

El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

**LOS TESTIMONIOS DEL GENOCIDIO TUTSI EN RWANDA: LA
ANAMNÉTICA EN NARRATIVAS LITERARIAS ESCRITAS Y
ORALES**

Tesis presentada por

CONCEPCIÓN DE MENDIZÁBAL ABELLÁN

Para optar al grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA: ESPECIALIDAD ÁFRICA

Directora:

EMILY JENAN RILEY

Lectores:

AARON LOUIS ROSENBERG

JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI

Ciudad de México, 2024

CONTENIDO

Contenido	2
Agradecimientos.....	3
Introducción.....	9
Capítulo I: El genocidio tutsi, ¿por qué nombrarlo así?	23
A. Los eventos	23
B. El negacionismo y cómo nombrar al genocidio perpetuado en Rwanda	26
C. La Historia, la memoria colectiva y la historia individual o memoria personal	31
Capítulo II: La Anamnética del genocidio tutsi o las diversas narrativas literarias de la memoria viva y ética.....	37
A. La anamnética: un espacio ético de las narrativas Testimoniales	38
B. El lugar de la anamnética: El espacio presente de la resistencia al silencio	41
Capítulo III: La anamnética en Révérien Rurangwa e Ignace Kabano	46
I. El testimonio literario de Rurangwa: La anamnética del no-perdón.....	48
II. La mirada de Kabano	59
Anexo: Entrevista	77

AGRADECIMIENTOS

Como todo trabajo académico, esta tesis no existiría sin apoyos y ayudas tanto institucionales como personales, no puedo dar suficiente las gracias por ellos.

En cuanto a las instituciones, es indispensable en primer lugar que agradezca al Colegio de México por darme un espacio de trabajo, de desarrollo y de apoyo constante. Me parece indispensable en este sentido agradecerles a Estela y a Janette, que nos acompañaron como estudiantes desde el proceso de ingreso hasta el último día. Agradezco también infinitamente el apoyo de Conacyt, que me permitió tener sustento durante toda mi maestría.

Sobre todo, no puedo dejar de agradecer a Open Society, que me apoyo con una parte importante de los gastos para hacer una breve estancia en Rwanda. Esta oportunidad ha sido invaluable no sólo para mi tesis, sino en general para mi desarrollo académico y personal.

Finalmente le agradezco a la Licenciada Rocío Abud Mirabent por otorgarme a través de Fundación Coppel una beca de extensión para la terminación de esta tesis.

En cuanto a las personas que me apoyaron, la lista es inmensa y no podré darles las gracias a todos, sin embargo, hay personas cuyo apoyo ha sido indispensable para cada paso.

Gracias a mis maestros que me han formado, apoyado y escuchado:

Dr. Kakozi, sin usted mi tesis no sería posible, gracias por ayudarme a crear conceptos, gracias por darme un nuevo nombre, por explicarme el mundo de una manera distinta, por abrir siempre espacios de cariño, de familia.

Dr. Saavedra, gracias por enseñarme otra Historia, por confiar en mí y permitirme confiar en usted, por escuchar todas nuestras angustias y malestares desde el primer día.

Dra. Aslan, gracias por abrir espacios de diálogo, de sentir, de llorar, por permitir que el mundo académico sea un espacio de lucha, artístico, rebelde y mágico.

Dra. Escobar, gracias por un espacio refrescante de discusión, pero, sobre todo, gracias por preguntarme qué necesitaba cuando sentía que sólo había oídos sordos.

Dr. Rosenberg, gracias por ser un ejemplo en cada paso, por escuchar, por entender, por cuidarnos, por ser un espacio seguro y amoroso. Gracias por creer en otras formas de enseñar y de leer. Gracias por hacer ajustes cada vez que lo necesité. Usted me enseñó que el mundo académico puede cambiar y abrir espacios para las personas como yo.

Dra. Riley, nunca tendré palabras suficientes para agradecerle, por ser la directora de tesis que rebasó mis sueños más guajiros, por acompañarme todo el camino y enseñarme más allá de lo académico. Gracias por enseñarme que el trabajo que hago puede estar lleno de sentires, puede ir más allá de lo objetivo y ser humano. Gracias por darme siempre un espacio para existir como persona y no sólo como alumna. Gracias por apoyarme para llegar a Rwanda, para soñar con el futuro y para sentir en el presente.

Gracias al Maestro Fabien Adonon Djogbénou, que abrió la primera puerta de acceso para entender y sentir otro contexto. Gracias porque me ha acompañado desde hace casi diez años y ha confiado en mí. Gracias por los 35 años que dedicó a alumnos como yo, usted ha cambiado mi mundo y el de muchos sin darse cuenta, desde la humildad y el amor. Quiero pensar que, en algún momento, la academia le reconocerá todo el bien que ha hecho y su aporte inmensurable a los estudios de África y a lo humano, pero mientras no sea así, y aunque lo sea, sepa que en todo lo que yo haga, está usted y el cariño infinito que siempre le tendré.

Gracias a los narradores-amigos-familia:

Gracias a Révérien Ruragwa, por narrar el dolor más grande e íntimo. Gracias por permitir un diálogo, por ayudarme para conocer gente en Rwanda antes de llegar. Gracias por contarme lo que vive. Gracias por abrir un espacio que supera al diálogo y a la literatura para crear un lazo que me ha enriquecido cada día

Gracias a Ignace Kabano, por recibirme en Kigali, ir por mí al aeropuerto, explicarme su mundo, permitirme hacerle la entrevista fundamental para esta tesis. Gracias por confiar en mí para escuchar y compartir su historia, por compartir a su familia, amigos y colegas conmigo. Gracias por ser mi papá rwandés.

Gracias a los amigos rwandeses:

Gracias Dra. Berthilde por abrirme las puertas de la Universidad de Rwanda, por guiarme a cada paso, por recuperar lo que perdí, por ser siempre dulce y cariñosa y cuidarme tanto.

Gracias Innocent, por un cumpleaños maravilloso, por hacerme sentir en casa, por el cariño que me diste desde el primer instante y la seguridad que me hiciste sentir.

Gracias Diane, por guiarme por Kigali y abrirme las puertas de tu casa, por explicarme tantas cosas que no entendía y enseñarme cómo moverme en tu ciudad. Gracias por una noche en familia que necesitaba tanto, por el ugali más rico que he comido, por los regalos más dulces.

Gracias a mis compañeros de carrera, por ser con quienes pude expresar y compartir mis preocupaciones, mis angustias, gracias a aquellos que confiaron en mí, a quienes me acompañaron. Gracias Estrella, por caminar juntas desde el inicio. Gracias a Óscar y a Ehécatl por acompañarme en los momentos más difíciles. Gracias Manu, por volverte parte de mi hogar y de mi familia.

Gracias en particular a Rebe, porque compartes conmigo, por ser más que una compañera, por ser amiga, confidente, familia, gemela. Gracias por hacerme tan feliz siempre, por cuidarme, por dejarme llorar en tus brazos, en el teléfono, en silencio. Gracias por escucharme tanto, por ser Nuru, la luz de todos los días, la luz al final del camino, la luz de estos dos años. Jamás soñé con conocer a una mujer tan brillante, generosa y buena como tú. Estoy orgullosa de ti, de ser tu amiga, y eres lo que más agradezco de estos dos años que sin ti no tendrían sentido. Gracias por ser la mejor cómplice, por leerme, por quererme. Te amo tantísimo.

Gracias a los amigos que me acompañaron en cada paso, que me escucharon, que me recordaron que la academia no es toda la vida:

Gracias Barry, Ariel, Paquito, Roberto, Diego. Ustedes son mi pilar y mi lugar seguro, y esta tesis no podría ser sin ustedes que escucharon cada paso, que me ayudaron en todo para llegar a Rwanda y, sobre todo, para volver.

Gracias Dani, por escuchar y hablar de la enfermedad, de la discapacidad, de los sueños perdidos mientras seguimos adelante.

Gracias Andy, por todas las semanas darme fuerzas, por cuidar tanto mi cuerpo como mi alma.

Gracias al Dr. Santiago, a la Dra. Sam, a la Dra. Elena y a la Dra. Fany, porque sin fuerza en el cuerpo y sin tanto apoyo del lado de lo médico, no podría seguir avanzando. Gracias Paulo, por acompañarme en cada duelo, en cada dolor, en cada llanto en cada tristeza, en cada cantar. Gracias por ser quién me hace seguir adelante desde hace años.

Gracias a Alan y a Bejas por ser mis cómplices y acompañarme en los últimos meses de escritura, los más difíciles. Gracias Bejarano, por ser mi adulto responsable cuando no tenía uno, por ser amigo y maestro.

Gracias Juan Pablo, por los cafés compartidos, por el cariño, por ser confidentes desde niños, por no dejarme caer.

Gracias Juanji, Angie, por estar desde hace tanto, aunque estemos lejos, por ser quienes me cuidan, por ser ese espacio en el que todo se puede.

Gracias Rafa, por ser mi confidente, mi apapacho, por estar, por escuchar mis dudas y explicarme la academia.

Gracias a Kike y a Fany, por ser ese lugar cálido y reconfortante que todos necesitamos.

Gracias a Francisco por llevarme de la mano cuando no quería seguir y por sanar tantas heridas escondidas.

Gracias Pablo, por acompañarme en el periodo de correcciones, por tenerme paciencia y prepararme café.

Gracias Ale, por acompañarme desde Colombia en cada paso de esta maestría, desde el proceso de ingreso, por contarme tu memoria, por escucharme siempre, por presentarme tu país, tu mundo. Gracias por las larguísimas conversaciones que han sido invaluable para esta tesis, pero sobre todo para mi corazón.

Gracias Isa, por ser mi hermana colombiana, por abrazarme cuando lloro, por hablar de recuerdos, de memorias y de dolores sin miedo. Usted es parte de una familia que nunca pensé tener. Gracias por estar en los momentos más difíciles y en los días más felices.

Gracias Diana, por ser mi salvavidas, mi bruja que sana y que cuida, la mujer que quiero ser de grande, por seguir aquí, por siempre remendar mi alma y mi mente.

Gracias Jorge, por salvarme del vacío, por recordarme que vale la pena seguir, gracias por ser el hombre bueno, ese que uno no cree que exista. Gracias, sobre todo, por el cariño infinito que me ha dado, por hacerme sentir siempre segura, valiosa, brillante. Usted me hace creer en la vida.

Gracias a mi familia, chiquita, pero fuerte.

Gracias a mi mamá, la mujer que más he admirado siempre, por pelear por mí, por seguir cobijándome, por darme el imposible acceso para las personas con discapacidad al mundo académico, por seguir trabajando por un mundo mejor siempre.

Gracias a Carmen, mi hermana, la única que lee todo lo que escribo, que siempre está orgullosa de mí, que, aunque esté enojada conmigo, me cuida. Gracias por seguir luchando y seguir viviendo, sin ti mi trabajo no tendría sentido.

Gracias a mi hermanito, Maxi, que me hace recordar que el trabajo académico es también para los niños, que me obliga a escribir para todos y a aprender a explicar hasta lo más complejo.

Gracias a Fredo, mi eterna compañía, los ojitos cerrados que me cuidan y me dejan ser, por ser quien me recibe en casa, quien escucha mis contradicciones, quien aguanta el

sin fin de preocupaciones académicas. Gracias por cuidarme en los peores momentos, por saber qué necesito sin que lo diga, por leer mi trabajo, aunque no tenga sentido, por ser mi familia.

Sin todas estas personas, sin todo este amor, esta tesis no sería, yo no sería. Este trabajo nace de todo el cariño y el apoyo que he recibido. Es una respuesta al amor y al duelo.

A Révérien Rurangwa, el narrador, el valiente, porque no me olvido de sus muertos, pero este espacio es para honrar el dolor que carga. A toda su familia, la creada y la que no está, esta tesis es para nunca olvidarles, para acompañarles en su paso a otros mundos y para acompañar a los que nos quedamos.

A Ignace Kabano, por tanto cariño, porque merece que lo escuchemos. A Mathilde, el recuerdo vivo, tu tío te piensa, te extraña y te quiere. Esta tesis es para ti, para la esperanza, para el amor de todos los que hemos perdido.

A Miguel, porque te extraño, porque eres el espectro que me acompaña todos los días, porque no te olvido, porque tú eres la ausencia, pero sobre todo el amor más grande.

A Mar, porque recordar es que sigas aquí.

A mi abuela, por enseñarme la rebeldía.

A las víctimas silenciosas, a los espectros que nos acompañan, a quienes mataron, a los niños que no crecieron, a las muertas de mi país, nos debemos justicia, nos debemos no olvidar, nos debemos cada soplo que nos queda, nos debemos recordarles, nos debemos voz, nos debemos amor. A nuestros desaparecidos, a esos cuyo retorno esperamos. A todos les que son recuerdo vivo.

INTRODUCCIÓN

Uno de los últimos genocidios de la Historia¹ reciente sucedió en Rwanda durante 1994. En pocos meses, un millón de personas fue asesinado. Esto corresponde al 70% de la etnia tutsi que vivía en ese país.² Resulta fácil hablar con la frialdad de las cifras, pero los números no logran transmitir más que el dolor y el horror de manera abstracta y se olvidan de lo personal, de las singularidades que sucedieron en Rwanda hace casi tres décadas.

¹ Como se explicará en el capítulo I, haremos aquí una importante distinción entre la Historia (con “H” mayúscula), que entenderemos como la Historia oficial, y la historia (con “h” minúscula) que entenderemos como la historia personal.

² Las cifras varían según la fuente consultada. Según la BBC (2019) se trató de 800 000 personas, Rurangwa (2006, 14) menciona que fueron alrededor de un millón de víctimas, mientras que la ONU (2022) asegura que se trató de más de un millón de muertos.

Pocas obras testimoniales surgieron en los años posteriores al genocidio tutsi, sin embargo, con los años, se han hecho mucho más presentes los testimonios como aquel de Révérien Rurangwa (nacido en 1978) que, varios años después del genocidio, en 2006, decidió cristalizar su testimonio de manera literaria, en su libro *Génocidé*. Su texto dice: “Los ojos de su asesino, uno se los lleva consigo hasta en la muerte. / No olvidaré jamás las negras pupilas de Simon Sibomana cuando deja caer su filo sobre mi craneo.”³ En su obra, Rurangwa narra no sólo su vivencia del genocidio tutsi, sino su vida antes y después. También define conceptos y defiende una postura política y ética. Estas narrativas siguen surgiendo a pesar de que hayan pasado ya casi treinta años del genocidio tutsi, y se presentan en diversos formatos y contextos. En efecto, las narraciones del genocidio tutsi no se limitan a lo escrito, también hay numerosas narraciones orales, tanto grabadas, como cotidianas en el espacio ruandés. Tuve la oportunidad de escuchar y grabar uno de estos testimonios orales, el 28 de diciembre de 2022. En efecto Ignace Kabano (nacido en 1973) me permitió escuchar su vivencia, su narración oral, su testimonio del genocidio tutsi. Hay que notar que esta entrevista fue la primera que hizo Ignace Kabano, es la primera vez que narra su historia completa, y eso la hace particular en cuanto a la forma de estudiarla, y de pensarla. En efecto, Kabano dice: “Y después, a la una de la mañana crucé, y me dije a mi mismo: ‘Bueno, tengo que cruzar, si los policías me matan solamente acepto morir por bala, en lugar de morir apuñalado.’ Y de todos modos logré escapar [...]. Pero cuando volví toda mi familia estaba acabada: mi madre, mis hermanos, mis hermanas, mis tías, mis primos, mis tíos, incluso mi

³ “Les yeux de son assassin, on les emporte avec soi dans la mort. Je n’oublierai jamais les prunelles noires de Simon Sibomana au moment où il abat sa lame sur mon crâne.” Rurangwa, 2006, 61.

abuelo que tenía ochenta y ocho años fue asesinado.”⁴ Kabano, en su narrativa se toma el tiempo de dar un contexto histórico completo, en el cuál sitúa su propia vivencia. Estos dos testimonios tienen una diferencia fundamental, el primero es un testimonio escrito de la historia que, sin así buscarlo, habla de la ética de la escritura de la memoria, el segundo es la narrativa de un duelo personal y de los silencios que rodean a ese duelo y que, en este contar explica la ética de romper el silencio, la ética de narrar la memoria viva, que aquí nombraremos *anamnética* (como explicaremos más adelante). El inmenso valor literario y ético de ambos textos ante la memoria no puede ponerse en duda, a pesar de que los recursos utilizados y sus intenciones sean muy distintas. En estas historias y sus formas de ser contadas, encontramos una ética de la memoria, indispensable para hablar del horror, para plasmarlo y romper el silencio de una manera adecuada frente a lo indecible. ¿Cómo entender el periodo histórico del que emanan estos testimonios? ¿Cómo comprender una posibilidad ética, o mejor dicho anamnética en el espacio del testimonio rwandés del genocidio tutsi? ¿Cómo se construye esta anamnética, este espacio de duelo y de resistencia, en las narrativas de Ignace Kabano y de Réverien Rurangwa?

