terme, pour le moins dans le cas rwandais, n'existe pas. Elle a été, et elle est possible, dans le *post-génocide* (il existe désormais une littérature consistante), et comme analyse et compréhension de *ce qui s'est passé en 1994*, et comme:

[...] un exercice multi-dimensionnel, une coproduction du fait social et de l'imagination sociologique, voir un engagement délicat de la méthode inductive avec la méthode déductive, le réel et le virtuel, le déjà connue avec le surprenant, des verbes avec des noms, des processus avec produits, de la phénoménologie à la politique [...]. Il s'agit d'établir une *anthropologie-pour-le-présent* sur une base ethnographique, qui, a priori, dissout le fossé entre la théorie et la méthode : une anthropologie, de multiples dimensions, qui cherche à expliquer la manière dont le local et le translocal se construisent l'un l'autre, produisant à la fois la différence et la similitude, la conjoncture et la disjonction. Une anthropologie qui prend, comme son mandat, la nécessité de donner un sens aux destins croisés de vies humaines là, où, elles peuvent être vécues (Comaroff, Comaroff 2003: 177).

L'élaboration des connaissances anthropologiques, comme toujours d'ailleurs, prend du temps, de longues périodes d'observation et de dialogues, formels et informels. L'analyse des stratégies de communication, un véritable bricolage méthodologique, est utile pour tenter de saisir le sens et la signification des univers symboliques, mis à mal

ou détruits à cause de la tragédie, qui se sont aussi recomposés dans des *fictions locales* qui restent à étudier dans leur particularité spécifique. Il devient nécessaire de s'immerger dans ces réalités locales avec ceux qui les vivent, et de les interpréter. Essayer de déchiffrer l'indéchiffrable: un *jenoside*, pour le dire à la rwandaise *créole*. Au fond,

[...] le don de l'ethnographe est une combinaison particulière de la description minutieuse, de témoignages oculaires et de la juxtaposition radicale fondés sur un jugement interculturel. [...] Quel genre d'« observation participante », quelle forme de témoignage sont idéales pour les scènes de génocide et ses conséquences ? (Scheper-Hughes 2002 : 293).

Pour moi, tout a commencé il y a environ une vingtaine d'années, ayant choisi comme sujet de recherche les causes du génocide qui s'était produit au Rwanda en 1994. J'avais décidé d'étudier la construction de l'identité ethnique à l'aide d'une bibliographie « parachute » et de documents des archives des Missionnaires Pères Blancs, situés à Rome³. Ensuite, j'ai été à la rencontre sur le terrain, précisément à Kibungu, dans l'est du pays, des réalités socioculturelles du post-génocide (Fusaschi 2009), et à partir des années 2000 également sous le prisme du genre. J'ai réalisé alors que faire de l'ethnographie dans le post-génocide présupposait une confrontation avec une réalité identitaire mobile et très complexe, qui défait, en quelque sorte, la méthodologie classique déjà à partir du lieu ou du thème choisi.

Il y avait à la base une difficulté d'accéder au *champ*, dans le sens donné à ce mot par Pierre Bourdieu, mais aussi d'un point de vue pratique du fait de la bureaucratie des contrôles à laquelle on est toujours soumis dans ce pays, parfois dans la discrétion, même si j'avais l'« avantage » d'être italienne. Se confronter sur le terrain sur des sujets comme la question ethnique s'était ainsi traduite de la part de certains interlocuteurs avec la possibilité de parler avec une scientifique moins gênante qu'une anthropologue française ou belge. À leurs yeux, je possédais un regard un peu éloigné, du moment que je n'étais pas « de la partie des colonisateurs », comme quelqu'un m'avait dit, à l'époque. En second lieu, il faut aussi faire face sur le terrain avec plusieurs niveaux de « frustration ». Le premier est lié aux rapports centre-périphérie (Ingelaere 2010: 41-59). Choisir de travailler à Kigali plutôt que sur les collines constitue un point de vue différent, surtout dans des périodes qui sont réputées difficiles, comme, par exemple, en avril pendant les commémorations du génocide

ou durant les élections. À ce propos, il m'est arrivé une fois, au moment de faire renouveler mon visa sur le passeport, de me le voir 'confisqué' pendant une période considérable de presque un mois. La motivation officielle était qu'il avait un problème avec la lettre de l'université qui m'avait accueillie et qui, pour l'officier, était « mal rédigée ». J'ai su seulement plus tard que mon travail sur les collines dans les alentours de Kibungo était strictement contrôlé. À cette époque, un de mes informateurs parmi les plus anciens fut interpellé par les services des contrôles. Moi, par contre je ne fus pas inquiétée. Mon ami, avec lequel j'avais collaboré, mais qui ne m'accompagnait pas à cette époque car je travaillais avec une informatrice femme, savait que depuis quelque temps, parallèlement à ma recherche sur les identités et la mémoire dans le post-génocide, j'étais en train d'enquêter sur la construction sociale du corps des femmes. Au moment de son interpellation, il avait eu l'idée de répondre aux questions de l'officier en disant que j'étais sur les collines pour me renseigner au sujet d'une « pratique de la tradition », nommée *gukuna*⁴. Dans un esprit de collaboration et d'intention sans accord préalable entre nous, il avait trouvé l'escamotage du *gukuna traditionnel* pour souligner que mon intérêt consistait spécifiquement en l'analyse d'une pratique féminine et donc que j'étais en train de poser des questions sur l'intimité des femmes. Cette circonstance, absolument véridique, mais toutefois partielle avait d'abord suscité de l'incrédulité de la part de cet officier qui m'avait « suspectée » d'être une observatrice électorale, mais, entretemps, contribua à relâcher la surveillance dont j'étais l'objet. Par rapport à un processus de réconciliation, non pacifié, mes recherches sur le genre étaient réputées peu troublantes et furent donc, à un moment donné, déterminantes pour la restitution de mon passeport. Ce document m'avait été rendu avec, en plus, une réputation d'« anthropologue du *gukuna* » qui depuis m'a suivi en me conférant une réputation originale dans mon entourage.