Es imprescindible determinar cómo entender ciertos conceptos: memoria, testimonio literario, ficción y genocidio. Empezaremos, para este proyecto, con la noción de ética desde la perspectiva de Lévinas; la razón de ello es que corresponde, por el momento histórico en

⁴ “Et puis à une heure du matin j’ai traversé et puis je me suis dit : ‘Bon, il faut que je traverse, si les gendarmes me tuent seulement j’accepte de mourir par balle, plutôt que de mourir poignardé’. Et j’ai pu quand même échapper [...]. Mais quand je suis revenu, toute ma famille était finie: ma mère, mes frères, mes sœurs, mes tantes, mes cousins, mes oncles, même mon grand-père qui avant quatre-vingt-huit ans, il a été tué.” Kabano, 2022.

que se da, posterior al Holocausto, a una ética apropiada frente a los horrores del genocidio en Rwanda. La ética de Levinas parte de la mirada, es decir de cómo ver al otro, que es lo que estas dos narrativas buscan. Además, piensa a Dios como la ética, o a la ética como Dios, y esta idea es particularmente precisa cuando pensamos en que Ignace Kabano es un hombre muy creyente y en que Rurangwa discute profundamente la idea de Dios en su testimonio, como veremos más adelante. Sin embargo, este autor será únicamente un punto de partida, ya que hay que tomar en cuenta que el contexto social, cultural y político de Rwanda, y de África en general, es distinto del contexto occidental en el que se plantea la reflexión de Levinas, cuya propuesta de ética es:

Este Dios todavía tiene una voz. Él habla con una voz muda, y ese decir será escuchado. Pero este Dios es el Dios muerto de Nietzsche. Él se ha quitado la vida en Auschwitz. El otro Dios en comparación, el que no es estadísticamente comprobable y que sólo aparece como hecho consumado de la humanidad, es una protesta contra Auschwitz. Y este Dios aparece en el rostro del otro. Es en este sentido como Dios viene al pensamiento, pero sólo en un pensamiento constituido de una forma fuertemente fenomenológica. Y esto es la ética. La significancia y el sentido como tal emanan del rostro del otro.⁵

En este sentido hablan, de manera ética, los autores ya mencionados, a partir de la mirada, del rostro ajeno que se nos presenta, como lectores, en cada página de la obra de Révérien Rurangwa, y en cada interpelación a la escucha de la voz de Kabano. Esta es una ética del recuerdo, de la memoria del genocidio tutsi, desde perspectivas distintas que se conjugan en lo humano. Para Rurangwa es una manera de “combatir lo que podría hacerme sucumbir: el

⁵ Lévinas, 2020, 104-105.

odio y el silencio”;⁶ es una forma de sobrevivir, a través de la palabra y del ojo del lector, que observa el rostro mutilado de aquel que estuvo ahí y le devuelve así al narrador-autor su humanidad. Por parte de Ignace Kabano, el esfuerzo literario es distinto, se plantea a través de una extensa narración histórica y personal sobre su realidad y su pasado. Estas dos narrativas establecen un diálogo entre amigos, supervivientes que se conocen y se ven, entretejiendo la solidaridad del dolor compartido. En efecto, es importante notar que Ignace Kabano y Révérien Rurangwa se conocen, han compartido espacios de supervivientes en la época en la que ambos estudiaron en distintos países europeos (Holanda y Suiza). Por esto mismo, en su entrevista, Kabano hablará de Rurangwa y de su dolor, mientras que, de manera personal, Rurangwa hablará con cariño y aprecio de Kabano. En estas narrativas hay una posibilidad de encuentro, no sólo entre supervivientes del genocidio tutsi, sino entre ellos y sus escuchas. Pero otra ética se entrelaza con esta, una ética que encontramos en la filosofía africana, aquella de Kwame Nkrumah, que plantea desde el entendimiento de la materia, el por qué no herir al otro. Nkrumah dice, de manera muy simplificada, que la materia no es inerte, como se plantea en el mundo occidental. No sólo la materia no es inerte, sino que se divide en una suerte de capas según el nivel de abstracción: la materia en sí, la descripción de la materia y la descripción de la descripción de la materia. Es decir que dentro de la materia también está su descripción y la descripción de esta descripción. Ejemplificando de manera muy sencilla plantea que tenemos el objeto en sí, como la madera (primera capa). La segunda capa sería llamar madera a la madera, es decir el nombre que le asignamos al objeto. La segunda capa de este objeto sería describir lo que es la madera: un material duro,

⁶ “combattre ce qui pourrait me faire succomber: la haine et le silence”, Rurangwa 2006, 12.

generalmente de tonos marrones, que extraemos de los árboles. Además, esta materia que no es inerte tiene cierta unicidad ya que, al pertenecer a una misma capa, se trata de una sola cosa (la madera y el árbol como objetos pertenecen a la misma capa, y eso las hace una sola cosa). Es en este contexto que encontramos la ética, los seres humanos (como entes, o como objetos) pertenecen a la materia, y en ese sentido se deben tratar de cierta manera para no dañarse a sí mismos al no agredir a la materia a la cuál pertenecen y que les pertenece. En efecto, Nkrumah plantea que “El principio ético cardinal del consciencismo filosófico es tratar a cada hombre [persona] como un fin en sí-mismo y no simplemente como un medio”.⁷ Si bien Nkrumah, en la práctica, cuando gobierna no sigue estas líneas éticas, y esto abre espacio para numerosas polémicas, su propuesta filosófica es de mucho valor, particularmente en el contexto africano. Es fundamental pensar al ser humano como fin en sí mismo, para el propósito de este proyecto, para nunca pensar a las víctimas del horror como un medio para entender la ética, sino como un fin ético en sí. Es decir, hay que dejar de ver a las víctimas como imágenes o mártires de quienes aprendemos y empezar a verles como personas, que son en sí mismas: la ética es herramienta para ver a estas personas como personas, en lugar de pensar a las personas y a sus experiencias como herramienta para entender el concepto de la ética. La ética aquí es la mirada, el momento de encuentro entre miradas: es lo que nos permite vernos como seres humanos entre nosotros, y no aquello a lo que queremos llegar, sino aquello que nos permite llegar al Otro. Es también indispensable pensar desde esta perspectiva para no caer en nuevas violencias, que muchas veces se

⁷ “The cardinal ethical principle of philosophical consciencism is to treat each man as an end in himself and not merely as a means.” Nkrumah, 1998, 89.

reproducen en el discurso académico y político. Tan es así que la idea de la reconciliación, propuesta estatalmente en Rwanda corre siempre el riesgo de caer en pensar al ser humano como medio para la reconciliación, y no la reconciliación como un medio de rehumanización. En efecto, si bien las políticas rwandesas han sido de las salidas más positivas a nivel político frente a eventos como masacres o genocidios, no pueden tomar en cuenta la vivencia singular o individual ni las necesidades personales o de comunidades específicas cuando la prioridad es reconstruir un país diezmado por el odio. Y en esta generalización de la forma adecuada de actuar, puede perderse entre el deber ser la parte humana del proceso de reconciliación, que en su propuesta de origen es sumamente ético, al observar tanto a la víctima como al victimario como personas. Tomando en cuenta esto, vale la pena recalcar lo que dice Eboussi Boulaga en *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*: “La abstracción de las condiciones de nacimiento y de ejercicio de los discursos filosóficos los transforma en principios determinantes en la construcción filosófica: esta se vuelve una ideología al servicio de las relaciones de poder que la toma en consideración de las condiciones hubiera manifestado.”⁸ En este sentido, para cualquier acercamiento filosófico sería indispensable tomar en cuenta el contexto del cuál hablamos, puesto que, aún en la filosofía occidental, Sartre habla de la existencia que precede a la esencia⁹. En este sentido, no podemos plantearnos una discusión ética sin partir de la lógica del ser, de cómo nos entendemos como seres humanos en el contexto rwandés de 1994. Es importante entonces tomar en cuenta que

⁸ Boulaga, 1977, 10. “L’abstraction des conditions de naissance et d’exercice des discours philosophiques les transforme en principes déterminants dans la construction philosophique: celle-ci devient une idéologie au service des rapports de force que la prise en considération des conditions aurait manifestés.”

⁹ Sartre, 1946.

el genocidio tutsi es un evento que rebasa la lógica de la ética occidental por el contexto en el que sucede. Es por esto que será indispensable reevaluar, antes de pensar en la ética, el concepto mismo del ser. Por otro lado, Mbembe en su texto “On the postcolony” plantea la imposibilidad de la objetividad en los estudios de África, porque al hablar de África se está hablando de otra cosa, de Europa. África se ha equiparado con el vacío, la nada desde la visión eurocentrista. Y puede ser que, al hablar del genocidio, de los seres humanos que lo vivieron, de aquellos que estuvieron ahí, le demos humanidad, rehumanicemos a las personas que pertenecen a este espacio. Así, planteamos una oposición firme contra las palabras, más de una vez dichas o pensadas desde los Nortes globales, que expresó abiertamente Mitterrand en 1994, cuando dijo “En esos países, un genocidio no es demasiado importante.”¹⁰ Le debemos a Rurangwa verlo como hombre, como fin en sí mismo, como ser humano digno, le debemos a Kabano escuchar su dolor y entenderle como hombre, se lo debemos a todas las víctimas.

Además, bien dice Eboussi Boulaga, como ya mencionamos, que la problemática del ser, del hombre en filosofía tiene que reevaluarse y dejar de pensarse como un ser universal. En efecto, no podemos partir del ser descrito por autores occidentales, puesto que eso afectaría a su vez nuestra visión de la ética, ya que este ser se propone muchas veces desde una visión colonialista, consumista y capitalista que se opone a la posibilidad ética en sí, puesto que, como describe Boulaga, en este contexto, “Ser, es tener potencialidades que la elaboración podrá y deberá valorar, constituir un objeto de uso y de intercambio o de comunicación. Ser,

¹⁰ “Dans ces pays-là, un genocide n’est pas trop important”. Gouthière, 2021.

es entonces ser-para, ser medio de otra cosa”¹¹. Habiendo ya mencionado la propuesta de Kwame Nkrumah, esta visión occidental impuesta sobre la vivencia africana es la oposición radical a la ética que aquí proponemos. Por esto es fundamental distinguir al muntu, al ser africano de aquel que se nos plantea en la filosofía occidental como ser universal. Partiendo del muntu, nuestra propuesta ética cambia. Así, cuando hablemos de lo humano, del ser, del otro, nos estaremos refiriendo al muntu, a aquel que es fin en sí mismo y no medio para.

En este sentido se vuelve indispensable escuchar, porque el muntu no es ser individual, es ser en comunidad, desde la vivencia de las culturas originarias, el muntu al hablar, habla su vivencia y la de su comunidad, porque el ser no es sin otros. Y cuando la comunidad ya no está en el mundo de los vivos, esa voz que resuena, la de Kabano, la de Rurangwa, es indispensable y debemos dejarla resonar. Lo que viven los autores es un trauma, que Cathy Caruth define de la siguiente manera: “Y como tal el trauma no es solamente la repetición del encuentro fallido con la muerte sino también el encuentro fallido con la supervivencia propia. Es el incomprensible acto de sobrevivir – de despertar en la vida – que se repite y atestigua lo que queda inasequible del encuentro con la muerte.”¹² Es por esto que vale la pena destacar, en cuanto a la escucha de las narraciones del trauma, lo que dice Juan Diego Pérez:

¹¹ Boulaga, 1977, 103 “Être, c’est avoir des potentialités que l’élaboration pourra et devra mettre en valeur, constituer en objet d’usage et d’échange ou de communication. Être, c’est donc être-pour, être moyen d’autre chose.”

¹² Caruth, 2013, 14. “And as such the trauma is not only the repetition of the missed encounter with death but the missed encounter with one’s survival. It is the incomprehensible act of surviving -- of waking into life -- that repeats and bears witness to what remains ungrasped within the encounter with death.”

Responder al imperativo de la resonancia es hacerse responsable por un sentido que es ético antes que epistemológico, vocal y aural antes que visible, en tanto que la unicidad de la vocalidad, tanto como el carácter relacional de la auralidad que ella implica, comprometen al sobreviviente, como advierte Caruth, con una responsabilidad tan necesaria como imposible. Necesaria porque, sin la posibilidad de la resonancia, la voz única de trauma, de la existencia única que resuena en ella, se ahogaría en el silencio del olvido, pues no hay voz audible sin oídos que puedan acogerla. E imposible porque, para abrir el espacio de la hospitalidad que esta posibilidad entraña, hay que comprometerse con el exceso no totalizable del sentido traumático, el exceso de la resonancia en el que no solo está implicada la unicidad de la voz específica que se oye, sino todas las otras —la el trauma del otro, si seguimos a Caruth, pero también la(s) de su(s) testigo(s) prometido(s)— que resuenan en y con ella. La gramática de la escucha que el trauma exige para la comprensión ética que su llamado reclama habrá de ser, sin más, una gramática de la resonancia: una gramática que atienda al reconocimiento y al reenvío del no origen vocal del sentido único y relacional del trauma en el que su llamado reverbera. Dar testimonio no es sino dar ese llamado: evocar para otro su escucha resonante.¹³

En efecto, el testimonio (y no sólo aquel que uno escucha, sino aquel que uno lee) no puede ser sin escucha, hay una responsabilidad ética entonces con aquel que narra y con el trauma narrado. Además, de esta escucha surge una resonancia al infinito y una reverberación, como bien explica Pérez. En este sentido, escuchar es también hacerse responsable de lo imposible, de escuchar todas las resonancias, que se vuelven cacofónicas y a las cuales hay que dejar resonar desde el reconocimiento. Es también importante notar que al hablar de eventos o sentidos traumáticos, la palabra traumático se referirá aquí a todo aquello que participa de la repetición del trauma. Así, dejar resonar es sanar, hasta cierto grado, esta repetición, es dejarla seguirse repitiendo.

Nos enfrentamos así con el poder de estas literaturas que hablan de lo real desde la reconstrucción de la experiencia vivida. Más de una vez se ha cuestionado la veracidad de

¹³ Pérez, 2018, 132

los testimonios y en ese sentido, además de siempre optar aquí por el “Yo sí te creo”¹⁴, agregamos que, aunque fueran ficción, estas narrativas son fundamentales, ya que no se trata más que de lo que dice Martina Kopft en su artículo ‘The Ethics of Fiction’: los derechos humanos y la ética empiezan con la narración de la historia.¹⁵ Y en cierta medida, esta narración siempre tendrá un componente de ficción cuando lo indecible se expresa. Lo ficticio se vuelve probable, similar de la realidad, y causa el “effet de réel” descrito por Barthes:

[...] se trata de lo contrario, hoy en día, de vaciar el signo y de echar hacia atrás infinitamente su objeto hasta cuestionar, de manera radical, la estética secular de la «representación»¹⁶

También es importante mencionar lo que dice Genette “el enunciado de ficción no es ni verdadero ni falso (sino solamente, habría dicho Aristóteles, «posible»)”.¹⁷

Es indispensable también definir la memoria. En este trabajo nos encontraremos con dos tipos muy distintos de memoria: aquella que es colectiva y aquella que es individual. Recordemos que nuestra visión del ser en el contexto de África en general y de Rwanda en particular no nos permite desprender la memoria individual de aquella de una comunidad, y esto es notorio en los textos aquí estudiados. En efecto, en ambas narrativas, los dos tipos de

¹⁴ Esta ha sido la postura tomada por numerosos grupos feministas en México frente a la violencia sexual.

Considero pertinente la aplicación de esta lógica frente a cualquier experiencia de violencia, frente a cualquier víctima.

¹⁵ Kopft, 2012.

¹⁶ “[...]il s’agit au contraire, aujourd’hui, de vider le signe et de reculer infiniment son objet jusqu’à mettre en cause, d’une façon radicale, l’esthétique séculaire de la « représentation ».” Barthes, 1968, 89.

¹⁷ “l’énoncé de fiction n’est ni vrai ni faux (mais seulement, aurait dit Aristote, « possible »)”, Genette, 1991, 16.

memoria se conjugan en un espacio que intenta dar sentido a la vivencia sin dejar de lado la narrativa histórica. En efecto, más de la mitad de la entrevista de Kabano está centrada en los hechos históricos que rodean al genocidio, como punto de partida para intentar desmenuzar su dolor y su vivencia. En esta narración oímos voces que no le pertenecen al orador como tal pero que pertenecen a su historia. Por su parte Rurangwa escribe un testimonio a través de sus memorias y de sus recuerdos que, si bien forman parte de la memoria colectiva, son primero memoria individual, singular. Nuestro punto de partida para hablar de este tema será la propuesta de Paul Ricoeur en “Mémoire, Histoire, Oubli”;¹⁸ hay que tomar en cuenta, sin embargo, que habrá que ampliar y resignificar esto en el contexto del genocidio tutsi y de la escritura de los autores que se pretende estudiar. Ricoeur plantea la memoria a partir de la vivencia de la víctima: “Pero la última palabra debe pertenecer al concepto moral de deber de memoria, que se dirige, como hemos ya dicho, a la noción de justicia debida a las víctimas”.¹⁹ Se ve, entonces, la posibilidad de una memoria que no busca solamente sumar a la historia, sino dar voz y sanar a aquellos que vivieron el horror, como Rurangwa. El testimonio, tanto escrito como oral, adquiere la forma de narrativa literaria. Bien menciona Aylen Pérez Hernández, hablando de los testimonios de las dictaduras del Cono Sur sus complejidades, y define el testimonio en sí de la siguiente manera:

De esta forma va naciendo, creciendo y fortaleciéndose un tipo de escritura que desea sobrepasar los límites de la estética en el intento de alcanzar lo innombrable: eso a lo que solo podremos acceder si nos damos el salto, si cruzamos el abismo. Eso que quizás solo podamos sentir, palpar o acaso intuir a través de la voz, a veces

¹⁸ Ricœur, 2000.

¹⁹ “Mais le dernier mot doit rester au concept moral de devoir de mémoire, qui s’adresse, comme on l’a dit, à la notion de justice due aux victimes”, Ricoeur, 2000, 27.

inquebrantable y a veces fragmentada, de un sobreviviente. Se trata, sin dudas, del relato testimonial concentracionario; el relato escrito por y desde el testigo de la catástrofe; el relato impuro y descompuesto del desastre; ese relato al que se le agota la palabra y sobrevive a pulso de intensidades y de memorias gastadas que ni se recuerdan ni se olvidan; ese relato que dice sin decir, tan vacío y tan lleno a la vez; tan lleno de todo lo que escapa a la simbolización.²⁰

En este sentido, el objeto presentado por Rurangwa o Kabano, la entrevista o el documento escrito son testimonios, que aquí consideramos testimonios literarios, pensando también la forma en la que se presentan que describe Pérez Hernández. Si bien la autora se refiere únicamente a la escritura, este mismo fenómeno es visible en la narrativa de Kabano. Por lo tanto, llamaremos al objeto de estudio aquí analizado testimonio literario. Sin embargo, de este objeto de estudio emanan diversas formas y figuras. Aquí, el testimonio se vuelve una expresión de memoria colectiva, que entenderemos aquí como: “el recuerdo o el conjunto de los recuerdos, consciente o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viva cuya identidad tiene como parte integral el sentimiento del pasado”²¹ Dentro de esta memoria colectiva encontraremos la particularidad, la singularidad, o la unicidad del recuerdo o recuerdos, de una experiencia vivida por una persona, representante de su colectividad, cuya identidad está formada sobre la base de la vivencia pasada. A esta unicidad, la llamaremos memoria individual, dejando claro que está íntimamente enlazada con la memoria colectiva. Dentro de esta lógica, a la forma de memoria que surge del espacio del testimonio literario la llamaremos anamnética, la anaménesis ética, o la ética de la narración de una memoria viva. Profundizaremos sobre la necesidad y los motivos por los cuáles un

²⁰ Pérez Hernández, 2022, 15.

²¹ Nora, 1978, 399. “le souvenir ou l’ensemble des souvenirs, conscients ou non, d’une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l’identité de laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante”

concepto así es necesario en el capítulo II. Ambas visiones coinciden en que no se trata únicamente de una labor histórica sino de una labor social. El punto medular de esta propuesta nos lleva a plantear una serie de preguntas: ¿por qué usar el término de anamnética?; ¿Cómo la entendemos en el contexto del genocidio tutsi en Rwanda?, y de manera más particular, ¿Por qué es importante la anamnética en *Génocidé* de Révérien Rurangwa y en la entrevista hecha a Ignace Kabano el 28 de diciembre de 2022?

Por todo lo expuesto, los dos textos son muy distintas. Sin embargo, la hipótesis que se plantea y que buscaremos demostrar es que a través del proceso anamnético en los testimonios sobre el genocidio tutsi se hace un duelo, que es una necesidad presente aún treinta años después del evento. La narración es un acto triple: un acto de valentía, un acto ético y una forma de resistencia frente a una cultura del silencio.

En este sentido, el objetivo de esta tesis será mostrar la posibilidad del duelo, de la resistencia y de la humanidad a través de un testimonio anamnético. Para esto habrá una división en tres capítulos. En primer lugar se explorará el contexto histórico y los términos importantes que de él emanan. En segundo lugar se desarrollará el concepto de anamnética y se analizarán sus matices en el contexto específico del genocidio tutsi. Finalmente, se trabajará en la especificidad de esta anamnética en las narrativas de Kabano y Rurangwa, no se hará un análisis formal profundo²², sino que se buscará mostrar que desde estos espacios existe una forma de resistencia, de duelo y de humanidad.

²² A pesar de lo mucho que puede emanar de la forma de un texto, y de lo mucho que puede decir de la misma ética que trabajaremos, por motivos pragmáticos y para cernirnos al tema, el análisis formal no será la prioridad de esta tesis.

CAPÍTULO I: EL GENOCIDIO TUTSI, ¿POR QUÉ NOMBRARLO ASÍ?

A. LOS EVENTOS

Como ya se mencionó anteriormente, el genocidio tutsi en Rwanda fue particularmente sanguinario. En efecto, en sólo tres meses, fueron asesinadas aproximadamente un millón de personas²³. Las cifras de este momento siguen siendo cuestionadas y replanteadas, como bien explica Prunier “Es absolutamente imposible tener una cifra exacta para aquellos asesinados durante el genocidio rwandés. Sólo es posible un estimado.”²⁴ El mismo autor insiste en que la cifra media de 800000 muertos es un número optimista. Empero lo fundamental es recordar desde quienes lo vivieron, como individuos, como seres humanos y no desde una simple cifra que jamás podrá explicar el horror vivido, Prunier dice: “[...]uno jamás debería olvidar la inmensidad de los horrores que experimentaron los supervivientes.”²⁵ Es importante mencionar que en este genocidio se usó permanentemente la violencia sexual como arma de guerra y que el miedo y el odio fueron los detonadores de estas masacres. También debemos recordar que las violencias entre las etnias involucradas, los tutsis y los hutus, se desarrollan

²³ Rurangwa, 2006.

²⁴ Prunier, 1997, 261. “It is absolutely impossible to produce now an accurate figure for those killed in the Rwandese genocide. Only an estimate is possible.”

²⁵ Prunier, 1997, 257. “[...] one should never forget how great were the horrors’ which the survivors experienced.”

con la colonización de la zona de los Grandes Lagos, primero por los alemanes y posteriormente por los belgas. Antes de la colonización de esta zona las hostilidades entre etnias eran raras, ya que la gran diferencia que existe entre ellas era únicamente la labor que realizaban. En efecto, los batwas o twas eran principalmente artesanos, los tutsis eran ganaderos y los hutus eran agricultores. Sin embargo, durante la colonia la separación entre etnias pasó a ser más marcada. Los alemanes, y posteriormente los belgas, consideraron superiores a los tutsis, permitiéndoles educarse a la manera occidental y acceder a puestos de gobierno, dejando así relegados a los hutus, que constituían, en Rwanda, a la mayor parte de la población. Long explica:

Sin embargo, lo que es claro es que para 1933, cuando los oficiales coloniales belgas introdujeron el sistema de la carta de identidad que categorizó a los rwandeses como “Hutu” o “Tutsi”, un sistema socio cultural que previamente contenía al menos cierta posibilidad de movimiento entre estos grupos se volvió fijo. Divisiones raciales permanentes fueron creadas en la población, permitiendo así la monopolización tutsi del poder político rwandés.²⁶

Así, desde que inició el proceso de descolonización en Rwanda comenzaron a verse masacres tutsis, cada vez más frecuentes, que llegaron a su punto más álgido en 1994 con el genocidio. Este fue detonado por la muerte del presidente rwandés, Habyarimana, que viajaba con el presidente de Burundi, Ntaryamira, en un avión que fue derrumbado por misiles el 6 de abril de 1994. Los dos presidentes fallecieron durante este atentado y los extremistas hutus del

²⁶ Long, 2012. “However, what is clear is that by 1933, when Belgian colonial officials introduced an identity card system that categorised Rwandans as “Hutu” or “Tutsi”, a socio-cultural system which had previously contained at least some possibility of movement between these groups had become fixed. Permanent racialised divisions were created within the population, allowing for Tutsi monopolisation of domestic Rwandan power.”

gobierno lanzaron a través de la estación de radio nacional, la *Radio Télévision Libre des Mille Collines*, un llamado (no el primero, pero sí el más contundente y violento) para exterminar a la etnia tutsi. Habyarimana, antes de su muerte había recuperado la idea de que en el documento de identificación oficial se indicara la etnia de cada individuo, cosa que permitió que la persecución de los tutsis fuera fácil para civiles, militares y paramilitares que llevaron a cabo las masacres²⁷. Frente a estos eventos, el Frente Patriótico Rwandés²⁸ inició un proceso de ofensiva en el cuál, entre abril y julio, lograron tomar el poder en todo el país, deteniendo así el genocidio después de cuatro meses. Hay que tener claro que los conflictos en la zona de los Grandes Lagos no se pueden dar por terminados, ya que las consecuencias del genocidio (aunadas a otros factores) se han esparcido por toda la región, y siguen teniendo repercusiones, particularmente en República Democrática del Congo. El gobierno ruandés niega que sus ejércitos hayan participado en masacres en el este de este país, pero hay documentos que indicarían lo contrario²⁹. También cabe mencionar que, durante el genocidio, al igual que hoy en día en numerosas regiones, los organismos internacionales se negaron a cumplir con sus responsabilidades y a intervenir para detener el conflicto, incluyendo a la Organización de las Naciones Unidas, que calificó, en un primer momento, al genocidio de “guerra civil” como excusa para la no-intervención. También hay que subrayar que, en 2021,

²⁷ Prunier, 1995.

²⁸ Fundado en 1987 en Uganda, el Frente Patriótico Rwandés (FPR) se conforma por exiliados rwandeses principalmente tutsis (pero también hutus) que participaron (o cuyas familias participaron) en el derrocamiento de la dictadura ugandesa de Milton Obote. Se trata de una guerrilla que más adelante se transforma en un partido, y actualmente son quienes están en el poder en Rwanda.

²⁹ Ver Emerson, 2012 y Human Rights Watch World Report 1998.

después de muchos años de espera y de investigación, han salido a la luz documentos que demuestran que Francia estuvo involucrada en este genocidio de manera activa³⁰. Estos datos resultan indispensables para ser conscientes de que las grandes potencias del mundo no han sido sólo indiferentes al dolor y al horror vivido en Rwanda, en República Democrática del Congo, y otros Estados africanos afectados por conflictos diversos, sino que han sido y siguen siendo partícipes de las masacres y las violencias cometidas en estos países. No podemos olvidar el peso histórico de esta participación, ya que como bien dice Pérez Rubiano, hablando de Colombia y de la memoria “Pues es verdad que a cada uno le corresponde escuchar una parte de lo que ese barullo de voces tiene para decir y darle un sentido, porque solamente aquel a quien esas voces hablan puede descubrir lo que tienen que decir sobre su propio futuro. Y en la indiferencia o la mediocridad ante ese barullo de voces de nuestro pasado se encuentra la renuncia a construir un futuro distinto.”³¹ Esto es cierto también en África, particularmente en la zona en cuestión, que ha vivido tantas masacres a lo largo de los últimos treinta años. No podemos pensar en un futuro humano para nadie mientras no escuchemos las voces de los muertos, de los supervivientes y del dolor.

B. EL NEGACIONISMO Y CÓMO NOMBRAR AL GENOCIDIO PERPETUADO EN RWANDA

Es verdad que se ha negado que durante el genocidio tutsi hubo también por parte del Frente Patriótico Rwandés masacres perpetuadas contra los hutus (principalmente en las fronteras),

³⁰ Ver el reporte *La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990-1994)*. Commission de recherche sur les archives françaises relatives au Rwanda et au génocide des Tutsi, 2021.

³¹Pérez Rubiano, 2016

que muchos Batwas también fueron asesinados, al igual que cualquier hutu moderado que intentara proteger a sus compatriotas tutsis. Empero, la intención y la meta de estas masacres fue, desde un inicio, exterminar a los tutsis, “limpiar al país” de esta etnia, a los cuales nombraban cucarachas (*inyenzi* en kinyarwanda) y consideraban indeseables. En efecto, Prunier dice: “La gran mayoría de las víctimas fueron personas pertenecientes al grupo social tutsi.”³² Es por esto que, sin nunca olvidar que otros grupos fueron también violentados y asesinados, no podemos dejar de nombrar al genocidio ruandés como genocidio tutsi, como bien explica Rurangwa en su obra:

El genocidio tutsi no es un «genocidio ruandés» como uno lo oye frecuentemente, aún si tiene la particularidad de haber sido cometido en Rwanda por rwandeses contra rwandeses, y de haber sido detenido por rwandeses. Si diez mil personas fueron ejecutadas cada día durante cuatro meses, de abril a julio de 1994 — es decir aproximadamente un millón de personas —, fue por un solo motivo, por ser tutsi. Las mujeres y los niños primero, como en todos los genocidios, porque son quienes llevan en sí-mismos el porvenir de la etnia³³.

En efecto, como bien explica Rurangwa, el odio hacia los tutsis es aquello que engendra el genocidio y es esto lo que lo vuelve genocidio tutsi. Esta nomenclatura, el hablar de genocidio tutsi, no niega, por ningún motivo la realidad de las masacres perpetuadas contra la etnia hutu en la República Democrática del Congo ni que durante este evento haya habido víctimas hutu. El genocidio tutsi es sólo el inicio, el detonante de una serie interminable de asesinatos,

³² Prunier, 2012, 248. “The vast majority of victimis were people belonging to the Tutsi social group.”

³³ “Le génocide tutsi n’est pas un «génocide rwandais» comme on l’entend dire souvent, même s’il a la particularité d’avoir été commis au Rwanda par des Rwandais contre des Rwandais, et d’avoir été arrêté par des Rwandais. Si dix mille personnes furent exécutées chaque jour pendant quatre mois, d’avril à juillet 1994 — soit environ un million d’individus —, c’est pour la seule raison qu’elles étaient tutsi. Les femmes et les enfants d’abord, comme dans tous les génocides, car ils portent l’avenir de l’ethnie” Rurangwa, 2006

masacres, violencias y violaciones en toda esta región. Pero es fundamental nombrarlo así, nos permite reconocer el odio, la idea de “limpieza étnica” que es parte de este evento, pero también es una manera de dar espacio y lugar a la memoria y al dolor de quienes lo vivieron, es aceptar que fueron asesinados únicamente por pertenecer a una etnia. Es fundamental mencionarlo así, porque es ver, reconocer que las víctimas del genocidio fueron blancos de un crimen de odio, darle ese lugar es lo que nos permite tener muy claro que esto no fue una guerra civil, como en su momento lo clasificó la ONU, se trató de un crimen contra la humanidad. Al llamar al genocidio “rwandés” nos olvidamos de esto, y dejamos de respetar a los muertos, de honrar su memoria y de darles espacio para su dolor a los supervivientes, como el mismo Rurangwa.

Además, frente al negacionismo latente que proviene hasta de la academia, como vemos en el texto *Rwanda. From Genocide to Precarious Peace*, Susan Thompson, se vuelve aún más relevante nombrar lo sucedido. En efecto, Thompson, después de haber desarrollado un capítulo entero nombrado “GENOCIDE. Power Politics, not Ethnic Hatred”, dice en su epílogo: “Alejar a los rwandeses del odio étnico aprendido putativamente bajo sucesivos regímenes hutu después de la independencia es más fácil de decir que de hacer, particularmente porque el diagnóstico inicial es incorrecto”.³⁴ En efecto, la autora propone que el genocidio no tuvo que ver con un discurso de odio en sí, sino con una lucha por el poder y el privilegio que los tutsi habrían tenido. Considerando las masacres previamente vividas y las condiciones de vida de los tutsi desde la independencia, esta propuesta no tiene

³⁴ “Moving wandans away Rwandans from the ethnic hatred they putatively learned under successive hutu-led post-independence regime is easier said than done particularly as the diagnosis is incorrect.” Thompson, 2018, 245.

mucho sentido. Si bien hay intersecciones claras entre un grupo con poder tutsi y el grupo masacrado, la etnia tutsi, no podemos afirmar de ninguna manera que las masacres fueran una lucha de poder, puesto que una parte muy significativa de las víctimas no tenían ese poder político aquí nombrado. En efecto, múltiples testimonios, como el de Kabano, que aquí estudiaremos, pero también como *La mort ne veut pas de moi* de Yolande Mukagasana³⁵ o *Le livre d'Élise* de Élise Rida Musomandera³⁶, ilustran claramente cómo, desde antes del genocidio, los tutsi dejaron de tener acceso a derechos fundamentales como la salud o la educación. En estos términos, en un espacio en el que los tutsi ya vivían un rechazo social y una discriminación constante, definitivamente no se puede pensar en que el genocidio tuviera lugar por una lucha por el poder, aunque esta fuera la raíz del odio. En efecto, si bien la colonización crea una división étnica arraigada en la lógica de darle poder a los tutsi, y aunque este sea el motivo inicial del odio hacia este grupo, no es suficiente para decir que la lucha para el poder fuera la causa inmediata del genocidio, puesto que la etnia tutsi ya no tenía ese poder en el momento de las matanzas. Decir que se trata de una lucha de poder no explica las matanzas de niños y mujeres, ni la lógica de una limpieza étnica. Los prejuicios que llevan al odio sí que pueden venir de un historial político y social, pero lo que permanece de ellos es meramente el discurso de odio que se vuelve la justificación de la intención genocida. En breve, el odio tiene su base en una división étnica y en las relaciones de poder instaladas en la época colonial y en un resentimiento social contra los grupos que tuvieron poder, pero el genocidio parte de un odio que ya no está fundado en el poder en el momento

³⁵ Mukagasana, 1997.

³⁶ Musomandera, 2014.

en el que suceden las matanzas. En este contexto, la única manera de enfrentarnos con estas afirmaciones que niegan el dolor de un grupo y el horror vivido es ineludible nombrar con la misma dureza. No podemos dar cabida al olvido selectivo que propone Thompson, en que borra no sólo las etnias, sino la historia colonial que es responsable de esta división social y la participación activa de potencias globales en el genocidio tutsi. Decir genocidio tutsi es una suerte de resistencia frente a la intencionalidad de borrar el dolor, el pasado y a los espectros sin voz. En este sentido, entendiendo el negacionismo como negar eventos traumáticos, ya sea banalizándolos, ya sea afirmando que no sucedieron como bien resume Koenraad Elst al decir: “Negacionismo significa la negación de crímenes históricos contra la humanidad. No es la reinterpretación de hechos sabidos, sino la negación de estos hechos”³⁷. Este mismo autor agrega que “El genocidio no es natural para ningún individuo o nación [...] El genocidio es el resultado de una ideología”³⁸. Con esto en mente, y tomando en cuenta el negacionismo de Thompson, en el caso de Rwanda, vale la pena recalcar que, como dice Lars Waldorf:

Nadie disputaría la necesidad urgente de tener leyes contra los discursos de odio, la negación del genocidio y la ideología genocida en un país que sigue recuperándose de un genocidio y aún tiene genocidiarios que no se arrepienten tanto en el país como en sus fronteras [...] Las leyes de Rwanda están redactadas de forma muy amplia y son por lo tanto blancos de una posible manipulación política. Las leyes agrupan los distintos, aunque relacionados, fenómenos de los discursos de odio, el revisionismo, negacionismo y la ideología genocida. Además, mezclan estos elementos con cualquier oposición a las narrativas oficiales del gobierno sobre el genocidio y la reconciliación. En este sentido, cualquier crítica de las políticas gubernamentales es interpretada como un ataque a su plataforma de

³⁷ “Negationism means the denial of historical crimes against humanity. It is not a reinterpretation of known facts, but the denial of known facts.” Elst, 2014, 20.