Par contre, quand j'étais à Kigali, des amitiés dans le milieu intellectuel des rescapés, des académiciens ou d'ex-réfugiés bourgeois rentrés après la tragédie m'ont permis parfois de poser des questions censées inconvenantes dans un pays qui a vécu un génocide. Si l'on veut, ce fait constitue un autre niveau de frustration, pour mieux dire d'incompréhension, par rapport au centre et à la périphérie qui se concrétise dans la difficulté (plus que dans l'impossibilité, comme le dit Ingelaere) de communiquer les conclusions de la recherche aux gens qui ne sont pas de Kigali (ceux qui y vivent ou qui aimeraient y vivre) sur la vie rurale et les courants sous-jacents des dynamiques sociales à l'œuvre. La

capitale, ici comme ailleurs, « fonctionne comme un avant-poste du progrès où le Rwanda est présenté et vécu comme la lueur d'espoir, le développement et le changement sur le continent africain » (Ingelaere 2010: 42).

Troisièmement, on est obligé de penser le fait et les effets d'une *anthropologie neutre* d'un point de vue des genres, qui dans la réalité n'existe pas, comme on le verra d'ici peu. Ainsi, être une femme sur le terrain peut avoir des conséquences multiples (Fusaschi 2013)⁵. Il faut considérer que les dynamiques sociales dans le Rwanda actuel par rapport aux genres évoluent moins lentement que l'on pourrait l'imaginer vers une transformation du patriarcat. Un néo patriarcat, un post-patriarcat ? Pour l'instant, je n'ai pas de données suffisantes; pourtant, ces dynamiques méritent une étude approfondie. De mon point de vue, cette perspective n'a pas abouti à une subordination des femmes par les hommes comme élément a priori et hors de l'histoire. Mon intérêt, au contraire, est de comprendre en quoi la domination se traduit sur le plan relationnel et comment aujourd'hui, certaines jeunes rwandaises, par exemple, remettent en jeu cette domination et, d'une certaine manière 's'émancipent' par leur corps (Fusaschi 2012)? Le déplacement vers l'analyse de la construction sociale du corps et l'intimité des femmes a été, effectivement, un processus progressif et inattendu. Au fur et à mesure que le temps passait, j'ai été aussi obligée de repenser, du fait de ma position d'anthropologue femme, ma place sur le terrain, tant physique que réflexive. J'ai appris, et j'ai cherché à maintenir une posture des imprégnations successives et, dans ce sens, j'ai expérimenté une triangulation dynamique, c'est-à-dire à dimension variable. Celle-ci s'est produite sur le terrain sous forme de « groupe stratégique » (de Sardan 1995: 72) avec mon compagnon, Francesco Pompeo, un anthropologue lui aussi. La décision de travailler en binôme dans certaines occasions a été, en quelque sorte, contrainte, car j'avais rencontré des difficultés à me confronter avec les hommes, surtout avec les plus âgés et dans les contextes ruraux de Sakara et de Ndamira. Quelques anciens rescapés s'étaient révélés réticents à parler à une femme des aspects intimes de la vie conjugale ou sexuelle, beaucoup plus que d'aborder le thème de l'identité ethnique. Cette question identitaire, par contre, était devenue pour eux – nés pendant la colonisation dans les années 1930-1940 – le moyen pour me raconter les souvenirs d'un changement de statuts : de la monarchie, où ils étaient des éleveurs assez riches, vers la République de la post-colonie où ils ont été persécutés parce que Tutsis. Ce fut alors que nous avons commencé, depuis quelques années, une re-

cherche sur l'intimité masculine/féminine en deux parties, singulières et plurielles en même temps. Ce partage des rôles a été explicitement apprécié par nos interlocuteurs, interagissant ainsi avec deux chercheurs, mais aussi, à leurs yeux, avec un couple marié, statut qui a facilité notre recherche. Sur ce point-là, je reprends les mots de Danielle de Lame, anthropologue spécialiste du Rwanda :

L'anthropologue femme peut, en s'affirmant femme, se faufiler dans les méandres de cette société en transition en adoptant l'un ou l'autre registre. Se réclamant de la modernité et de la connaissance scientifique, elle a accès au monde des hommes. Se réclamant de sa féminité elle peut mettre en évidence la communauté des expériences et des préoccupations et entrer dans le monde des femmes. Il lui faut pourtant [...] se défaire de sa part "moderne" de masculinité. Étant seul sur le terrain, il lui faut présenter l'image locale la plus parlante lorsque la vie privée et la féminité sont en cause : celle du couple qui donne son identité sociale complète au troisième sexe, celui des filles. C'est par l'entreprise de mon interprète masculin qui, au cours des entretiens de travail, donnera l'illusion d'un couple que j'ai pu [...] bénéficier d'une légitimité suffisante face aux femmes mariées avec lesquelles je travaillais sur la colline (de Lame 1999: 40-41).

3. La complexité des rôles

Les poids du passé génocidaire sur les multiples stratifications d'une conflictualité idéologiquement cultivée, et historiquement construite, jusqu'en 1994, sont devenus sur le terrain des éléments indispensables. Dans le post-conflit, il faut estimer les implications d'une stratégie de réconciliation et d'élaboration du deuil qui passe à la fois par une « politique mémorielle » d'État assez problématique (Burnet 2009; Vidal 1999; de Lame 2004), et par une « énergie du présent » en tant que « régime d'historicité » (Hartog 2002). Ce dernier aspect se concrétise sous la forme d'un intense dynamisme de la reconstruction visible, surtout à Kigali – une *ville verticale* prenant *Singapour* comme modèle –, et dans les réformes de la moitié des années 2000⁶.

Je fus obligée alors d'approfondir l'étude d'une pluralité des discours qui se stratifient dans le post-génocide, car on se trouve confrontés à la narration du génocide faite par une multitude d'acteurs. D'abord les agents de la communication d'urgence, notamment les journalistes, les humanitaires, les *bloggeurs*. Puis les acteurs de la "divulgateur", en particulier les politiciens, quelques écrivains parmi

lesquels on trouve, par exemple, les témoignages des rescapés *versus* les négationnistes. Enfin, il y a les scientifiques qui ont besoin de périodes de gestation plus longues et réflexives. C'est là que trouve sa place la recherche ethnographique et la réflexion anthropologique, car il est crucial de se faufiler dans la densité et la complexité des récits, faites de mots et de silences qui font, eux-mêmes, partie des mémoires. Celles-ci se déploient sous des formes très différentes : publiques, privées, imposées, politisées, déchirées, construites, tourmentées en conformité avec les contrastants protagonistes (les rescapés, les réfugiés vieux et nouveaux, les déplacés, les génocidaires, les gens de la diaspora).