³⁸ “Genocide is nor natural to any individual or nation[...]. Genocide is the outcome of an ideology.” Elst, 2014, 31.

“unidad y reconciliación” y, por lo tanto, una expresión del divisionismo y/o de la ideología genocida.³⁹

En efecto, no podemos dejar de insistir en que falta mucho trabajo para lograr un resultado tangible a largo plazo en el caso de Rwanda. Sin embargo, los trabajos como los de Thompson no participan de este intento de reconstrucción. Es necesario hacer una profunda crítica al peso del gobierno y de sus imposiciones políticas frente a la idea de la reconciliación. Sin embargo, se puede hacer, como bien demuestra Lars Waldorf, sin partir de ideas negacionistas o violentas hacia la memoria de las víctimas. En este sentido, sí que hay que discutir las fallas en las políticas reconciliatorias y particularmente en las leyes que las rodean. Hay que recalcar e insistir en estas necesidades. Sin embargo, esto se puede hacer desde el reconocimiento del dolor, y el respeto de la memoria.

C. LA HISTORIA, LA MEMORIA COLECTIVA Y LA HISTORIA INDIVIDUAL O

MEMORIA PERSONAL

En esta disertación nos enfrentaremos constantemente con los términos de Historia, memoria colectiva, memoria o historia individual/personal. Es por esto que se vuelve necesario definirlos en este punto.

Entenderemos la Historia con “H” mayúscula como aquella que está escrita en los libros, o que se puede consultar de manera rápida en internet (en particular en Wikipedia). Es también

³⁹ Waldorf, 2009, 118. “No one would dispute the urgent need for strict laws to counter hate speech, genocide denial, and genocide ideology in a country still recovering from genocide and still dealing with unrepentant génocidaires in its midst and on its borders[...] Rwanda’s laws are too broadly drafted and thus open to political manipulation. The laws lump together the separate, though related, phenomena of hate speech, revisionism, negationism, and genocide ideology. They also conflate these things with any challenges to the government’s master narratives on the genocide and reconciliation. In this way, any criticism of government policy is interpreted as an attack on its platform of “unity and reconciliation” and hence an expression of divisionism and/or genocide ideology”.

la historia establecida, que se cierne al sentido común y que forma parte de la narrativa nacional, particularmente en el caso de Rwanda pos-genocidio. Es la Historia oficial, aquella que suele centrarse en hechos. Esta Historia tiene un tipo de historiografía descrita por Certeau de la siguiente manera:

El corte es entonces el pilar de la interpretación (que se construye a través de un presente) y su objeto (las divisiones organizan las representaciones que hay que re-interpretar). El trabajo determinado por este corte es voluntarista. En el pasado del cuál se distingue opera una clasificación entre lo que puede ser «entendido» y aquello que tiene que ser olvidado para obtener la representación de una inteligibilidad presente.⁴⁰

Y en efecto, como menciona Certeau y tomando en cuenta que el conflicto entre etnias sigue sucediendo en el este de África, queda claro que esta separación entre épocas y temporalidades que hace la historiografía tradicional pueda resultar deficiente al tiempo de analizar un panorama general o de entender de manera más profunda un evento. Como bien explica Mudimbe, esta Historia es una forma de pensar que tiene una carga compleja: “La clave es la idea de la Historia con H mayúscula, que primero incorpora la noción de providencia de San Agustín y luego se expresa en la evidencia del Darwinismo Social. La evolución, la conquista y la diferencia se vuelven signos de un destino teológico, biológico y antropológico, y les asignan a las cosas y a los seres tanto sus espacios naturales como su

⁴⁰ Certeau, 1975. “La coupure est donc le postulat de l’interprétation (qui se construit à partir d’un présent) et son objet (des divisions organisent les représentations à re-interpréter). Le travail déterminé par cette coupure est *volontariste*. Dans le passé dont il se distingue, il opère un tri entre ce qui peut être «compris» et ce qui doit être *oublié* pour obtenir la représentation d’une intelligibilité présente.”

misión social.”⁴¹ Esta idea tiene dos paradigmas fundamentales para Mudimbe: aquel de la superioridad inherente de la raza blanca y el de la necesidad europea de expandirse a otras zonas del mundo. Es indispensable entonces desde los estudios africanos buscar nuevos espacios de creación de la historia que no se vean delimitados por una Historia con H mayúscula que carga con una concepción occidental y discriminatoria. Y no sólo eso, esta Historia se centra frecuentemente en los números, y como escribe Lamko “¡[...]lo inaceptable, es cuando se abrevia «Muertes de Hombres»! Inaceptable porque dentro de Hombres también hay mujer, viejito, bebé, hombre, vida, esperanza, eternidad...”⁴². Es imperdonable olvidarnos de que en los números que vemos cuando hablamos de este genocidio tutsi hay personas, seres humanos, vida. No podemos ni debemos dejar de nombrarlos: Teresa

⁴¹ “The key is the idea of History with a capital H, which first incorporates St. Augustine’s notion of *providentia* and later on expresses itself in the evidence of Social Darwinism. Evolution, conquest and difference become signs of a theological, biological and anthropological destiny, and assign to things and beings both their natural slots and social mission.” Mudimbe, 1988, 17.

⁴² Lamko, 2000. “[...] l’inacceptable, c’est lorsqu’on abrège «Morts d’Hommes»! Inacceptable parce qu’en dedans d’Hommes il y a aussi femme, vieillard, nourrisson, homme, vie, espérance, éternité...”

Mukandori⁴³, Boniface Muzigura, Drocella Nyiramata, Claudette Byukusenge⁴⁴, Joseph, Sandrine, Christian, Nadine⁴⁵. Cada uno de estos nombres, de todos los nombres que podamos recordar, debería resonar en nosotros, pero no desde la memoria colectiva que conmemora, sino desde la memoria personal o la historia individual, que nos permite vivir, revivir, rememorar constantemente los eventos y no sólo observarlos desde la lejanía.

Y es que la memoria es el *pharmakón* que menciona Derrida en “La pharmacie de Platon” en el sentido de que puede ser tanto remedio como veneno, dependiendo de cómo se use, de cómo se interprete, de cómo se lea. Esta ambivalencia complejiza la separación de estos distintos tipos de memoria, que tienen ambos sus componentes de cura y de veneno. Es por esto que, más adelante⁴⁶ será indispensable hablar de la ética de la memoria y de la ética de la escritura de la memoria.

Podemos entender la memoria colectiva, como punto de partida y siendo quizá un poco reduccionistas, como el conjunto inteligible de testimonios de un evento. Aunando a esto lo ya mencionado en la introducción, esta es parte indispensable de la creación de la

⁴³ Teresa Mukandori fue una de las víctimas cuyo cadáver, impresionante por la violencia que mostraba, se volvió conocido y símbolo del dolor del genocidio. Es mencionada por Boubacar Boris Diop en *Murambi, le livre de ossements* y es el personaje principal de *La phalène des collines* de Koulsy Lamko, cuya creación surge de la visión de este cadáver.

⁴⁴ Boniface, Drocella y Claudette son sólo algunos de los miembros de la familia de Révérian Rurangwa, autor de *Génocidé*, que fueron asesinados a sangre fría el 20 de abril de 1994 en la iglesia de Mugina.

⁴⁵ Joseph es el esposo de Yolande Mugakasana, Sandrine, Cristian y Nadine son sus hijos. Ella narra la pérdida de todos ellos en *La mort ne veut pas de moi*.

⁴⁶ Ver Capítulo II

identidad de un grupo y a la vez permite darle sentido a lo sucedido, genera una suerte de comunidad entre las víctimas. Sin embargo, no toma en cuenta vivencias distintas a la idea general de la memoria de un evento, muchas veces no permite matices, ni historias que no se alineen con una versión dada y simplificada de los hechos. Esta memoria colectiva es indispensable como espacio de encuentro entre víctimas, pero muchas veces resulta expulsiva para quienes tienen una historia con una narrativa opuesta o polémica a aquella que se determina como memoria colectiva. Es por esto que se vuelve indispensable hablar de las historias de cada persona que decide narrarlas, de la memoria individual.

Por su parte la memoria individual, particular o singular, la historia con “h” minúscula, se refiere al testimonio, a la historia de una persona. Esta persona frecuentemente habla también de la experiencia de su colectivo, ya sea su familia, ya sean otros supervivientes. Es una historia personal (de un individuo y de su comunidad o familia) que se entrelaza con una vivencia colectiva, ya sea similar, ya sea opuesta a la experiencia narrada por la memoria colectiva. Es pertinente decir que esta historia singular se podrá también expresar desde los personajes de ficción. Ya que, como menciona Elizabeth Applegate:

Este estudio les impone a los lectores que aprecien e interpreten la complejidad en testimonios de supervivientes y en escrituras literarias sobre el genocidio tutsi. Escribir sobre el genocidio produce conocimiento sobre lo que pasó: los textos graban hechos, condenan a los actores nacionales e internacionales responsables de la violencia y se aseguran de que el sufrimiento de las víctimas y sus inaceptables muertes no sean olvidadas. [...] la literatura juega un papel importante cuando se trata de responder a la violencia de masa. [...] Estos trabajos [...] intentan “programar y por lo tanto transformar” a los lectores, volviéndoles más sensibles a las complejidades de la historia y de la experiencia subjetiva,

instándoles a considerar cómo la violencia del pasado los instiga a actuar en el presente.⁴⁷

Es de esta manera que las memorias personales son narradas tanto desde las literaturas sobre el genocidio tutsi como desde los testimonios literarios. Cuando un número considerable de historias se encuentran, como pasa en la escritura de Diop o aquella de Lamko, nos enfrentamos también con una memoria colectiva, recopilada en forma de testimonios adaptados a su literatura por el autor. Así, estas dos memorias—aquella que es personal y la que es colectiva— se entrelazan y se mezclan frecuentemente en una danza-diálogo, como vemos en Rurangwa, que cita constantemente en notas al pie y que menciona en su bibliografía los testimonios de otros autores. Esto es dicho por el propio autor cuando dice: “Como aquella de todos los supervivientes de un genocidio, mi historia se une a la Historia.”⁴⁸ Este intercambio de memorias individuales es, a la larga, una creación de memoria colectiva. Sin embargo, la memoria colectiva no debería opacar las historias

⁴⁷ “This study challenges readers to appreciate and interpret complexity in survivor testimony and in literary writing about the Tutsi genocide. Writing about genocide does produce knowledge about what happened: Texts record facts, condemn national and international actors responsible for the violence, and ensure that the victims' suffering and unacceptable death will not be forgotten. [...] literature does have a role to play in responding to mass violence. [...] The works [...] attempt to "program and thus transform" readers, making them more sensitive to the complexities of history and of subjective experience, and calling on them to consider how the violence of the past compels them to act in the present.” Applegate, 2011, 323.

⁴⁸ “Comme celle de tous les survivants d'un génocide, mon histoire rejoint l'Histoire.” Rurangwa, 2006, 12.

singulares, cosa que sucede frecuentemente cuando, como en el caso de Rwanda, los discursos oficiales se apropian de la memoria colectiva.⁴⁹

CAPÍTULO II: LA ANAMNÉTICA DEL GENOCIDIO TUTSI O LAS DIVERSAS NARRATIVAS LITERARIAS DE LA MEMORIA VIVA Y ÉTICA

En el contexto post genocidio tutsi, la memoria, tanto individual como colectiva, se volvió una necesidad imperativa, pero parecería que sólo lo fueron en los años que siguieron al genocidio. Sin embargo, los testimonios siguen publicándose y narrándose por primera vez, como veremos en el caso de Ignace Kabano. Por lo tanto, el narrar el horror vivido es una necesidad vigente. Este proceso de compartir recuerdos insertados en la narrativa, oral o escrita, del pasado en el espacio rwandés es una forma de anamnesis, tal como la describe

⁴⁹ Esto se trabaja con detalle en Waldorf, 2009.

Derrida en *La farmacia de Platón*. Además, estas narrativas están atravesadas por una ética peculiar de dar testimonio, como veremos a continuación.

A. LA ANAMNÉTICA: UN ESPACIO ÉTICO DE LAS NARRATIVAS TESTIMONIALES

Hay que comenzar por comprender la necesidad de la voz del testigo, en particular en el caso del genocidio tutsi, entendamos que, como dice Martina Kopf: “[...] al final de los años 1990[...] en una escala internacional, la mayor parte de las publicaciones sobre el genocidio en Rwanda fueron escritas por autores del Norte global.”⁵⁰ La problemática aquí descrita por Martina Kopf es una constante cuando nos enfrentamos a los estudios de África, cuyo espacio ha sido dominado en sus representaciones por el mundo occidental. Esto es sumamente problemático, ya que, la descripción de África, su invención, como dice Mudimbe, parte de la idea antropológica de la Otredad: “Afirmar ‘yo es un Otro’ sería, en este caso, proponer una identificación simbólica. ¿El “yo” que pronuncia esta frase es, en vocabulario sartreano, angustiado, un sujeto de la praxis que la oración expresa o una reflexión pura del Otro como lo entiende la cópula?⁵¹ En efecto, un análisis de un Otro no puede ser del todo objetivo,

⁵⁰ “Yet at the end of the 1990’s the participants of the project still wrote their texts into a void of public representations of survivors’ testimonies. Furthermore, on an international scale most publications about the genocide of Rwanda were written by authors from the global North.” Kopf, 2012, 67.

⁵¹ “To claim “I is an Other” would be, in this case, to propose a symbolic identification. The “I” who pronounces this sentence is, in Sartrean vocabulary, in anguish, a subject of the praxis that the sentence expresses or a pure reflection of the Other as meant by the copula?” Mudimbe, 1988, 35.

puesto que aquel que analiza parte de la idea de Otredad⁵² para explicar al sujeto, y esta idea involucra al hablante. Así, como desarrolla Mudimbe en su obra, las descripciones occidentales de África hablan más del espacio occidental y de su percepción del mundo que de África en sí-misma, que se vuelve una idea de lo Otro. En este sentido, los testimonios adquieren una importancia distinta: es una escritura de África sobre África, una escritura de Rwanda sobre Rwanda. A pesar de la clara importancia de narrar desde el lugar narrado, las narrativas testimoniales sobre el genocidio tutsi han sido ampliamente criticadas y cuestionadas en su veracidad, y en este sentido, vale la pena pensar el conjunto de estos testimonios como literatura y oralitura. En este sentido, Martina Kopf nota:

Frente a la experiencia traumática, la imaginación adquiere otro significado. Cualquier representación de trauma es hasta cierto grado >ficticia< en su intento de recrear una narración después del colapso del lenguaje y del significado que la experiencia traumática produce de origen (Kopf, 2005, 53). La imaginación entonces no abre únicamente un camino para acercarse a la verdad histórica, como argumenta Achebe, sino que es mediador entre la memoria traumática y la memoria narrativa.⁵³

En este sentido, los testimonios adquieren un espacio privilegiado en el corpus de textos sobre el genocidio tutsi: se vuelven literaturas de la memoria, de la ética y del recuerdo vivo. Además, agreguemos que la memoria del dolor no tiene por qué expresar más que la manera

⁵² Esta Otredad no es aquella de Lévinas, que no busca una diferenciación entre personas. Esta Otredad es aquella que vemos en la antropología tradicional criticada por Mudimbe en sus obras *La invención de África* y *La idea de África*.

⁵³ “In the face of traumatic experience imagination obtains still another meaning. Any representation of trauma is to some degree >fictitious< in its attempt to recreate a narration beyond the collapse of language and meaning the traumatic experience originally produced (Kopf, 2005, 53). Imagination then does not only open a way to approach historical truth, as Achebe argues, but mediates traumatic and narrative memory.” Kopf, 2012, 72.

de vivir el horror de quienes lo narran. Estos espacios narrativos son una rememoración, una anamnésis de lo vivido, que va más allá de lo imaginable.

Es por esto que aquí entenderemos los testimonios literarios de Rurangwa y Kabano anamnética.⁵⁴ Para esto es imprescindible definir el concepto propuesto. La anamnética será aquí entendida como una anamnésis que es ética, entendiendo por anamnésis la memoria viva y por ética el pensar al ser humano como un fin en sí mismo, y decidir por lo tanto no matar a otro. La anamnésis de Derrida es muy distinta a aquella de Platón, como bien se ve en *La Farmacia de Platón*. Es por esto que cabe recalcar que la anamnésis es la memoria viva, aquella que es cura y no veneno, y que pertenece únicamente al mundo de lo oral. Sin embargo, Derrida propone que la escritura, lo hipomnésico puede pertenecer de la misma forma a la memoria viva, a la memoria que rememora y que hace revivir el recuerdo. De manera más precisa, la anamnésis en la escritura (en el caso de Rurangwa) y del habla sería aquella descrita por Derrida en *La Farmacia de Platón* de la siguiente forma: “La memoria viva repite la presencia del *eidos* y la verdad es también la posibilidad de la repetición en el recuerdo. [...] Ahora bien, la escritura sería la posibilidad para el significante de repetirse solo [...] la hipomnésis, la escritura, no estarían pues separadas de la filosofía, la dialéctica, de la anamnésis [memoria viva] y del habla viva”⁵⁵. Entendiendo aquí el *eidos* como la capacidad de recordar, tomemos en cuenta que se ha hablado de la escritura como una

⁵⁴ Conversación privada Dr. Kakozi Kashindi, 21 de septiembre de 2022.

⁵⁵ “La mémoire vive répète la présence de l'*eidos* et la vérité est aussi la possibilité de la répétition dans le rappel. [...] Or l'écriture serait bien la possibilité pour le signifiant de se répéter tout seul [...] l'hypomnèse, l'écriture ne seraient donc pas séparées de la philosophie, de la dialectique, de l'anamnèse et de la parole vive [...]” Derrida, 2015, 315-317.

memoria muerta, aquí Derrida explica cómo puede ser memoria viva. En este sentido permite que tanto la narrativa oral de Kabano como aquella escrita de Rurangwa sean consideradas como una posibilidad de rememorar reviviendo los eventos, y no de forma meramente conmemorativa. Los testimonios literarios son memoria viva que vive de nuevo en cada lectura, en cada repetición causada por un lector atento. Por su parte entenderemos la ética como aquella descrita ya anteriormente por Nkrumah como: “[...]tratar a cada hombre [persona] como un fin en sí-mismo y no simplemente como un medio”⁵⁶ agregando a esto la idea de Levinas de: “Y esto es la ética. La significancia y el sentido como tal emanan del rostro del otro.”⁵⁷ En breve, entenderemos la anamnética como la ética de la narración de una memoria viva, que implica que una posibilidad rememorativa, de visitar el pasado como si fuera un tiempo presente, permitiendo así un proceso narrativo ético: el del duelo, la valentía y de la resistencia, como desarrollaremos en seguida.

B. EL LUGAR DE LA ANAMNÉTICA: EL ESPACIO PRESENTE DE LA RESISTENCIA AL SILENCIO

Usar este concepto nos permite abreviar un sentir compartido, aquel de mantener realmente viva la memoria del dolor, sin por eso dejar de ser ético, es lo que Pérez Rubiano describe como : “[...] el pasado común se revela como una pesadilla en la que ciertos espectros atormentan al que intenta recordar, y lo abruman con sus gritos de horror, sus gemidos de

⁵⁶ “The cardinal ethical principle of philosophical consciencism is to treat each man as an end in himself and not merely as a means.” Nkrumah, 1998, 89.

⁵⁷ Lévinas, 2020, 104-105.

dolor y sus murmullos confundidos. Pero aun cuando la dimensión de la tarea [comprometerse con la memoria y el dolor integrado de todos los fantasmas de su pasado común] la haga parecer imposible, utópica o incluso dolorosa, tenemos la seguridad de que solo quien la lleve a cabo con total integridad y bajo la seriedad que requiere un asunto tan delicado, podría evitar que ese barullo de voces se haga más ininteligible o que las heridas de la memoria se profundicen.”⁵⁸ Los espectros que describe Pérez Rubiano siguen presentes en Rwanda, siguen siendo velados por los supervivientes. Estos espectros, estas voces son también las que menciona Lamko, en su propio texto sobre el genocidio en Rwanda, *La phalène des collines*, cuando dice “[...]aquí comienza la era del poeta: la vocación de una polifonía sobre arpegios de cacofonías dolorosas”⁵⁹ Contar historias, testimonios de primera o de segunda mano cumple una función indispensable. El contar historias es un proceso ético, permite al escucha revivir el pasado como un *Sasa* (presente) perteneciente al *Zamani* (pasado), y no como un pasado que ya no es⁶⁰, como dice Mbiti, no hay *Sasa* sin *Zamani*: “Zamani se superpone con Sasa y estos no se pueden separar, Sasa alimenta o desaparece en Zamani. Pero aún antes de que los eventos se incorporen al Zamani, tienen que suceder o materializarse con la dimensión Sasa.”⁶¹ El *Zamani* sólo sucede cuando el evento tiene un

⁵⁸ Pérez Rubiano, 2016, 5.

⁵⁹ Lamko, 2000, 11. “[...]ici commence l’ère du poète: la vocation d’une polyphonie sur des arpèges de cacophonies douloureuses.”

⁶⁰ Mbiti, 1970, 27-29

⁶¹ Mbiti, 1970, 29. “Zamani overlaps with Sasa and the two are not separable, Sasa feeds or disappears into Zamani. But before events come incorporated into the Zamani, they have to become realized or actualized with the Sasa dimension.”

final, y ese final llega desde el *Sasa* de quienes viven. El dolor del pasado hace que el *Zamani* y el *Sasa* se entrecrucen: al sentir dolor por el horror vivido, el pasado adquiere una dimensión presente, ese es el proceso de duelo de quienes fueron víctimas, y ese duelo no se acaba hasta que su pasado no sea reconocido como un pasado doloroso. Además, Boulaga bien dice que “El Muntu es uno y el mundo uno. Son la unidad de contradicciones múltiples”⁶² En efecto, si no podemos separar al hombre de su contexto, no podemos separar al hombre en duelo del contexto rwandés, ni separar entonces a Rwanda del duelo. La comunidad y el individuo son uno sólo y en este sentido el duelo del genocidio tutsi no puede ser separado de la realidad rwandesa. También hay que tomar en cuenta lo que menciona Alexis Kagame en *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* “El hombre tiene como «fin último» la perpetuación de su existir-vivo-de inteligencia, por el medio de la procreación [...] Así todo está concentrado sobre el precioso existir de los hombres-vivos, en quien se perpetúa el existir de lo vivido transmitido por los ancestros.”⁶³ Así, considerando que el Muntu, el ser, es unidad con el mundo y que una persona sola representa la meta última del existir de múltiples seres (vivos o no), el dar testimonio es hablar de y desde uno y de y desde su comunidad a la vez. En esta dimensión, los testimonios son un acto solidario del autor hacia sí-mismo y hacia otros con una vivencia del horror: dan cabida a que el pasado se integre en el presente, no solo para quienes fueron víctimas, sino para quienes observan. Es un proceso de crear una memoria que integra a su escucha y de compartir el duelo. Estos espacios

⁶² Boulaga, 1977, 229. “Le Muntu est un et le monde un. Ils sont l’unité de contradictions multiples.”

⁶³ Kagame, 1956, 374-377. “L’homme a pour «fin ultime» la perpétuation de son exister-vivant-d’intelligence, par le moyen de la procréation [...]. Ainsi donc tout est concentré sur le précieux exister des hommes-vivants, en qui se perpétue l’exister de vivant transmis par les ancêtres.”

narrativos son una suerte de solidaridad hacia quienes están en duelo y hacia quienes escuchan ese duelo. Empero, no sólo vemos en estos espacios literarios un proceso solidario, sino también, y, sobre todo, un proceso ético: aquel de ver al Otro como un fin en sí-mismo, como diría Nkrumah. Es esto lo que rehumaniza a las víctimas del horror, el dejar de ser vistas como imágenes, como mártires, para ser vistas como seres humanos, como personas.

Escobar desarrolla sobre esto:

Esta idea de conservar vivas nuestras memorias, *memoria viva*, captura la urgencia en la que los supervivientes se comprometen con las prácticas memorísticas en un contexto de violencia sistemática y continua. A través de las prácticas de la memoria los supervivientes muestran que las violaciones cometidas contra ellos (ej: tortura, violaciones sexuales, desplazamientos forzados, exilios) o contra sus seres queridos (ej: desapariciones, matanzas) siguen muy presentes en sus vidas y que no son instancias del pasado puesto que siguen sucediéndoles a ellos, y a muchas otras personas en Colombia, a través de la revictimización. Es por esto que la urgencia de exponer públicamente estas experiencias de trauma a través de prácticas de memoria viene de la vulnerabilidad y del peligro con el que los supervivientes se enfrentan como resultado del acallamiento activo del estado.⁶⁴

En este sentido, frente a una cultura silenciosa y una vivencia presente del horror pasado es necesario el testimonio que rememora, que nos recuerda que el horror pasado es un duelo presente. Narrar es dar espacio a ese duelo, es un acto valentía, frente al miedo de ser visto

⁶⁴ “This idea of keeping one’s memories alive, *memoria viva*, captures the urgency in which survivors engage in memory practices within a context of ongoing violence. Through memory practices survivors show that the violations committed against them (i.e. torture, sexual violations, displacements, exiles) or against their loved ones (i.e. disappearances, killings) are still very much present in their lives and that they are not instances of the past for they continue to happen to them through revictimization and to many other people in Colombia. Thereby, the urgency to publicly expose these experiences of trauma through memory practices comes from the vulnerability and dangers survivors confront as a result of the state’s active silencing.” Escobar, 2013.

como víctima y frente a un estado que silencia desde las políticas de reconciliación y de seguir adelante a pesar del pasado. En este sentido:

El simple gesto de dedicarle tiempo al evento – tiempo para su narración, su representación, y, de manera más sencilla, para la decisión de consagrar el tiempo de uno a la memoria de la catástrofe – es rehumanizante. [...] Ellos abrieron un espacio para acercarse a la historia del genocidio en Rwanda y a la importancia social y simbólica del contar historias y de la imaginación.⁶⁵

Esto es muy presente en las narrativas tanto de Kabano como de Rurangwa: el acto de resistencia de hablar a pesar del silencio y de hacer un duelo continuo y presente, permitiendo que su realidad, su experiencia del pasado se vuelva realidad presente.

⁶⁵ “The simple gesture of giving time to the event – time for its narration, its representation, and most basically, for the decision to devote one’s time to the memory of the catastrophe – is rehumanizing.[...] They have opened a space to approach the history of the genocide in Rwanda as well as to the social and symbolic importance of storytelling and imagination.” Kopf, 2012, 79-80.

CAPÍTULO III: LA ANAMNÉTICA EN RÉVÉRIEN

RURANGWA E IGNACE KABANO

Los testimonios literarios como *Génocidé* de Rurangwa siguen publicándose año con año. Nuevas voces de supervivientes surgen constantemente, y no son siempre llamadas obras literarias, sin embargo, Brabeck bien dice que “El Testimonio ofrece al Otro una forma de responder a los intelectuales occidentales y de re-teorizar y re-crear el conocimiento basándose en diversos tipos de evidencia. Además, el testimonio produce conocimiento, no como hechos empíricos, sino como estrategia cultural de resistencia y supervivencia.”⁶⁶. Es por esto que así pensaremos estas escrituras como un encuentro entre el testimonio y la literatura, entre la estrategia cultural y la vivencia, que da cabida a la creación de un género muy peculiar. Estas voces son muy variadas, no hay una cohesión como aquella que vemos en el caso de proyectos como «Rwanda, escribir por deber de memoria», ya no se trata de un trabajo hecho como colectivo, sino de plasmar la vivencia singular. En este sentido, hay un gran desafío: los supervivientes no tienen un discurso similar, una ética o una visión común de lo sucedido, cada uno de los autores de estas obras plasma su verdad. Esto es fundamental,

⁶⁶ “Testimonio offers the Other a way of speaking back to western intellectuals and of re-theorizing and re-creating knowledge based on a different kind of evidence. Moreover, testimonio produces knowledge, not as empirical facts, but as a strategy of cultural resistance and survival.” Brabeck, 2003, 256.

porque como mencionamos anteriormente, el discurso estatal rwandés es aquel del perdón y la reconciliación, pero esta posibilidad no es siempre la vivencia de quienes experimentaron el genocidio tutsi de primera mano. Las políticas de reconciliación suenan bien, y han permitido que mucha gente siga adelante y tenga una plataforma para narrar su dolor. Sin embargo, no pueden ser siempre aplicadas y quienes no tienen acceso a estas plataformas se acaban transformando en voces que resisten a las lógicas políticas y a la expectativa social de su país de origen. Estos narradores, Kabano y Rurangwa, entre otros, que, hasta cierto grado, se resisten, voluntaria o involuntariamente, a la lógica reconciliatoria propuesta institucionalmente en Rwanda, se vuelven voces acalladas o voces silenciosas; no pueden participar de la socialización esperable en su comunidad.

En efecto, los testimonios literarios tienen tendencia a la búsqueda de la verdad vivida, varios de ellos incluyen documentos probatorios de lo ocurrido, que varían entre autores. En el caso de Rurangwa, encontramos notas al pie con datos y referencias, una cronología, una nota del editor cuyo contenido es un fragmento del expediente psiquiátrico del autor. Por su parte, la entrevista de Kabano tiene una narración distinta, pero que busca, de la misma manera, hacer un recuento histórico⁶⁷ antes de contar su propia vivencia. Hay una necesidad constante de demostrar que lo que vivió él, lo que vivió su familia, es una realidad tangible.

Es por esto que haremos a continuación un breve análisis de cada uno de los casos aquí planteados.

⁶⁷ Aquí con h minúscula porque su recuento incluye historias individuales y memorias colectivas, aunque hable también de la Historia oficial.

I. EL TESTIMONIO LITERARIO DE RURANGWA: LA ANAMNÉTICA DEL NO- PERDÓN

A. EL DOLOR ENCARNADO Y LA IDENTIDAD PERDIDA

El discurso oficial en Rwanda ha sido aquel de la reconciliación. Esto es comprensible, y en este sentido Hitchcott dice: “[...] se espera que los supervivientes actúen en la narrativa del olvido, no sólo en el espacio público pero también en los espacios de las relaciones íntimas con la familia y los amigos.”⁶⁸ Pero esto no es una posibilidad para Rurangwa, que es en su supervivencia un dolor encarnado en sí-mismo, y como bien expresa la autora antes mencionada: “Esta paradoja refleja la ambigua relación entre supervivientes y sus memorias: necesitan decir sus historias para lidiar con lo sucedido, pero el horror de lo que recuerdan es tan grande que muchas veces no pueden traducirlo a palabras.”⁶⁹ Rurangwa sufre al hablar pero lo necesita (“Pero la tengo que contar para no morir”⁷⁰), y a su vez su voz es una voz prohibida por su propia comunidad. Quizá es por esto que escribe, para poder decir el horror, en su crudeza, sin banalidades, él dice: “Esta tragedia con la que tengo que cohabitar –¡no es

⁶⁸ “[...] survivors are expected to perform a narrative of forgetting, not only in the public arena but also in terms of intimate relationships with family and friends.” Hitchcott, 2011, 82-83

⁶⁹ “This paradox reflects the ambiguous relationship between survivors and their memories: they need to tell their stories in order to come to terms with what has happened, but the horror of what they remember is such that they are often unable to put it into words.” Hitchcott, 2011, 82

⁷⁰ “Mais il faut me la dire pour ne pas mourir.” Rurangwa, 2006, 11.

necesario ver mi rostro cubierto de cicatrices en un espejo para que me golpee a todas horas! —, la quiero reconstruir sin temblar, aunque nunca pueda describirla con todo su horror. Pero la tengo que contar para no morir. Es una manera de combatir aquello que me podría hacer sucumbir: el odio y el silencio.”⁷¹ Rurangwa necesita decir, hablar y ser escuchado, y ahí se encuentra la primera capa de su ética: la de no permitir el olvido. Y nosotros, los lectores le debemos escucha. Pero más allá de esto, que revisitaremos un poco más adelante, cabe resaltar que el texto de Rurangwa no es sólo un testimonio, es una suerte de autobiografía que usa recursos tradicionales y otros que se salen de lo esperado para decir lo que le sucedió, pero sobre todo decirse a sí-mismo como ser humano: “Soy un superviviente desarraigado.”⁷² Esta autobiografía-testimonio reflexiona sobre la identidad, la comunidad, la pérdida, el duelo y la reconstrucción. Rurangwa habla antes de dar su testimonio, brevemente, de Rwanda antes del genocidio y de cómo recuerda este espacio después de él: “Dieciséis años más tarde, imploraría la muerte en el mismo lugar dónde recibí la vida. Sobre nuestra colina despreocupada, aquellos que hoy se regocijan y celebran la boda serán descuartizados por sus vecinos y por quienes los felicitan.”⁷³ El autor liga aquí esa vida alegre con la tragedia,

⁷¹ “Cette tragédie avec laquelle il me faut cohabiter —pas besoin d'apercevoir mon visage balafré dans un miroir pour qu'elle me percute à chaque heure du jour!—, je veux la retracer sans trembler, même si je ne pourrais jamais la décrire dans toute son horreur. Mais il faut me la dire pour ne pas mourir. C'est une façon de combattre ce qui pourrait me faire succomber: la haine et le silence.” Rurangwa, 2006, 11-12.

⁷² “Je suis un survivant déraciné.” Rurangwa, 2006, 85.

⁷³ “Seize ans plus tard, j'irai implorer la mort sur le lieu même où j'ai reçu la vie. Sur notre colline insouciant, ceux qui se réjouissent aujourd'hui et célèbrent la noce seront dépecés par leurs voisins et ceux qui les congratulent.” Rurangwa, 2006, 27.

se han vuelto inseparables en su memoria: recordar los tiempos felices es también recordar que ya no son. La única fotografía familiar que tiene es su manera de rememorar a su familia y el amor que les tiene, pero es también memoria del dolor: “Esta foto es el último vestigio, la postrera instantánea de un mundo de serenidad que va a hundirse en la tragedia y a aniquilarse. Es un poco como si su viraje sepia hubiera sido obtenido al sumergirlo en un baño de sangre.”⁷⁴ Y esto mismo, esta fragmentación en que la evocación de la alegría se vuelve reminiscencia del dolor y del horror visto, sucede con la identidad de Rurangwa.