Alors, une première distinction, non exhaustive, doit se faire sur le terrain entre les *victimes/témoins directs* (les rescapés, par exemple) et les *témoins indirects*. Cette dernière catégorie renvoie à des acteurs sociaux qui se qualifient de victimes, et non seulement de témoins, par le fait qu'ils s'identifient avec les raisons du survivant, notamment tutsi, mais qu'ils vivent, au contraire, des conditions historiques et, parfois, matérielles différentes de celles des rescapés (c'est le cas des Rwandais tutsis rapatriés de l'extérieur, par exemple).

Chacune de ces figures a une histoire à raconter, et en plus à sa façon. L'anthropologue ne peut que l'écouter en cherchant de difficiles clefs interprétatives selon les contextes. Il faut nécessairement considérer les niveaux des silences, la profondeur des fictions et des élisions et, comme le dit Inge-laere, également les jeux de la vérité et du mensonge ; la présence de l'invisible dans le visible, et la dialectique de la transparence et du complot (Inge-laere 2010: 42). Or, on sait que l'anthropologue n'a pas comme devoir de faire l'Histoire. Néanmoins, il n'est pas surprenant, pour lui, que la reconstitution historique soit, elle-même, très contestée, surtout dans une atmosphère de post-conflit, « ici avec une intensité qui dépasse les clichés normaux [du moment que], il n'y a pas une histoire unique, mais "des histoires", plutôt, y sont en concurrence » (Newbury 1998: 9). Et c'est le cas des *victimes* entre elles (Fusaschi 2009).

Les stratifications denses des récits des « témoins » constituent toujours un défi sur le terrain, d'un point de vue épistémologique et politique. Ce challenge peut mettre en crise le rôle du chercheur lui-même par rapport à des rigidités méthodologiques parfois trop formalisées et structurées. Il faut, empiriquement, faire face à une certaine façon de « faire de l'anthropologie » qui se nourrit d'une « raison humanitaire » (Fassin 2010) et qui, pour certains, constitue la garantie d'une « scientificité », en réalité pas toujours scientifique. C'est le cas de certains acteurs de la coopération, ou défenseurs

des droits de l'homme, qui deviennent les « *bons témoins* » (le Pape, Siméant, Vidal 2006: 17) et qui prennent le devant sur la scène médiatique, parfois académique, comme ceux qui authentifient la réalité de « la douleur des autres » (Sontag 2003) tout en oubliant paradoxalement l'état de fait.

La découverte de ces mondes et de ses dynamiques s'est révélée sur le terrain un autre défi particulièrement difficile, notamment en relation à la *textualisation* de l'ethnographie et à sa « traduction sémiologique » (de Sardan 1995 : 83)⁷, c'est-à-dire au passage entre les systèmes de sens local fournis par les acteurs interpellés sur le terrain et le système de sens du chercheur, qui vont au-delà de la fonction simple d'interprète que jouent souvent les informateurs qui nous aident. Cela dépend aussi de la conception du contexte que nous, les anthropologues, avons produit par rapport à cette situation postgénocidaire particulière. Pour expliquer le contexte du Rwanda actuel, certains auteurs – en particulier Susan Thomson, mais aussi Bert Ingelaere, qui ont tous deux travaillé longtemps au Rwanda – parlent d'une société dichotomisée. En conséquence, ils tracent le portrait des Rwandais ordinaires (*ordinary rwandans*), voire des *gens du peuple*⁸, ou des paysans ordinaires (*ordinary peasants*), qui s'opposent à l'élite ou aux *leaders* (c'est-à-dire les membres de l'appareil d'État qui vivent notamment dans la capitale) (Ingelaere 2009: 438-463).

Selon ces auteurs, la majorité dominant au centre du pays – notamment des Tutsis au pouvoir personnalisés dans la personne du Président Paul Kagame – a mis en place, après avoir aboli officiellement l'appartenance ethnique sur les papiers d'identité, toute une série de politiques pour contrôler la population en utilisant un langage, de façade, d'unité ethnique et d'intégration sociale entre Hutus et Tutsis, « tout en cherchant à consolider le pouvoir politique du Front patriotique rwandais (RPF) qui est aux affaires » (Thomson 2010: 45). Dans ce sens, l'*agency* des gens ordinaires reposerait ainsi dans des formes de résistances au quotidien comme la marginalisation choisie, l'obéissance irrévérencieuse et le mutisme marqué qu'ils « expriment lorsqu'ils respectent, évitent ou subvertissent les exigences édictées par l'État dans le cadre de la politique d'unité nationale et de réconciliation » (*ibidem*).

Cette vision de la société mérite de brèves considérations du moment que, comme toujours, la vraie vie des acteurs sociaux et des actrices sociales est plus complexe qu'une logique ordonnée, bipolaire et « humanitairement politisée » peut, ou veut bien reconnaître. Cette image polarisée de la société rwandaise dans l'après-génocide risque premièrement de redonner à ce pays la représentation figée qu'il eût un

temps entre Hutus et Tutsis comme étiquettes, reflet d'une colonisation qui avait imposé une grille ethnique en rigidifiant les rapports entre eux. Dans les années 1950, en effet, Jacques Maquet, qui fut l'auteur de la première étude sociologique sur le Rwanda (Maquet 1954), décrivait cette société comme un royaume avec des relations complexes entre les classes sociales, à vocation de castes. Ainsi, une minorité tutsi dans le centre du pays, siège de la capitale du royaume, était propriétaire des grands troupeaux de vaches et exerçait une domination socio-économique sur les Hutus, qui s'adonnaient à l'agriculture tout en possédant quelques rares têtes de bétail par le moyen de l'astucieux contrat pastoral nommé l'*ubuhake*. Une image typique, celle-ci, de la littérature coloniale et missionnaire qui sera « absorbée » ensuite par la population et que l'Histoire inversera : la « Révolution sociale » en 1959 et l'Indépendance en 1962 mirent fin à la monarchie d'expression tutsi. À la suite de la victoire du parti *Parmehutu*, Grégoire Kayibanda fut proclamé Président, hutu, de la première République rwandaise. Kayibanda, grâce à une politique ethniciste, déjà mise en place par les colonisateurs, et confirmée dans la nouvelle situation, déterminera les conditions de l'éloignement progressif des Tutsis. Depuis lors, ils seront traités comme des ennemis de la nouvelle nation, fondée, à son tour, sur la primauté historique, présumée, du peuplement hutu avec toutes les conséquences historiques de cette pensée. On sait depuis longtemps qu'il existait des catégories dans la population rwandaise, mais elles étaient beaucoup plus fluides que ce que l'ethnologie de l'époque a pu décrire. Une telle vision rigide de la société, bipolaire précisément, ici comme ailleurs, contribue à l'époque à l'élaboration de la « raison ethnologique » (Amselle 1990) qui a extrait, classifié, et d'une certaine façon « purifié », si l'on pense à l'action génocidaire, et séparé les « ethnies », de la même façon dont elle avait jadis séparé les « races ». Depuis 1973, Juvénal Habyarimana, le deuxième Président de la République s'en inspira pour déclencher soit une moralisation de la société, avec la bienveillance de l'Église, ayant pour cible les femmes, notamment tutsies (Fusaschi 2012, 2013), mais surtout le mouvement génocidaire au cours duquel, en 1994, des Rwandais hutus extrémistes et nationalistes ont tué au moins huit cent mille Rwandais tutsis et des milliers de Hutus modérés.