La identidad de Rurangwa es aquella del rwandés que no puede vivir en Rwanda, porque denunció a su asesino, porque es tutsi, porque no es un rwandés cuyos derechos sean respetados, porque es una víctima del genocidio tutsi, pero Rurangwa sigue siendo un ciudadano rwandés. En efecto, si bien el autor de esta obra puede, legalmente, estar en Rwanda, al haber denunciado a su asesino, corre el riesgo de ser violentado, o incluso asesinado, como el mismo lo expresa. Es común, como bien lo describe también Kabano que quienes son denunciados y piden perdón se vuelvan a posteriori asesinos de los supervivientes: “Pidieron perdón, pero era un perdón, en la mayoría de los casos, un perdón de excusa, pero no habían pedido perdón. Cuando llegaron afuera, a las colinas, mataron a los supervivientes.”⁷⁵ Además la corta pena de prisión que le dio el Estado al agresor de Rurangwa es una forma de expulsar a la víctima del espacio al que, en teoría, pertenece. Este

⁷⁴ “Cette photo est le dernier vestige, l'ultime instantané d'un monde de sérénité qui va sombrer dans la tragédie et s'anéantir. C'est un peu comme si son virage sépia avait été obtenu en le plongeant dans un bain de sang.” Rurangwa, 2006, 27.

⁷⁵ “Ils ont demandé pardon, mais c'était un pardon, la majorité, un pardon d'excuse, mais ils n'avaient pas demandé pardon. Quand ils sont arrivés dehors, sur les collines ils ont tué les rescapés.” Kabano, 2022

es un caso muy peculiar, pero responde a una falta de integración, de pertenencia y al miedo profundo que viven las víctimas de encontrarse con su victimario. En este sentido, Yuval-Davis define la ciudadanía como: “[...] la 'ciudadanía' no es usada en el sentido estrecho y formal de tener el derecho de cargar un pasaporte específico, sino como un concepto general que se refiere a la relación entre el individuo y el estado. [...] como un constructo múltiple, que se puede aplicar a la pertenencia de las personas en una variedad de colectividades – local, étnica, nacional y transnacional.”⁷⁶ Tomando en cuenta lo que menciona Yuval-Davis, podemos pensar en la identidad de Rurangwa en varias dimensiones: es un hombre que nació en Mugina, es rwandés, es tutsi, es víctima del genocidio, es víctima de su propio origen, de su país. Es por esto que nos encontramos con una identidad fragmentada, que el autor menciona numerosas veces desde la idea del rostro mutilado que lo acompaña después del genocidio: “Lo que veo es horrible pero no puedo evitar este enfrentamiento: un rostro que ya no es mi rostro. Una cara de «nègre» que parece haber sido recortada en toda su circunferencia con malas tijeras. Una cicatriz hinchada parte de la oreja derecha [...] y va hasta la nariz, aplastada y rebanada porque era una fina nariz de tutsi.”⁷⁷ Rurangwa no se

⁷⁶ “[...] 'citizenship' is not used in the narrow formalistic sense of having the right to carry a specific passport, but as an overall concept which sums up the relationship between the individual and the state. [...] as a multi-tier construct, which applies to people's membership in a variety of collectivities – local, ethnic, national and transnational.” Yuval-Davis, 1997, 81.

⁷⁷ “Ce que je vois est horrible mais je ne peux éviter cet affrontement: un visage qui n'est plus mon visage. Une tête de «nègre» qui semble avoir été découpée sur toute sa circonférence avec de mauvais ciseaux, en son milieu. Une balafre boursouflée part de l'oreille droite [...] et va jusqu'au nez, épaté et tranché car c'était un nez fin de Tutsi.” Rurangwa, 2006, 109.

reconoce a sí mismo, no puede entenderse en el mundo, sólo verse en un espejo se vuelve un recordatorio del pasado que lo fragmentó: “Todo espejo es un enemigo que me hunde en la irritación, en el abatimiento: abre la caja de Pandora, y hace brotar reminiscencias atroces y sentimientos violentos que preferiría ahogar.”⁷⁸ Y esta obra, este testimonio literario que también es autobiografía, es a la vez una reconstrucción de la identidad desde la narración de sí-mismo para el autor. Esto es también visible cuando Rurangwa, en el último capítulo de su obra se reconoce en el que llama el Cristo tutsi: “Bromeaba, Señor. Sin embargo, es cierto que te pareces a un tutsi en ese crucifijo. [...] Te recortaron la nariz, como a mí. [...] te arrancaron un ojo. [...] No eres más que un cuerpo herido. No sale ningún sonido de tu boca deformada [...] ¿Por qué quisiste parecerte tanto a mí?”⁷⁹ En este momento, quizá, Révérien Rurangwa reconoce a un Otro que se parece a él, que ha sufrido como él, que guarda silencio como él. Parecería que este es el punto de quiebre, en el que el autor puede por fin enfrentarse con quién es desde el duelo y la pérdida de sí-mismo y no desde el asco, el miedo o la ira. Este es el espacio en el cuál Rurangwa también presenta su conflicto interno: “Estoy desgarrado entre la imposibilidad de vengarme y la imposibilidad de perdonar. [...] Impotencia también de ahogar la culpabilidad de haber sobrevivido.”⁸⁰ Y al decir este

⁷⁸ “Tout miroir est un ennemi qui me plonge dans l'irritation l'abattement: il ouvre la boîte de Pandore, et fait surgir des réminiscences atroces et des sentiments violents que je préférerais étouffer.” Rurangwa, 2006: 110.

⁷⁹ “Je blaguait, Seigneur. Pourtant, c'est vrai que tu ressembles à un Tutsi sur ce crucifix. [...] Ils t'ont raccourci le nez, comme moi. [...] ils t'ont arraché un oeil. [...] Tu n'est plus qu'un corps blessé. Aucun son ne sort de ta bouche déformée. [...] Pourquoi as-tu voulu me ressembler à ce point?” Rurangwa, 2006.

⁸⁰ “Je suis écartelé entre l'impossibilité de me venger et l'impossibilité de pardonner. [...] Impuissance aussi à étouffer la culpabilité d'avoir survécu.” Rurangwa, 2006: 199-200.

conflicto no resuelto, puede ser que se acerque a una ética muy particular, que se enfrente con el dolor de no vengarse, que es también aquel de no perdonar. En Rurangwa vemos esta ética: no perdonará hasta que no haya justicia, porque se rehúsa a permitir que el olvido se lleve a sus seres queridos, pero tampoco se vengará. Aquí, hay dos éticas: la de no perdonar y la de no matar, y si bien podemos considerarlas como un sólo gesto ético, también se puede desglosar en dos. De manera más detallada: consideremos que la ética es, como ya hemos dicho anteriormente, una herramienta para ver al ser humano como un fin en sí-mismo y tomemos en cuenta el caso del agresor de Rurangwa, que ni siquiera admite los crímenes cometidos. Aquí hay una ética de no perdonar: puesto que el agresor ve a otros (Rurangwa y su familia) como herramientas (los mata, los ve como herramientas para tener el mundo que considera que merece, es decir que no les ve como fines en sí-mismos), deshumaniza a un grupo entero, perdonar no sería ético, sino todo lo contrario, porque perdonarlo sería aceptar que él no piense al Otro como fin en sí-mismo. Y, si nosotros pensamos en este agresor como fin en sí-mismo, como ser humano, le atribuimos la capacidad de actuar en consecuencia y, por lo tanto, la herramienta ética que le permitiría asumir a otros como fines en sí-mismos está a su alcance. En este sentido, perdonarlo sería dejar de verle como un fin, y por lo tanto el acto más ético es aquel de no perdonar, porque humaniza a este agresor, es pensarlo como fin en sí-mismo hasta las últimas consecuencias. Además, si partimos de la idea ya explorada de Fabian Eboussi Boulaga o de Alexis Kagame, perdonar no cabe en la lógica ética del muntu. No podemos perdonar a aquel que no es muntu, que no es humano. Agreguemos a esto que Rurangwa y Kabano no son sólo la voz propia sino la voz de toda la comunidad a la que pertenecen, incluyendo a sus muertos. Considerando que los agresores borraron la posibilidad de la línea familiar, y por lo tanto la posibilidad del fin último de todas las personas de un grupo, han cometido el crimen más grande, y aun habiendo justicia,

perdonarlo sería condonar la existencia misma de la violencia cometida. Hay que notar que el perdón tiene un fondo cristiano y europeo que pierde de vista la experiencia de los sures globales. El perdón no tiene por qué ser obligación ni carga para la víctima de un crimen, ni es ético como tal si lo pensamos desde la comunidad. Aquí particularmente, el no perdonar al victimario es no perdonar la deshumanización de ningún ser. En este sentido, el no perdonar puede adquirir una dimensión ética muy valiosa: se torna en una forma de resistir a un mundo deshumanizante en su apogeo. Por su parte, la ética de no matar es más instintiva: no mato porque cada persona es un fin en sí-mismo, y matar sería quitarle esa humanidad al Otro y volverlo herramienta para cumplir con mis fines.

B. LA ÉTICA DE NO OLVIDAR, NO PERDONAR, PERO NO MATAR.

Cuando hablamos de la memoria, esta siempre tiene una perspectiva ética, porque como bien dice Pérez Rubiano en el caso y el espacio de la Colombia contemporánea, pensando en construir un presente mejor: “En este sentido la tarea más importante [...] es comprometerse con el rescate de la memoria y el dolor integrado por todos los fantasmas de su pasado común.”⁸¹ Hasta que este dolor no sea escuchado, dicho, no hay ética. Como bien se ha dicho más adelante, la ética es una herramienta, y en casos como el de Colombia o el de Rwanda, la ética sirve para pensar a las personas como fines en sí-mismas, y por lo tanto para crear un presente que humanice y rehumanice a quienes vivieron el horror, regresando así a ellos el estatus de ser humano, de fin en sí-mismo. Además, tenemos un compromiso ético con la memoria: aquel de escuchar la verdad de las víctimas, porque, recordando lo que dice Ricoeur:

⁸¹ Pérez Rubiano, 2016, 4

“ [...]la última palabra debe pertenecer al concepto moral de deber de memoria, que se dirige, como hemos ya dicho, a la noción de justicia debida a las víctimas”⁸²

Les debemos a las víctimas, a Rurangwa, a Kabano, justicia, que es lo que piden: “[Dar testimonio] Con el fin de que se les rinda tributo a las víctimas, reparación y respeto se ofrezca a los supervivientes, y que la Justicia no perdone a los millones de criminales contra la humanidad que permanecen libres y sin castigo. Como mi asesino.”⁸³ Sin embargo, lo primero que podemos hacer, como lectores e individuos es escuchar, porque las víctimas merecen que les dediquemos un momento, que le dediquemos un momento a la memoria de la que ellas no pueden escapar: “Mi cuerpo, mi rostro y lo más vivo de mi memoria Para siempre.”⁸⁴ Rurangwa portará siempre con él esta memoria que se refleja en su rostro, recordatorio constante del pasado.

Además, es fundamental resaltar que Rurangwa no perdona, hay una ética del no perdonar, ligada íntimamente con la del no-olvido. El perdón le es presentado por Luc, una suerte padre adoptivo suizo, como una posibilidad para tener paz, a lo que él responde: “Yo no quiero tu paz, Luc! Quiero seguir enojado, yo! Estar en paz significaría olvidar. El enojo

⁸² “[...]le dernier mot doit rester au concept moral de devoir de mémoire, qui s’adresse, comme on l’a dit, à la notion de justice due aux victimes.” Ricoeur, 2000, 27.

⁸³ “Afin qu’hommage soit rendu aux victimes, réparation et respect offerts aux rescapés, et que la Justice n’épargne pas les milliers de criminels contre l’humanité qui demeurent impunis. Dont mon assassin.” Rurangwa, 2006, 12.

⁸⁴ “Mon corps, mon visage et le plus vif de ma mémoire en portent les stigmates, jusqu’à la fin de ma vie. Pour toujours.” Rurangwa, 2006, 16-17.

me mantiene indignado; me mantiene vivo, aún si me consume.”⁸⁵ A pesar de que esta propuesta pueda ser mal entendida, frente a la constante insistencia que hay alrededor del perdón en el contexto rwandés, se relaciona directamente con lo dicho por Hitchcott y que mencionamos anteriormente: las narrativas oficiales esperan de los supervivientes una actuación específica, aquella del perdón, del silencio frente a aquello que puede ser olvidado. En efecto, en Rwanda, hay una política de la reconciliación y, hasta cierto grado, del olvido a la que se opone categóricamente Rurangwa: él no perdona sin que haya un reconocimiento del mal y del dolor causado. Y esto tiene sentido, sin justicia, para él no hay perdón posible, y aún habiendo justicia, el no perdonar sigue representando una posibilidad ética, como lo explicamos anteriormente. Agreguemos también que frecuentemente se plantea el perdón como una posibilidad de acceder a la paz para la víctima, pero pensando desde la unicidad y la comunidad, la paz sólo puede conseguirse desde una armonía entre el mundo visible y el mundo invisible que es imposible después de las masacres de familias enteras. de lo ya dicho, el no perdonar es necesario en el contexto del no-olvido porque el perdonar sería aceptar que el agresor no vea a sus víctimas como los fines en sí-mismos que siguen siendo, a pesar del paso de la muerte. Aquí, el no perdonar es justificado como un acto ético por la imposibilidad de justicia por el autor. Sin embargo, después de pensar al muntu, al hombre en el contexto africano de las culturas originarias, el acto de perdonar pierde sentido. Lo más importante sería reintegrar a la sociedad a las víctimas, a los victimarios y a los supervivientes de manera armónica, y esto no parece, hasta ahora, una posibilidad puesto que tanto Kabano como

⁸⁵ “Je n'en veux pas, de ta paix, Luc! Je veux rester en colère, moi! Être en paix signifierait oublier. La colère me maintient dans l'indignation; elle me garde en vie, même si elle me consume.” Rurangwa, 2006, 127.

Rurangwa han acabado por dejar sus hogares de infancia frente a una imposible convivencia. Los dos narradores han dejado la tierra natal, que tiene una dimensión simbólica indispensable en la creación de la identidad, particularmente desde la lógica de las religiones originarias, y en este aspecto no hay armonía ni paz posible. También encontramos una tercera dimensión ética en Rurangwa, que se mencionó anteriormente. Si bien no perdona, Rurangwa no mata, escribe para no matar, fuma para no matar: “Hay peores venenos que el tabaco: el odio, el enojo, la envidia, el resentimiento, etc.”⁸⁶

Y es este el mayor gesto ético, al no matar reconoce al Otro como un ser que es digno de vivir, y sobre todo como un otro yo. Al nombrar a este Otro al que no mata, también le da lugar en el mundo, lo hace existir, porque al final, la palabra es transubstanciación, lo que es dicho, se presenta en el universo.⁸⁷ Y esto es fundamental porque al no perdonar y al nombrar al agresor, Rurangwa también decide no sólo verle como un fin en sí-mismo sino existir en la realidad del narrador, le da lugar como ser humano que existe, que está presente y que merece ser visto. Pensando en lo vivido por Rurangwa, nombrar a su agresor y darle ese lugar en el mundo es un acto de generosidad, un acto sumamente ético: Rurangwa no sólo no mata a su victimario, sino que le da espacio de existencia y de vida en su realidad como narrador del horror, y al hacer esto, le da también la libertad de existir en su futuro siendo un fin en sí-mismo, capaz de decidir y capaz de cambiar.

⁸⁶ “Il y a des poisons pire que le tabac: la haine, la colère, l'envie, le ressentiment, etc.”. Rurangwa, 2006: 161

⁸⁷ Adonon y Adonon, 2009, 25-27.

C. LA PALABRA: SEMILLA DE LA MEMORIA

Al contar lo sucedido, Rurangwa lo hace real para otros y para sí-mismo. La palabra se vuelve el espacio de la ética y de la memoria, es espacio anamnético. Levinas dice:

El ser que se expresa, se impone, pero precisamente es llamando a mí desde su miseria y su desnudez sin que pueda hacer oído sordo a su llamado. De tal manera que, en la expresión, el ser que se impone no limita sino promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. [...] Este lazo entre la expresión y la responsabilidad de esta condición o de esta esencia ética del lenguaje, esta función del lenguaje anterior a todo desvelamiento del ser y de su frío esplendor permiten sustraer el lenguaje a su sujeción con respecto a un pensamiento pre-existente y del cual no tendría más que la servil función de traducir hacia afuera o de universalizar los movimientos internos.⁸⁸

La palabra de Révérien Rurangwa se vuelve una suerte de posibilidad ética, para y con el lector, la posibilidad de la escucha y de la responsabilidad. Y esta posibilidad es también la libertad de hablar, de decir lo que es indecible, el horror mismo, sabiendo que hay un interlocutor. Para Rurangwa, el seguir diciendo es esencial, ya que: “El testimonio tendrá un lugar central en mi vida. Quiero mantener intacta y viva mi memoria herida.”⁸⁹

En breve, la obra de Rurangwa tiene una perspectiva ética de mucho valor, ya que nos muestra otra manera de ser éticos, que no implica ni el perdón ni el olvido, porque como bien

⁸⁸ Levinas, 1965, 219. “L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en appelant à moi de sa misère et de sa nudité de sa faim sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté. [...] Ce lien entre l'expression et la responsabilité cette condition ou cette essence éthique du langage cette fonction du langage antérieure à tout dévoilement de l'être et à sa splendeur froide permettent de soustraire le langage à sa sujétion à l'égard d'une pensée préexistante et dont il n'aurait que la servile fonction de traduire au-dehors ou d'universaliser les mouvements intérieurs.”