Or, sur le terrain, comme nous avons anticipé par rapport à notre possibilité de mouvement, il est vrai que ce qui se passe dans la Capitale concerne la machine du pouvoir dans un sens vaste. Il est aussi vrai que ce pouvoir se manifeste par des méthodes répressives, si l'on pense par exemple à la liberté de la presse ou à l'engagement militaire dans les pays limitrophes, mais d'un point de vue

anthropologique, il faut reconnaître en tout cas les différentes figures qui y vivent (rescapés, réfugiés, rapatriés, etc.) et analyser leurs conditions de vie sur le plan économique, de la position occupée et aussi en relation aux genres. Nous comprenons bien que, dans cette ethnographie de la bipolarité actuelle, une véritable dénonciation de l'appareil d'État du post génocide a pour but également de montrer qu'une attitude politique, centralisée et coercitive peut, en soi, donner lieu à des processus dangereux puisqu'elle « peut rapidement se dégaier des apparences de l'obéissance pour basculer dans la protestation ouverte, voire dans la révolution, ou le génocide » (Thomson 2010 : 62). Cependant, ce schéma rigide oublie aussi d'autres acteurs fondamentaux depuis toujours au Rwanda : par exemple, que dire de l'Église ou des autres confessions aujourd'hui très actives dans le pays? Que dire alors des pauvres qui vivent à Kigali? Ces derniers ne sont pas des paysans et ne sont même pas tous Hutus ou Tutsis. Par contre, sur les collines, habitent aussi des gens qui ne sont pas d'*ordinary people* comme, par exemple les fonctionnaires locaux, les policiers et les enseignants qui mettent en place une micropolitique dans le quotidien qui ne correspond pas toujours à celle du régime central. Vice-versa, il y a des gens du peuple qui font d'une opération d'obéissance une forme de sujétivation, puisque « l'obéissance n'est pas le point de départ, mais la conséquence d'une relation » (Cutolo 2011 : 12). Comme le dit Ilaria Buscaglia, sur le terrain au Rwanda depuis longtemps : « ce qui peut paraître aux yeux d'un chercheur comme une incorporation de passivité et de docilité, peut en fait être une forme viable d'agentivité [*agency*], un moyen possible d'*habiter* les normes elles-mêmes » (2013 : 20).

Enfin, la question ethnique continue toujours d'exister, puisque sur le plan qui dépasse les stratifications identitaires en soi, les discours globaux des victimes sont aussi présents. Ceux-ci, dans la logique et les procédures, comme le dit Amselle, font du génocide le paradigme identitaire par excellence, car il fixe les identités contemporaines (1990). Dans ce sens, les discours du Président rwandais en sont malheureusement un bon exemple, et, sur ce point-là je rejoins mes collègues, mais avec une grande attention pour les particuliers que seulement l'ethnographie et la réflexivité anthropologique permettent d'*observer*.

4. *L'abstinence linguistique d'une rescapée dans une ethnographie du drame*

Elle s'appelle M.C., mais tout le monde l'appelle Fiacre. Pour elle, depuis des années, je suis sa

maasenge virtuelle, c'est-à-dire la tante paternelle, une figure qui joue pour les filles rwandaises un rôle qui va bien au-delà des prérogatives de la mère biologique. En tant que femme âgée du patrilignage, elle est chargée de l'éducation, aussi sexuelle, des filles. Fiacre avait estimé un jour que j'étais la plus apte à tenir ce rôle parce que j'avais, disait-elle, 'déjà quarante ans', une 'vieille', pour les Rwandais, et, surtout, j'étais mariée. À l'époque, en 2008, elle aussi devait se marier et savait que j'enquêtai sur l'intimité des femmes : elle voulait quelques conseils à ce propos de la part d'une athée, tout en prenant en considération son éducation catholique. Je ne peux pas oublier l'écoute attentive et respectueuse qu'elle réservait à mes discours comme 'sa' *maasenge* et, comment, simultanément, je me sentais absolument inadéquate dans ce rôle qui mettait en crise mon rôle de chercheuse. La *maasenge*, en quelque sorte, 'construit les femmes' en donnant les bases d'un bon mariage à partir de la 'réalisation d'un corps approprié' ; en même temps, elle limite le pouvoir des hommes dans un contexte d'inégalité sociale et de domination masculine, qu'elle aussi, finalement, perpétue. Un rôle social qui ne m'appartient pas, mais que, en quelque sorte, j'ai été 'obligée de maîtriser' : c'est ainsi que le travail d'analyse s'accompagne chaque fois d'un travail d'auto-analyse lent et difficile, comme le dit Bourdieu (voir l'incipit).

Fiacre est d'abord une rescapée du génocide, voire une *umucĩtse ku icũmu* (plur. *abaciĩtse ku icũmu*). Littéralement, cette expression signifie 'celui qui s'est sauvé de la lance', du verbe *guciĩka*, 'se sauver', 's'évader' et 's'échapper', et d'*icũmu* qui signifie 'lance'. Interdite pendant la colonisation, la lance était l'arme de la guerre, à différence de la *machette*, aujourd'hui, élue comme symbole, instrumentalisé, de ce génocide. La représentation du

[...] *génocide à la machette*, qui se substitue à la tâche d' "explorer le mécanisme de la destruction dans son fonctionnement même", devint l'objet d'une croyance d'autant plus ferme qu'elle entrera en résonance avec d'autres discours qu'elle confortera et qui la solidifieront en retour (Vidal 2006: 27).

En fait, ce sera surtout une communication de masse et une certaine littérature à conforter une lecture primitiviste du génocide rwandais où la machette, en rappelant l'idée stéréotypée et esthétisante de la 'violence tribale', toujours présente quand on parle de l'Afrique, confirmerait l'atavisme de ce pays. Mais *abaciĩtse ku icũmu* est une expression employée intentionnellement pour indiquer les rescapés des conflits. Elle est susceptible

de rappeler également en filigrane une « histoire mythique » (Malkki 1995) dans laquelle la fatigue extrême du combattant pour sauver sa peau est toujours présente. Verbaliser, et s'autoproclamer, *abaciitse ku icúmu* indique une typologie particulière de rescapés, en mettant l'accent sur la survivance, plutôt que sur le fait de 'l'être sauvé' (*uwarokotse*, littéralement « celui qui est sauvé », du verbe *kurokoka*, c'est-à-dire 'sortir indemne').

Dans ce sens, Fiacre est une *superstes* parmi les *superstes*, c'est-à-dire « une minorité, non seulement exiguë, mais anormale : nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond » (Levi 1989 : 82), comme le disait Primo Levi.

Le *superstes* désigne la personne qui a vécu quelque chose traversant de bout en bout un événement pour en témoigner (Agamben 1995: 17): *super*

[...] ne signifie pas seulement "au-dessus", mais aussi "au-delà" : *super stare* c'est se tenir par-delà, subsister au-delà [...] celui qui a franchi un danger, une épreuve, une période difficile, qui y a survécu est *superstes*. [II] est devenu le témoin » (Benveniste 1969 : 277).

Donc il « a traversé l'épreuve, il en a été lui-même éprouvé : c'est donc parce qu'il était présent en tant que victime de l'événement et, plus tard, en tant que rescapé, que l'on écoute sa parole » (Fassin 2010 : 263)⁹.

Au contraire du *testis*, la vérité du *superstes* est subjective et mobilise des affects grâce à son statut d'être là : Fiacre a vue, elle a vécu, elle a survécu.

Née en 1980 à Kibungo, Fiacre, avant de devenir une rescapée et une orpheline, était la fille d'un instituteur et d'une infirmière, tous deux très dévoués. Elle a grandi en absorbant la vision moraliste du corps et de la conduite sexuelle des femmes de la religion catholique. Pourtant, son éducation ne l'a pas empêchée l'incorporation d'une « cosmologie traditionnelle » connexe à des interdits spécifiques (*imiziro*)¹⁰ et de la représentation racialisée de la femme tutsie qui, depuis l'époque coloniale et surtout des années d'Habyarimana¹¹, se basait sur une exaspération de certains traitements du corps – notamment la couleur plus claire de la peau, le visage et la longueur des jambes –, conçus comme immoraux et « objets de frustration pour les hommes hutus » (Buscaglia, Randell 2012), avant et pendant le génocide.

Fiacre disait d'elle-même qu'elle était d'abord une rescapée du génocide, une orpheline et, finalement, une jeune femme catholique qui pendant l'été 2008 était en train de préparer son mariage

et aussi un examen universitaire. J'étais là le jour d'une rencontre singulière. Nous étions toutes les deux dans le bureau de son oncle (mon informateur depuis quinze ans, l'ami du passeport), moi, j'y étais pour travailler à l'ordinateur, elle préparait un examen assise sur le canapé, juste derrière moi. Je n'avais pas remarqué qu'elle était sortie, jusqu'à ce que j'entende quelque chose sur mes épaules. C'étaient ses mains qui me pressaient avec une énergie inusitée. Soudain, je me retournai pour voir une figure figée. La jeune femme était sous le choc. Avec une expression que je n'oublierai jamais, elle me dit : « Michela, viens s'il te plait. Dans la cour, il y a l'assassin de mon père. Il veut m'offrir une caisse de Fanta. Viens avec moi, je t'en prie ».

Je me souviens très bien d'avoir moi-même paniqué pendant un instant, mais je crois, ou bien je l'espère, d'avoir bien dissimulé mon inquiétude. Je me suis levée tout de suite, et main dans la main elle m'a amenée jusqu'à la porte d'entrée où il y avait un homme sur la trentaine. Il s'adressa à moi en français, tout en essayant de convaincre Fiacre d'accepter son « geste d'amitié ». Elle restait silencieuse, le regard bas. Il continuait de me regarder. Alors, je lui ai demandé la raison de cette visite et surtout, pourquoi il voulait que Fiacre accepte cette caisse de boissons. Assez tranquillement, il répondit qu'il avait commis un péché, que dans tous les cas ils étaient voisins: « Lui, son père [en indiquant Fiacre] était mon maître. Et aujourd'hui, je suis ici parce qu'elle va bientôt se marier, donc on pourra *faire la fête* ensemble pour démarrer sa nouvelle vie ».

Dans ce climat, j'ai essayé de recevoir un signal de la part de Fiacre, et en même temps, de ne pas quitter cet homme des yeux. J'ai aussi demandé à Francesco, qui nous avait rejointes après ses interviews, d'aller chercher l'oncle de Fiacre, lui aussi rescapé, et qui s'était occupé d'elle depuis 1994. Je me souviens très bien d'avoir dû soutenir mon amie avec force, toujours plus pâle, sur le montant de la porte, presque sans souffle. Je me souviens aussi qu'il y eut d'interminables moments de silence. Enfin, en cherchant dans les yeux de mon amie n'importe quel signal, j'ai demandé à cet homme, un génocidaire, finalement, de partir pour laisser à la *victime* le temps de réfléchir sur sa proposition. Soudain, elle m'a fait signe de la tête qu'elle ne voulait rien de lui. L'oncle nous avait rejointes à ce moment précis avec Francesco. Il invita à nouveau cet homme de nous laisser. Les deux, finalement, partirent ensemble en continuant à parler ailleurs. J'ai alors reconduit mon amie, avec toute la force que j'avais, sur le canapé. Là, elle a commencé à fixer un point indéfini, sans rien dire, pendant plusieurs minutes. Pour ma part, j'avais appris sur le