⁸⁹ “Le témoignage gardera une place centrale dans ma vie. Je veux garder intacte et vivante ma mémoire blessée.” Rurangwa, 2006, 172.

dice el autor, el perdón no es posible sin justicia. El perdón es posible con justicia, sin embargo, también con justicia es posible el no perdonar puesto que la justicia legal no reinstaura la armonía. Me parece que esta es una idea fundamental que hay que tener presente no sólo al enfrentarnos con su obra, sino, y, sobre todo, al hacer frente al mundo de los sures globales, en los cuáles la justicia y la armonía en nuestras comunidades siguen siendo ajenas a nuestra realidad cotidiana. Es indispensable tener claro que al pensar en la falta de justicia no sólo pensamos en Rwanda. En la palabra impunidad está Rwanda, pero también República Democrática del Congo, Colombia, México, Chile, Argelia, Nigeria, entre otros muchos. En la palabra impunidad está el dolor de todos aquellos que además de haberlo perdido todo, de haber perdido el amor, ni siquiera obtuvieron paz ni un veredicto ecuánime.

La justicia es indispensable para una posible reconciliación, para un perdón, pero podemos seguir adelante enojados, vivir enojados y esto también es ético: el vivir sin olvidar y sin aceptar la impunidad que nos rodea. Les debemos esto a las víctimas, a nuestros muertos e, incluso, a nosotros mismos: el no dejar pasar el horror y el exigir justicia y memoria para todos aquellos que hemos vivido el despojo.

II. LA MIRADA DE KABANO

Vous n'avez aucun droit.

Le seul droit que vous avez, c'est d'être tués.

No tienen ningún derecho.

El único derecho que tienen es aquel de ser asesinados.⁹⁰

⁹⁰ Kabano, 2022.

Por su parte, Kabano se presenta de la siguiente manera:

Me llamo Ignace Kabano, soy rwandés, nativo de Kibuye, ‘Kironchi’. Como rwandés, tengo una experiencia vital un poco perturbada y cuando digo como rwandés, hablo de esta especificidad del rwandés de mi edad que engloba un periodo muy precario, muy complejo de gobernancia de este país, que fue notoriamente o principalmente fundado sobre la división de los ciudadanos, de los rwandeses y que condujo a la discriminación y la ausencia de derechos, de esos derechos o de los que supuestamente debían ser derechos de los ciudadanos.⁹¹

Desde el primer momento, Kabano plantea el trauma que rodea a la generación de rwandeses a la que él pertenece. En su narrativa, vemos una insistencia importante sobre la historia, desde antes de la colonización. Al ser entrevistado, considera indispensable hacer el recordatorio de lo que ha sucedido antes del genocidio, y antes de su propia vivencia. Caruth explica: “Se podría decir que quienes han pasado por un trauma cargan una historia imposible en ellos-mismos, o se vuelven en sí-mismos el síntoma de una historia que no pueden poseer del todo.”⁹²

A. LA CULTURA DEL SILENCIO

⁹¹ Kabano, 2022. “Je m’appelle Ignace Kabano. Je suis rwandais, natif de Kibuye, ‘Karonchi’. En tant que rwandais, j’ai une expérience vitale un peu perturbée et quand je parle en tant que rwandais, c’est dire cette spécificité du rwandais de mon âge [qui] englobe une période très précaire, très difficile de gouvernance de ce pays qui a été notamment ou principalement fondée sur la division des citoyens, des rwandais et qui a conduit à la discrimination et [à] l’absence de droits, à ceux qui était droits ou à ce qui était censés être droits, des citoyens. ”

⁹² “The traumatized, we might say, carry an impossible history within them, or they become themselves the symptom of a history that they cannot entirely possess” Caruth, 2013.

Después del genocidio tutsi, hay una cultura del silencio, que se instala en Rwanda: uno no es tutsi, ni hutu, es rwandés. Esta cultura no es ajena al espacio de África del este, como se ve en el poema “Sollozo en el Pueblo”⁹³ de Euphrase Kezilahabi: “¡Silencio! Silencio en el pueblo/ Silencio fuera de la casa, adentro los sollozos”⁹⁴. En efecto, a pesar de que Kezilahabi escribe desde el espacio de Tanzania, hay una clara conexión en la lógica del duelo en el espacio rural (del cuál provienen tanto Rurangwa como Kabano). El duelo y la muerte deberían ser silenciosos, privados. Pero en esta lógica de ser rwandés, el silencio es más marcado: uno no puede hablar del pasado familiar, de lo vivido, de los horrores vistos, de todo lo sucedido. Esa cultura del silencio es tan presente que el propio Rurangwa dice: “Mi dolor está enterrado pero jamás se escapa.”⁹⁵ Esto es también lo que vemos en la entrevista de Kabano, que por primera vez cuenta en este espacio su vivencia. Tomando en cuenta también lo anteriormente dicho en cuanto a la imposibilidad de participar de la comunidad rwandesa al no pertenecer a las lógicas reconciliatorias, los testimonios como aquel de Kabano son dejados de lado porque no hay un momento de reconciliación y perdón en su historia, es por esto que podemos pensar todo el existir de Kabano como un acto de resistencia, de oposición frente a esta cultura que lo silencia y que en sí es una cultura del silencio al acallar a cualquier voz que se escape de las narrativas esperadas. Más allá de la falta de justicia, que el también narra, hay una pregunta inminente: ¿En dónde cabe el testimonio de Kabano? ¿En dónde encuentra él un espacio de vida? ¿Dónde encontramos la dimensión ética de su testimonio? Definitivamente no encontramos respuestas a las dos primeras preguntas

⁹³ Kezilahabi, 1998. “Kilio Kijijini”

⁹⁴ Kezilahabi, 1998. “Kimya! Kimya kijijini,/ Kimya nje ya nyumba, ndani, vilio.”

⁹⁵ “Ma douleur est enfouie mais jamais ne s’enfuit.” Rurangwa, 2006, 12.

ni en su entrevista, ni en la memoria colectiva, ni en las políticas de reconciliación. Kabano está al margen de todo esto, su narrativa no contradice a la Historia oficial, pero tampoco participa de ella. La mera existencia de Ignace Kabano es un acto de resistencia. No sólo es un hombre que vive, vive en un duelo infinito que se repite año con año sin paz o respuestas. Sin embargo, la tercera pregunta se responde en el acto de resistencia del entrevistado, como veremos más adelante. Kabano vive en Rwanda, en Kigali, para ser más específicos, a aproximadamente seis horas en camión de su colina natal: Kibuye.

Las narrativas oficiales suelen buscar las historias más desgarradoras, igual que las novelas, los testimonios literarios, los artículos periodísticos. Pero en Rwanda hay millones de historias trágicas, y entonces, sólo aquellas que muestran la mayor violencia, el horror más grande, el dolor más profundo tienen espacio para ser narradas. Kabano, en su entrevista, cuando le pedí que me contara su vivencia, la narrativa de lo que no permitieron narrar, dijo:

Así es, es una historia, no soy solamente yo, hay gente que tiene una historia horrible, más horrible que yo, que fueron enterrados y salieron de sus tumbas. Yo tuve suerte, ni siquiera vi una persona matando a otra, ni siquiera vi un cadáver, ya me había ido. Hay gente que vio la sangre correr, hay gente que perdió a los suyos, hay padres que morían y cuyos hijos, por ejemplo, seguían mamando la sangre de su madre cuando su madre ya estaba muerta. Hay de esos niños en este país. Hay historias horribles en este país.⁹⁶

⁹⁶ Kabano, 2022. “Voilà, c’est une histoire, c’est pas seulement moi, il y a des gens qui ont une histoire horrible, plus horrible que moi, qui ont été enterrés et qui sont sortis du tombeau. Moi, j’ai eu de la chance, je n’ai même pas vu une personne en train de tuer l’autre, je n’ai même pas vu un cadavre, j’étais parti déjà. Il y a des gens qui ont vu du sang couler, il y a des gens qui ont perdu les leurs, qui ont même, il y a des parents qui mouraient et dont les enfants par exemple, continuaient à sucer le sang de sa mère quand sa mère était déjà morte. Il y a de ces enfants dans ce pays. Il y a des histoires horribles dans ce pays.”

El narrador piensa su historia como menos relevante, menos digna de ser contada que otras historias, y por eso no cuenta su historia. Permanece en esta cultura del silencio y sólo puede resistir desde vivir, existir, a pesar de todo. Sin embargo, toda historia de duelo merece a un escucha, necesita de un escucha. Además, el sentir de Kabano nos recuerda que el duelo no se termina, está en la foto que observa Rurangwa, está en las tierras de Kabano, está en la sobrina que extraña, está en convivir con el agresor, está en cada día que Kabano o Rurangwa no tienen a su familia de origen. Este es un duelo prohibido, porque se considera que ya debería estar superado, no obstante, el mayor dolor es la ausencia cotidiana. Ninguna víctima, ningún superviviente nos debe el superar el duelo. Y al no hacerlo, al seguir expresando el dolor, tanto Rurangwa como Kabano ejercen un acto ético y de valentía: el duelo no pasa con el tiempo porque la ausencia es recuerdo del dolor. El duelo es parte de lo cotidiano, como no es la narración de la vivencia del horror. Estar en duelo frente a lo sucedido es un inevitable, pero nombrar este duelo, narrarlo es un acto ético: es no permitir el olvido, es recordar a todos aquellos que no son pensados como fines en sí-mismos y es resistir contra el silencio. Su narrativa es en este sentido ética: pertenece a la ética del no olvidar su pasado, y de así, pensarse como un fin en sí-mismo, mostrándose de la misma manera en su entrevista. Además, si bien narra las contradicciones de convivir con los agresores, a su vez, decide no convertirse nunca en un agresor, e incluso verles como seres humanos, a pesar del dolor, al narrar cómo se llegó al punto del genocidio históricamente.

B. CONVIVIR CON EL AGRESOR: LA MEMORIA DE UNA AUSENCIA PROVOCADA.

Si bien Kabano es dueño de las tierras familiares, ha decidido activamente no habitarlas, no visitarlas con frecuencia. De regresar a la zona, tendría que convivir cotidianamente con los asesinos de su familia, es expulsado de su origen por el miedo a encontrarse con ellos y

tener que responder de manera amable. Kabano ha decidido dejar su colina, ya no tiene un hogar en ella:

Había vecinos que los habían matado y el presidente actual dijo: “Cuidado, no hay que vengarse jamás [...]” Así es, esta es la situación generalizada de muchos supervivientes: se quedaron solos, sin padres, sin hermanos, sin hermanas, sin primos, sin tíos, sin tierra, sin tierra ancestral, puesto que, ahora vivimos en la ciudad, pero a veces nos da nostalgia la vida del pueblo, pero vas al pueblo para encontrarte, ¿con quién? [...] Ya no hay nadie, sólo hay casas destruidas, y destruidas por los vecinos que están ahí, y no puedes vengarte.⁹⁷

El ver a quienes eran sus vecinos es ver la ausencia de su familia, es un duelo constante que lo llena de dudas. Kabano no vivió como tal el genocidio, escapó poco antes. Pero él ve en los vecinos con los que creció a la familia que perdió. En el encuentro con estas personas, hay un recordatorio de que no deberían ser los únicos ahí presentes. Pero más allá de eso, el ver a los vecinos, es ver lo que le hicieron a una familia, es ver cómo “Tal vez esas mismas personas mataron a tu madre desnuda, le quitaron su ropa, la hicieron caminar desnuda en la calle, le hicieron...abusaron de sus partes privadas en público.”⁹⁸ Aquí, Kabano aborda muy brevemente el tema de la violencia sexual, recurrente en las narrativas del genocidio, y similar a cuando Rurangwa narra cómo obligan a su madre a desvestirse. Kabano no tiene la certeza de lo que le sucedió a su familia, no tiene detalles, pero conoce las dinámicas que se han visto en su país y en su duda, notamos que teme imaginar lo que les hicieron a las

⁹⁷ Kabano, 2022. “Il avait des voisins qui les avaient tués et le président actuel a dit : “Attention, faut jamais vous venger [...]” Voilà, c’est la situation qui est générale à beaucoup de rescapés : ils sont restés seuls, sans parents, sans frères, sans sœurs, sans cousins, sans oncles, sans terre, sans terre ancestrale, puisque, maintenant nous vivons dans la ville, mais des fois on a la nostalgie de la vie du village, mais tu vas au village pour rencontrer qui? [...]Y a plus personne, il n’y a que des maisons démolies, et démolies par les voisins qui sont là et tu ne peux pas te venger.”

⁹⁸ Kabano, 2022. “Peut-être ces mêmes gens, ils ont tué ta mère nue, ils ont pris les habits de ta mère, fait marcher ta mère nue sur la rue, fait des.. abusé ses parties privées en public.”

mujeres de su familia antes de exterminarlas. Pero el dolor va aún más lejos, porque la reconciliación impone el perdón, pero es un perdón que el propio Kabano describe como:

Pidieron perdón, pero era un perdón, en la mayoría de los casos, un perdón de excusa, pero no habían pedido perdón. Cuando llegaron afuera, a las colinas, mataron a los supervivientes. Pero para nuestra, para la soberanía de nuestro país, para la permanencia del país, de la vida de los rwandeses o de los supervivientes, se ven obligados a decir: “olvidemos o guardemos, seamos maduros, aceptemos un Rwanda nuevo que no tiene a nuestros padres, que no tiene a nuestros hermanitos, que no tiene a nuestras hermanitas, que no tiene a nuestros tíos, a nuestros primos, aceptemos este Rwanda [...]”⁹⁹

Kabano aquí toca un tema ya mencionado por Rurangwa, el perdón. Él habla del falso perdón, del no perdonable, de la excusa, que hay que aceptar. Del perdón como la herramienta para dejar huérfanos, para ser victimario y no vivir consecuencias. En este sentido, el perdón o la reconciliación no son forzosamente positivos, aunque sean aceptados por los supervivientes. Lo único que le queda a un superviviente como Kabano es un falso perdón y la ética de no matar y no olvidar. El narrador nunca menciona si él perdonó, nunca plantea esta situación, la evita. Si bien, la reconciliación ha sido impuesta legalmente, no se puede imponer del todo socialmente. Kabano sólo evita la temática, es su forma de resistencia, pero la narra y en este narrar surge el proceso de anamnética en el que narra sin olvidar, sin odio, pero también sin un perdón explícito y frente a un silencio cultural alrededor del dolor. Esto pertenece también a la ética del no perdonar, aunque no se diga de manera explícita, puesto que lo políticamente correcto sería emitir abiertamente un discurso del perdón.

⁹⁹ “Ils ont demandé pardon, mais c’était un pardon, la majorité, un pardon d’excuse, mais ils n’avaient pas demandé pardon. Quand ils sont arrivés dehors, sur les collines ils ont tué les rescapés. Mais, pour notre, pour la souveraineté du pays, pour la pérennité du pays, de la vie des rwandais ou des rescapés ils sont obligés de dire “oublions ou gardons, soyons matures, acceptons un Rwanda nouveau qui n’a pas nos parents, qui n’a pas nos petits frères, qui n’a pas nos petites sœurs, qui n’a pas nos oncles, nos cousins, acceptons ce Rwanda [...]” Kabano, 2022.

C. LA SOBRINA PERDIDA

Por otra parte, este narrador sigue teniendo numerosas dudas y un reencuentro, con la muerte o con la vida. Kabano sigue buscando a su sobrina en los ojos de las mujeres desconocidas de alrededor de treinta años. Narra:

Tenía un hermano que tenía una hija de tres meses. Pero de esta niña guardo, no me acuerdo de su nombre, no le habían dado todavía un nombre a ella. Pero hice muchos años, pensé muchos años que tal vez habría sido salvada por gente y que existiría en algún lugar. ¿Ves? Hace más de veinte años que esa niña estaba aquí. Y esos niños sufrieron una muerte excepcionalmente feroz y esos niños eran inocentes, esos niños....¹⁰⁰

La sobrina de Kabano no es sólo su sobrina, es la representación de la pérdida y el símbolo de lo humano y del dolor. En esa ausencia, el narrador deposita su dolor y su vivencia del horror, pero a su vez, deposita la esperanza, la intención de seguir. La sobrina de Kabano es una figura ambigua en su narrativa, es el miedo de lo que pudo haber sido, la esperanza de lo que será y la representación encarnada de la humanidad. Pero, sobre todo, en su contexto, su sobrina es Mathilde, la bebé que él nunca llegó a conocer, es el amor familiar, es una persona que vivió demasiado poco en los brazos de sus padres. Mathilde es también la persona de la cuál no sabemos, no sabemos qué fue de ella, es la historia de los desaparecidos que muy pronto son olvidados en el contexto de violencia. Pero Kabano no olvida a su sobrina, y al recordarla le da vida a ella, a su familia, pero también se da vida a sí-mismo; ve a Mathilde como un fin en sí-mismo, y como persona amada. A su manera, mantiene viva a su familia e

¹⁰⁰ Kabano, 2022. "J'avais un frère qui avait une fille de trois mois. Mais cette fille-là, je garde, je me souviens pas de son nom, on n'avait pas encore donné un nom à elle. Mais j'ai fait beaucoup d'années, je pensais que peut-être elle aurait été sauvée par des gens et qu'elle existerait quelque part. Tu vois? Il fait plus de vingt ans tu penses que cette enfant était là. Mais ces enfants ont subi une mort exceptionnellement farouche et ces enfants étaient innocents, ces enfants..."

impide así que el silencio se apodere de su historia al hacer el acto de valentía: recordar lo que más duele y narrarlo, humanizar cotidianamente a su sobrina y humanizarse a sí-mismo al pensarla. Kabano va más allá incluso de su propia vivencia, al continuar desarrollando el tema de los niños:

Pero un niño de dos meses, tomas sus piernitas, azotas al niño contra la pared y el cerebro sale. Esos niños, aquí en Rwanda, hay un tema que lo llaman un niño que llega a la fase de incluso reírse del enemigo, el enemigo que viene a matarlo y el niño ríe y después el enemigo lo mata. Pienso que los gritos de esos niños resuenan siempre frente a Dios, aún suenan en este país. Debemos acordarnos de esos niños, debemos honrar las vidas de esos niños que ya no son, que deberían ser hoy niñas grandes y grandes hombres, que servirían a este país.¹⁰¹

Para él, los niños son futuro y renacer: “si llamé a mi primer hijo Shami, Shami significa rama, es para decir que es una ramilla que sale de mí para perpetuar, para desarrollar [...], para florecer y recrear a mi familia Kabano, así es, era mi intención, y Shami entonces es una rama que nació para continuar la vida de la familia de mi padre y la familia de mi madre.”¹⁰² Pero los niños perdidos durante el genocidio son también la pérdida de la esperanza. En este sentido, la relación con la niñez es dura y difícil para Kabano y para muchos supervivientes. En este tema se entrelazan los niños que ya no son parte de su país, de sus familias, y los niños que nacen para seguir viviendo, para acompañar el dolor de los supervivientes. La dificultad de lidiar con la historia personal y la crianza es algo que Kabano desarrolla. Además, aclara: “[...]la mayor parte de los sobrevivientes viven pero tienen una

¹⁰¹ Kabano, 2022. ” Mais un enfant de deux mois, tu prends ses petites jambes, tu fracasses l’enfant sur un mur et le cerveau sort. Ces enfants, ici au Rwanda, il a un thème qu’on appelle un enfant qui arrive à une face de rire même pour l’ennemi, l’ennemi qui vient le tuer et l’enfant rit et puis l’ennemi le tue. Je pense que les cris de ces enfants sonnent toujours devant Dieu, sonnent toujours dans ce pays. Nous devons nous souvenir de ces enfants, nous devons honorer la vie de ces enfants qui ne sont plus, qui devraient aujourd’hui être de grandes filles, des grands hommes, qui seraient en train de servir ce pays.”