terrain que c'était bien le temps du silence. À un certain moment, tous les trois, Fiacre, Francesco et moi, avons décidé d'aller à la cafétéria (comme tous les jours), qui se trouvait juste à côté, pour prendre un verre. Là, tous trois assis en face d'un mur en briques rouges, souvenir de la colonisation belge, criblé de balles en 1994, le silence perdura devant nos trois thés. Puis, imprévisiblement, en contrepied, Fiacre me demanda quelque chose sur les produits de beauté italiens, et surtout si j'en avais dans ma chambre. Je suis alors sortie pour aller les chercher en la laissant avec Francesco qui m'a raconté après qu'elle lui avait posé une question sur notre mariage. Elle étudia les produits que j'avais déposés sur notre table une fois de retour, elle énonça des « intermèdes comiques ou curieux » (Levi 1989 : 32), puis elle se lança dans son récit, avec un fil de voix : « tu sais Michela, c'était le 8 avril 1994 [...] ». Je m'étais aperçue qu'elle voulait bien me parler, mais elle le faisait en direction de Francesco, toujours avec le regard baissé. C'était la même posture qu'elle avait toujours en présence de son oncle. Elle nous/me raconta qu'elle avait quatorze ans à l'époque lorsque cet homme, un ancien élève de son père, avait frappé à la porte de la maison familiale, indiquant avec son bras le lieu sur la petite colline. Il était effectivement son voisin et elle avait joué avec lui quand ils étaient petits. Ce jour-là, ses parents étaient dans la cour, quand ils ont été menacés par cet « ancien élève » avec une machette, puis ils ont été agressés ; finalement, il a commencé à « couper » (*gutema*) son père, puis sa mère. Elle, qui entretemps s'était cachée derrière la maison, avait tout vu et, à un certain moment, s'était enfuie pour revenir à la nuit tombée. Elle voulait reprendre la chemise, tout imbibée du sang de son père, et puis courir, courir dans les champs, où elle était restée plusieurs jours. Depuis lors, elle la gardait sous son lit. Pendant son récit Fiacre ne pleura jamais, et surtout ne dit rien d'autre sur ce génocidaire. Elle resta encore silencieuse, sans souffle, durant d'innombrables minutes. C'est seulement vers la fin de l'après-midi qu'elle ajoutera un dernier *détail*: le lendemain, un mardi, elle devrait se rendre au tribunal *gacaca* pour témoigner sur ces événements.

Voilà, ce quotidien suspendu avait déflagré comme une bombe en un instant. Comment pourrions-nous expliquer le sens de cette visite? Est-ce que cet homme voulait simplement 'acheter' le silence ou l'indulgence de Fiacre avec des boissons? C'étaient les questions/réponses les plus faciles à donner, mais il y avait quelque chose de plus complexe que nous avons essayé d'interpréter avec le temps. Aujourd'hui, avec le recul, je dois admettre que c'est grâce à un long apprentissage auto analy-

tique, pour le dire comme Bourdieu, par rapport aussi à mon univers personnel, avec tout le respect, à la fois scientifique et éthique, du à mon objet d'étude, que j'ai pu « m'arracher à la violence d'une relation ambivalente où se mêlent la familiarité et la distance, la sympathie et l'horreur, voire le dégoût sans tomber dans la complaisance populiste pour une sorte de peuple imaginaire à laquelle sacrifient souvent les intellectuels » (Bourdieu 2003 : 56).

5. Quelques pistes interprétatives

Il y avait d'abord l'état de Fiacre. Si, d'un côté, ses silences et son manque de souffle étaient révélateurs d'un traumatisme, une réaction bien connue, appelée par les Rwandaises *ihabamuka*¹² (du verbe *guhahamuka*, lui-même dérivé du substantif *ibihaha*, c'est-à-dire 'poumons', et donc *umuhahamuke* serait celui dont le souffle est coupé, sous-entendu à la suite d'une grande angoisse); de l'autre, on peut aussi penser à la *physique de l'horreur*, théorisée par Adriana Cavarero (2007). Cette dynamique s'inscrit dans la « constellation de la peur », comme en témoigne « ces symptômes corporels [car] la physique de l'horreur n'a rien à voir avec la réaction instinctive face à la mort. Mais elle a plus à voir avec le dégoût instinctif pour la violence » (Cavarero 2007: 15). L'horreur, d'un point de vue de l'étymologie, c'est le contraire de la terreur qui indique un état de peur et produit la panique du corps et l'envie de fuir. Devant la terreur d'être tué on essaye de fuir, alors que devant l'horreur d'un massacre, comme dans le cas des parents de Fiacre, on reste bloqués, figés. Ses silences pouvaient également renvoyer à l'incorporation de son genre, au fait même d'être une femme rwandaise auquel s'ajoutait sa condition particulière de victime/rescapée avec un sentiment de honte, qui « peut paraître absurde, mais il existe », comme le disait Primo Levi (1989: 71-72).

Ensuite, il y avait le geste du génocidaire. Un homme qui avait avoué, mais qui était libre en attendant son jugement, et qui avait employé un code social (la caisse de Fanta) typique des occasions cérémonielles au Rwanda. Par exemple, dans les mariages toutes les boissons gazeuses font partie de l'échange de fluides qui caractérise ces moments et qui ont, depuis longtemps, substitué le lait de vache, liquide symbolique par excellence.

Donner à boire pendant les cérémonies et les fêtes est un fait très apprécié qui, pour des gens pauvres, comme c'était le cas de cet homme, constitue un investissement sur le plan économique et symbolique. Sur ce dernier plan, les liquides comme *l'amazi* (l'eau), *l'amata* (le lait), *l'urugwagwa* (la bière de ba-

nanes) et *l'ubuki* (le miel) déterminent sans aucun doute l'idée de la socialité rwandaise. Ils sont des symboles importants, car ils permettent la production des rapports sociaux entre le monde de la nature et le contexte socioculturel (Taylor 1988, 1992).

Or, dans une réconciliation difficile comme celle entre Rwandais, où les procès sont aussi célébrés par une justice communautaire villageoise (les tribunaux *gacaca*, parfois très contestés par les scientifiques), on peut aussi supposer la recherche d'un dialogue par le génocidaire à travers les codes de la symbolologie plus que l'intention d'intimidation en soi, qui en pouvait être la conséquence. Un geste de communication rituelle, de catharsis, pour une sorte de renaissance de la part d'un assassin envers sa victime grâce aux éléments (le *Fanta*), reconnus être des facteurs de lien social.

Mais le geste du génocidaire aux yeux de l'unique victime vivante était inadéquat : un échange de socialité hospitalière ne pouvait pas être placé au même niveau que l'acte meurtrier qu'il avait commis. En plus, demander le pardon à une rescapée qui l'était devenue par ses mains, à la veille du *gacaca* et encore pire, de son mariage, avec la chemise du père assassiné encore sous son lit, configurait un acte finalement détestable. Tous deux, enfin, avaient employé des codes culturels par rapport à la dynamique des fluides (la respiration au Rwanda rentre dans cette sphère) chacun à sa manière. Chacun dans sa propre complexité s'était exposé à ce qui pouvait être lu comme une convention sociale, mais qui cette fois allait dans deux sens inverses. *Faire la fête* pour démarrer la nouvelle vie de Fiacre, comme il aurait souhaité, se configurait comme une véritable violence symbolique ; cette phrase avait résonné comme le silence assourdissant de tout cet après-midi-là.

6. Conclusions

La curiosité qui nous anime comme chercheurs, écrit Karine Vanthuyne, « peut nous rendre aveugles au désir des acteurs de demeurer silencieux sur certains événements » ou bien dans certains moments (2008: 70). Les silences, parfois perçus comme une perte de temps, doivent, au contraire, être traités par les chercheurs comme une donnée essentielle de l'interprétation anthropologique.

Depuis longtemps, les différents niveaux de silence que j'ai « incorporé » au Rwanda, notamment par les femmes, m'ont permis de saisir des significations importantes. Si je pense en particulier à l'épisode que je viens de raconter, avec le recul nécessaire, je dois admettre d'avoir appris au moins trois leçons pour ma recherche ethnographique en

situation de post-conflit. D'abord, ce que signifie être une femme sur le terrain, ensuite ce que signifie y être au Rwanda d'autant plus que, troisièmement, le silence a été un révélateur dans mon parcours. De sa part aussi, Fiacre, en tant que femme, rescapée, orpheline et Tutsie, avec sa posture silencieuse, nous a communiqué plusieurs conditions de son état, même à son interlocuteur génocidaire.

La triangulation avec Francesco m'a permis d'abord d'assumer le regard bas de Fiacre vers mon compagnon pour me dire quelque chose, sans pourtant me vexer pour cela. Cette rotation avait brisé, en quelque sorte, certains niveaux d'intimité que j'avais « conquis » comme *maasenge*. J'avais alors moi-même compris que la place du « père » prise par l'oncle depuis 1994, cette fois-là, l'avait portée, avec son regard, sur mon mari. Il ne faut pas oublier qu'elle avait gardé la chemise de son père et rien du tout de sa mère. J'ai moi-même, au fil du temps et laborieusement peut-être, « incorporé » des codes de la politesse féminine rwandaise, sans par contre perdre ma vision dynamique d'une anthropologie féministe.

Alors, au Rwanda, être femme porte toujours sur la parole :

[...] il faut rester silencieuse, se cacher, baisser les yeux, ne parler qu'à voix basse, se montrer discrète, modeste, ne pas intervenir dans les débats masculins, car le pouvoir de la parole, l'affirmation et l'exaltation de soi, l'autorité, l'agressivité, la maîtrise active de la culture, relèvent de la sphère proprement masculine. C'est au prix de ces restrictions savamment dosées et contrôlées que la femme rwandaise pouvait, dans la réalité, susciter de la vénération et exercer une influence profonde et remarquable. Que son intelligence verbale ne fût guère amenée à se mettre en valeur, à s'en tenir aux conventions [...]. Ce n'était qu'en contrepartie d'une abstinence linguistique assumée que la femme rwandaise apparaissait, dans tous les aspects d'une féminité couronnée par la maternité, comme vouée à l'effervescence des évocations symboliques et appelée à influencer le cours de la pensée masculine. Soumise bien plus que l'homme au *kuzira*, elle est beaucoup plus que lui, non pas sacrée ou impure, mais évocatrice, et de sa disponibilité symbolique particulière résultent à la fois l'étroitesse des marges assignées à sa conduite et son épanouissement dans le monde des représentations » (Smith 1979 : 35).

Aujourd'hui, Fiacre est mère de trois enfants, elle vit loin de Kibungu et se définit toujours d'abord comme une rescapée ; et ses silences comme celles des autres femmes, m'ont parlé plusieurs fois.

Notes

- ¹ Sur l'Afrique, voire, par exemple, Riccio 2008.
- ² J'ai analysé dans ce sens le mot 'jenocide' dans Fusaschi 2012: 123-154.
- ³ Sur ces aspects, voir Fusaschi et Pompeo 2014 et Fusaschi 2000.
- ⁴ Une modification des organes génitaux, voir Fusaschi 2011.
- ⁵ En particulier le chapitre 1, pp. 21-36.
- ⁶ Notamment dans le secteur agricole en 2005 et avec la réforme administrative en 2006, où ont été créées quatre provinces au lieu de onze. La vieille province de Kibungo fait désormais partie de la Province de l'est bien plus étendue. Voir Pottier 2006: 509-537.
- ⁷ Voir aussi Clifford 1988; Fusaschi et Pompeo 2013 (à paraître).
- ⁸ Pour Thomson: « Dans l'expression "gens du peuple rwandais", je n'inclus pas les individus qui détiennent un pouvoir politique formel en tant que membres de l'élite politique ni les individus engagés en tant qu'agents de l'État (policiers et militaires, fonctionnaires, autorités locales, etc.). Je définis les « gens du peuple rwandais » en tant que groupe majoritairement paysan, ne faisant pas partie de l'élite » (2010: 62, note 1).
- ⁹ Je n'ai pas la place ici pour soumettre à une analyse critique le concept de victime, qui est devenue pour plusieurs auteurs la figure de la contemporanéité : voir Fusaschi 2011.
- ¹⁰ Même si, parfois, elle s'est sentie obligée de la cacher ou pire de la nier comme un « archaïsme » ou une « chose primitive », cf. Smith (1979 : 5-47).
- ¹¹ Des années 1970 jusqu'au génocide, Habyarimana institua de véritables « politiques sexuelles » visant à l'amélioration de la moralité publique. Son régime, soutenu par l'Église, s'était engagé dans une campagne virulente contre des pratiques traditionnelles féminines comme le *gukuna*, la lutte de la jeune épouse etc., qui furent prohibées au nom des dogmes chrétiens. Voir Fusaschi (2013 : 51-76).
- ¹² En particulier, voir Hagengimana, Hinton (2009 : 205-229). Sur les traumatismes dans la Région des Grands Lacs, voire aussi Beneduce (2010)

Références bibliographiques

- Agamben G.
1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Amselle J.-L.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
2000 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Bourdieu P.
2003 « L'objectivation participante », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150: 43-58.
- Appadurai A.
1996 *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 (trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi 2001).
- Beneduce R.
2010 *Archeologie del trauma*, Bari, Laterza.
- Benveniste E.
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, tome II.
- Burnet E. J.
2009 «Whose genocide? Whose Thruth? Representations of Victim and Perpetrator in Rwanda», in Laban A. Hinton et K. L. O'Neill, *Genocide. Thrust Memory and a Representation*, London, Duke University Press: 55-79.
- Buscaglia I.
2013 *Non solo pioggia. Dopo la tempesta: donne, Stato, governamentalità in Rwanda*, Tesi di dottorato in Antropologia, Etnologia e Studi Culturali, XXIV ciclo, Università di Siena.
- Buscaglia I., Randell S.
2012 «Legacy of Colonialism in the Empowerment of Women in Rwanda» in *Cosmopolitan civil society*, 4, 1 (en ligne <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/mcs/article/view/2395>).
- Cavarero A.
2007 *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli.
- Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge-London, Harvard University Press.

- Comaroff J., Comaroff J.
2003 «Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction», in *Ethnography*, 4, 2: 147-179.
- Cutolo A.
2011 « Introduzione. Obbedienza, dipendenza e assoggettamento », in Cutolo A. (ed.) *Dell'obbedienza. Forme e pratiche del soggetto*, Milano, Franco Angeli.
- de Lame D.
1999 « Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue », in Jonckers D., Carré R., Dupré M.C. (sous la dir. de), *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Paris, Maison des sciences de l'homme : 35-56.
2004 «Mighty Secrets, Public Commensality and the Crisis of Transparency: Rwanda through the Looking Glass», in *Canadian Journal of African Studies*, 38, 2: 279-317.
- Fassin D.
2010 *La raison humanitaire*, Paris, Seuil.
- Feldman G.
2011 «If ethnography is more than participant observation then relations are more than connections: The case for nonlocal ethnography in a world of apparatuses», in *Anthropological Theory*, 11, 4: 375 - 395.
- Fusaschi M.
2000 *Hutu Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino, Bollati Boringhieri.
2009 (a cura di) *Rwanda: etnografie del post-genocidio*, Roma, Meltemi.
2010 « Transmettre l'intransmissible. Nommer la violence du génocide rwandais », in Lavou V., Zoungbo J., Bidima G., *Réalités et représentation de la violence en Postcolonies*, Perpignan, Presses de l'Université de Perpignan : 123-154.
2011 *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
2012 « Plaisirs croisés: gukuna-kunyaza. Missions, corps et sexualités dans le Rwanda contemporain », in *Genre, sexualité & société*, 8 (URL: <http://gss.rvues.org/2571>).
2013 «Forme incorporate del non-essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda», in Ead., *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Roma, Cisu: 59-71.
- Fusaschi M., Pompeo F.
2013 « Dévoiler les mondes du post-génocide rwandais. Langues, acteurs et conflits », in L. Santone (dir.) *Le linguiste et l'anthropologue*, Vienne, Peter Lang (sous presse).
- 2014 « L'ethnie ambiguë: variations italiennes », in A. Mangeons, *Les expressions culturelles: diversité, divisions, dévoiements*, Toulouse, Presses Universitaire du Mirail (sous presse).
- Graeber D.
2002 «The Anthropology of Globalization», in *American Anthropologist*, 104, 4: 1222-1227.
- Gupta A., Ferguson J.
1997 (dir.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Hagengimana A., Hinton D. E.
2009 «Ihahamuka, a Rwandan syndrome of response to the genocide: blocked flow spirit assault and shortness of breath», in Hinton D., Good B. (eds), *Culture and Panic Disorder*, Stanford University Press: 205-229.
- Hartog F.
2002 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- Hinton L. A.
2009 *Genocide. Thruth, Memory, and Representation. An Introduction*, London, Duke University Press.
- Ingelaere B.
2009 «Living the transition: inside Rwanda's conflict cycle at the grassroots», in *Journal of Eastern African Studies*, 3, 3: 438-463.
2010 «Do We Understand Life after Genocide? Centre and Periphery in the Construction of Knowledge in Post-genocide Rwanda», in *African Studies Review*, 53, 1: 41-59.
- Le Pape M., J. Siméant, C. Vidal
2006 (dir.) *Crises extrêmes. Face aux massacres aux guerres civiles et aux génocides*, Paris, La Découverte.
- Levi P.
1989 *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard.
- Maquet J.
1954 *Les systèmes des relations sociales dans le Rwanda ancien*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique centrale.
- Malkki L.H.
1995 *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*,

- Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus G.
1995 «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography», in *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Nader L.
2011 «Ethnography as theory», in *Journal of Ethnographic Theory*, 1, 1: 211-220.
- Newbury C.
1998 «Ethnicity and the politics of history in Rwanda», in *Africa Today*, 45, 1: 7 -24.
- Olivier de Sardan J.-P.
1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », in *Enquête*, 1: 71-109.
- Pottier J.
2006 «Land Reform for Peace? Rwanda's 2005 Land Law in Context», in *Journal of Agrarian Change*, 6, 4: 509-537.
- Riccio R.
2008 *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Novara, Utet Università.
- Scheper-Hughes N.
2002 «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Smith P.
1979 « L'Efficacité des interdits », in *L'Homme*, 19, 1: 5-47.
- Sontag S.
2003 *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori.
- Taylor C. C.
1988 «The concept of flow in Rwandan popular medicine», in *Social Science and Medicine*, 27: 1343-1348.
1992 *Milk, honey, and money: Changing concepts in Rwandan healing*, Washington, The Smithsonian Institution Press.
- Thomson S.
2010a «Getting Close to Rwandans since the Genocide: Studying Everyday Life in Highly Politicized Research Settings», in *African Studies Review*, 53, 3: 19-34.
2010b « La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien », in *Genèses*, 4, 81: 45 -63.
- Vanthuyne K.
2008 « Ethnographier les silences de la violence », in *Anthropologie et Sociétés*, 32: 70.
- Vidal C.
1999 « Le génocide des Rwandais tutsi : les rhétoriques négationnistes » dans C. Coq J.-P. Bacot (dir.), *Travail de mémoire. Une nécessité dans un siècle de violence*, Paris, Ed. Autrement : 130-135.