¹⁰² Kabano, 2022. ”si j’ai appelé mon premier fils Shami, Shami ça signifie branche, c’était pour dire que c’est un rameau qui sort de moi pour perpétrer, pour développer [...], pour fleurir et recréer ma famille Kabano, voilà, c’était mon intention et Shami donc, il est une branche qui est née pour continuer la vie de la famille de mon père et de la famille de ma mère.”

herida sangrante. Van a vivir con esta herida sangrante hasta su último suspiro. ¿Ves? Es así”¹⁰³ Abiertamente, Kabano asume que el dolor y el duelo no se acaban, y esto también es un acto ético: es resistir a la narrativa del seguir adelante, tan presente en el mundo contemporáneo. Más allá de esto, el duelo sigue presente, y el miedo a narrar también, tan es así que Kabano dice: “Es mi primera vez que lo cuento. Bueno, diría que lo he contado a la gente, pero no de una manera estructurada, no de una manera que incluso me toca emocionalmente. Les conté a los amigos en Europa pero era, intentaba contar sólo una historia superficial, pensaba que no necesitaban conocer todos los detalles.”¹⁰⁴ El duelo sigue, casi treinta años después, y la narración de Kabano, al igual que la de Rurangwa son anamnéticas, puesto que mantienen viva la memoria siendo éticas. Además vemos cómo las anamnéticas de Kabano y Rurangwa son diversas: no hay una única forma de ser ético en la representación del dolor vivido

¹⁰³ Kabano, 2022. “[...]la plupart des rescapés ils vivent mais ils ont une plaie saignante. Ils vont vivre avec cette plaie saignante toute leur vie jusqu’à leur dernier soupir. Tu vois? C’est ça.”

¹⁰⁴ Kabano, 2022. “C’est ma première fois que j’ai raconté. Bon, je dirais j’ai raconté aux gens, mais pas d’une façon structurée, pas d’une façon qui me touche même émotionnellement. J’ai raconté aux amis en Europe mais c’était, j’essayais de raconter juste une histoire superficiellement, je pensais qu’ils n’ont pas besoin de connaître tous les détails.”

CONCLUSIÓN

En conclusión, hemos visto a lo largo de este trabajo varios procesos importantes para poder insistir en la importancia de las narrativas anamnéticas del genocidio tutsi en Rwanda. Para resumir, a lo largo de esta tesis hemos respondido a las preguntas planteadas en la introducción desde un acercamiento multidisciplinario. En efecto, en cuanto a la pregunta “¿Cómo entender el periodo histórico del que emanan estos testimonios?” podemos decir que es indispensable llamar al genocidio ocurrido en Rwanda en 1994 genocidio tutsi. Como desglosamos en el primer capítulo, nombrar es reconocer el dolor de las víctimas y no tiene por qué ser negación de otras experiencias o de otros dolores. En este sentido, también definimos la diferencia entre Historia (la narrativa oficial o estatal), memoria colectiva (el recuerdo de una experiencia vivida o mitificada por una colectividad viva cuya identidad tiene como parte integral el sentimiento del pasado) y memoria singular (el recuerdo particular de una experiencia vivida por una persona que se vuelve parte central de su identidad y la de su comunidad). Estas definiciones resultaron fundamentales para entender las narrativas testimoniales del genocidio tutsi.

Además, definimos al hombre africano, al rwandés como muntu, que siempre es parte de una comunidad, tomando así en cuenta la necesidad de pensar el espacio filosófico y al ser dentro del contexto específico de cada ser. En este sentido respondimos a la pregunta “¿Cómo comprender la posibilidad ética o la posibilidad anamnética en el espacio del testimonio rwandés del genocidio tutsi?” En efecto, para comprender la posibilidad ética (y anamnética por consecuencia) en el espacio del testimonio rwandés del genocidio tutsi

debemos partir de una visión filosófica centrada en la experiencia rwandesa, en el contexto del África Subsahariana. Es justamente en el contexto filosófico rwandés planteado por Alexis Kagame que podemos pensar en una ética del hombre como fin en sí-mismo y no como herramienta, y en la ética como herramienta de humanización y no como fin.

Así, frente al trauma, definido por Caruth como la repetición del encuentro fallido tanto con la muerte como con la supervivencia, surge un imperativo del testimonio que es, a su vez, un imperativo de resonancia y de ética, como bien explica Juan Diego Pérez. Este espacio del testimonio es tanto memoria colectiva como memoria singular, es espacio de creación de identidad, de re-vivir el pasado para re-teorizar y re-crear¹⁰⁵ el presente, todo esto desde una visión ética. Es por esto que surge la necesidad de dar un adjetivo a estas narrativas, a estos testimonios literarios que tienen tanto que aportar y de ahí que hablemos de narrativas, testimonios o literaturas anamnéticos. Entonces, se responde en este aspecto a la pregunta “¿Por qué anamnética?”, ya que el término responde a la necesidad de nombrar un tipo de narrativa, de memoria. En cuanto a la pregunta “¿Cómo entenderla [la anamnética] en el contexto del genocidio tutsi en Rwanda?” justamente se explica la anamnética en la necesidad contextual de los testimonios del genocidio tutsi. Si bien quizá podría aplicarse este concepto a otros contextos, es un término acuñado aquí para enfrentarnos al contexto particular del testimonio del genocidio tutsi, respondiendo a la necesidad de nombrar de manera específica el uso de la herramienta ética como medio de rehumanización de las víctimas a través de narrativas de memoria viva.

¹⁰⁵ Brabeck, 2003.

El capítulo 3 respondió a las preguntas “¿Cómo se construyen la anamnética, el espacio de duelo y de resistencia en las narrativas de Révérien Rurangwa e Ignace Kabano?” y “¿Por qué es importante la anamnética en *Génocidé* de Révérien Rurangwa y en la entrevista hecha a Ignace Kabano el 28 de diciembre de 2022?” En efecto podemos observar la ética de Kabano y Rurangwa en cuatro capas: la ética de no olvidar, la ética de no perdonar, la ética de no matar y la ética de re-humanizar (tanto al victimario como a la víctima). Estas cuatro éticas corresponden a su vez al acto triple de lo ético, de la resistencia frente al silencio, a las políticas impuestas a los supervivientes y de la valentía de narrar. Además, estas mismas éticas permiten que el duelo suceda en el espacio de las memorias tanto colectivas como singulares, y este duelo es también repetición sanadora del trauma. De esta forma confirmamos entonces la hipótesis propuesta: a través del proceso anamnético de los testimonios de Révérien Rurangwa e Ignace Kabano sobre sus vivencias del genocidio tutsi se hace un duelo en el espacio narrativo que se conforma desde la valentía de narrar, la resistencia a la cultura del silencio y la dimensión ética de la narración de la memoria viva. Así, es posible hacer y re-hacer (ad infinitum) el duelo, y en ese proceso hay un resistir y un re-humanizar a través del testimonio anamnético.

En breve, hemos notado la necesidad de nuevos procesos de memoria, desde lo humano y no desde la Historia positivista, desde la repetición del recuerdo, que es necesaria para el duelo. En este sentido también parece fundamental insistir en usar la terminología de genocidio tutsi, recordando que esto es lo que piden los supervivientes. Además, se propuso el concepto de anamnética, la narración ética de la memoria viva, y se desarrolló su importancia en los testimonios del genocidio tutsi como un proceso de duelo, un acto ético de resistencia y de valentía frente a la cultura del silencio que rodea al espacio rwandés. Para esto son indispensables las literaturas testimoniales como *Génocidé* de Révérien Rurangwa

y la entrevista de Ignace Kabano. En efecto, los testimonios literarios y narrativas testimoniales van más allá del testimonio, son representación física y tangible (existen en papel, o en el caso de Kabano, en audio) del dolor vivido. Estas obras no son escritas sólo como cura, como forma de sanar el dolor. En ellas está imbuida la necesidad de sus narradores de ser vistos, de ser escuchados, de ser leídos. Hay en estas obras un esfuerzo tangible para que su historia no sea olvidada. Es también importante notar que a pesar de la importancia del aspecto formal de ambos textos, este no ha sido aquí analizado a profundidad, y que entre ambas narrativas hay tanto diferencias como puntos comunes que podrían dar luz en cuanto a las formas de la ética. Sin embargo, nuestra prioridad aquí ha sido el fondo de la narrativa, el mensaje consciente que los narradores han decidido decir y que necesita de una resonancia. Les debemos esto a los testigos del horror y del dolor, porque bien explica Pérez Rubiano que: “En este sentido la tarea más importante que tiene por delante el pueblo colombiano, si quiere llegar a vivir algún día como una sociedad justa y en paz, es comprometerse con el rescate de la memoria y el dolor integrado por todos los fantasmas de su pasado común.”¹⁰⁶ En efecto, el impacto de los testimonios es no sólo individual, sino social y se extiende a lo humano en general, sin a su vez dejar de ser personal y singular. De esta manera las narrativas anamnéticas, como las de Kabano y Rurangwa, son necesarias en Rwanda, para ellos, pero también a nivel global. En efecto, el testimonio del horror es una necesidad presente en los sures globales, y aunque hayamos centrado nuestra propuesta en el espacio rwandés, vale la pena ampliar esta visión a otros espacios, para dar cabida a nuevas formas de enfrentarse con el dolor. En efecto, la anamnética no se reduce a ser éticos en las narrativas, sino que permite

¹⁰⁶Pérez Rubiano, 2016.

un proceso de acercamiento entre historias singulares que abren un espacio de diálogo amoroso, de cariño y de humanidad y rehumanización.

BIBLIOGRAFÍA

- Adonon Viveros, Akuavi y Fabien Adonon Djogbénu. *Escrito en las nubes: imanencia de la tradición oral en África negra*. México, Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Applegate, Elizabeth. *Tensions of Witnessing: Fiction, Survivor Testimony, and the Tutsi Genocide*. Nueva York: New York University, 2011.
- Aron, Paul, Saint-Jacques, Denis y Viala, Alain. *Le dictionnaire du littéraire*. París: Presses Universitaires de France, 2002.
- Bamunoba and Adoukonou. *La muerte en la vida africana*. Barcelona: Serbal, 1984.
- Barthes Roland. "L'effet de réel". *Communications*, 11, no.1 (1968): 84-89.
- Barthes, Roland. *Leçon*. París: Seuil. 1978.
- Barthes, Roland. "The Death of the Author". *Image, Music, Text*. Londres: Fontana, 1977.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Boulaga, F. Eboussi. *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. París: Présence Africaine, 1977.
- Brabeck, Kalina. "Testimonio: A Strategy for Collective Resistance, Cultural Survival and Building Solidarity." *Feminism & Psychology* 13, no. 2 (2003): 252-52.
- Carney, J.J. "Beyond Tribalism: The Hutu-Tutsi Question and Catholic Rhetoric in Colonial Rwanda." *Journal of Religion in Africa* 42, no. 2 (2012): 172-202.
- Caruth, Cathy. *Literature in the Ashes of History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2013.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard, 1975.
- Césaire, Aimé. "Discours sur le colonialisme". *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. París: Présence Africaine (2004): 7-74.
- Comission de recherche sur les archives francaises relatives au Rwanda et au génocide des Tutsi. *La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990-1994)*. París: Armand Colin, 2021.
https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/279186_1.pdf
- Dawes, James "That the World May Know: Bearing Witness to Atrocity". *Human Rights Quarterly*, 30(4), Harvard University Press (2007): 1002-1011. <http://www.jstor.org/stable/20486720>
- Deleuze, Gilles et Duhême, Jacqueline. *L'oiseau philosophie*. París: Seuil, 1997.
- Derrida, Jacques. "La pharmacie de Platon". *La dissémination*. París: Seuil, 2015.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. París: Éditions de minuit, 1967.
- Didi-Huberman . *Essais sur l'apparition: Tome 2, Phalènes*. París: Éditions de minuit, 2013.
- Diop, Birago . "Souffles". *Leurres et lueurs*. París: Présence Africaine, 2000.
- Diop, Boubacar Boris. *Murambi, le livre des ossements*. París: Zulma, 2014.
- Diop, Boubacar Boris and Lamko, Koulsy. *Genocidio de los Tutsi de Ruanda: la memoria en camino. Interrogación de las formas literarias, artísticas y testimoniales*. México, Distrito Federal: Casa R. Hankili África, 2010
- Elst, Koenraad. *Negationism in India: Concealing the Record of Islam*. Nueva Delhi: Voice of India, 2014.
- Emerson, John. "DR Congo: M23 Rebels Committing War Crimes". Human Rights Watch, 2012.
<https://www.hrw.org/news/2012/09/11/dr-congo-m23-rebels-committing-war-crimes>
- Escobar, Jenny. "Memoria viva". *State Violence and the Movement for Memory in Colombia*. Santa Cruz: University of California Santa Cruz, 2013.
- Genette, Jean. *Fiction et diction*. París: Seuil, 1991.

- Gilbert, Catherine. *Writing Trauma: The Voice of the Witness in Rwandan Women's Testimonial Literature*. Nottingham: University of Nottingham, 2013.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire Collective*. París: Albin Michel, 1997.
- Heinich, Natthalie. "Les limites de la littérature". *Fins de la littérature -- Historicité de la littérature contemporaine -- Tome 2*. París: Armand Collin, 2012.
- Hitchcott, Nicki. "Writing on Bones: Commemorating Genocide in Boubacar Boris Diop's 'Murambi'". *Research in African Literatures*, 40, no. 3, (Autumn 2009): 48-61.
<http://www.jstor.org/stable/40468136>
- Hitchcott, Nicki. "Between Remembering and Forgetting: (In)Visible Rwanda in Gilbert Gatore's *Le Passé Devant Soi*." *Research in African Literatures*, 44, no.2, (Summer 2013): 79-90.
- Human Rights Watch. *Human Rights Watch Report 1998*. Human Rights Watch, 1998.
<https://www.hrw.org/legacy/worldreport/Africa-10.htm>
- Kezilahabi, Euphrase. *Karibu ndani*. Dar-es-Salaam: Dar-es-Salaam University Press, 1998.
- Kopf, Martina. *Trauma und Literatur: Das Night-Erzählbare erzählen – Assia Djebar und Yvonne Vera*. Kartografiert: Brandes & Apsel, 2005.
- Kopf, Martina. "The Ethics of Fiction: African Writers on the Genocide in Rwanda". *Journal of Literary Theory*, 6, no. 1, (2012): 65-82
- Kosolleck, Reinhart. "Linguistic Change and the History of Events". *The Journal of Modern History*, 61, no. 4, (Dec 1989): 649-666.
- Lamko, Koulsy. *La phalène des collines*. París: Le Serpent à Plumes, 2002.
- Lamko, Koulsy. *La falena de las colinas*. Trad. Mónica Mansour. México, Distrito Federal: Vanilla Planifolia, 2012.
- Lamko, Koulsy. *La phalène des collines*. Kigali: Kuljaama, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. "Totalité et Infini : Essai Sur l'extériorité." *Phaenomenologica*, no. 8, 1965.
- Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México, Distrito Federal: Taurus, 2000.
- Lira, Elizabeth. "Testimonio: Trauma, Verdad y Reparación." *Desacatos* 62 (2020): 18-35.
- Macé, Marielle. "'Faire monter dans l'arche toutes les figures': littératures et formes de vie". *Fins de la littérature*. París: Armand Colin (2012): 141-152.
- Mbembe, Achille. "Necropolitics." *Public Culture* 15.1 (2003): 11-40.
- Mbiti, John *African Religions and Philosophy*. Nueva York: Anchor Books, 1970.
- Mudimbe, Valentin Yves. *The idea of Africa*. Indiana: Indiana University Press, 1994
- Mudimbe, Valentin Yves. *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana: Indiana University Press, 1988.
- Mukagasana, Yolande. *La mort ne veut pas de moi*. Bruselas: Fixiot, 1997.
- Musomandera, Elise Rida. *Le livre d'Élise*. París: Les Belles lettres, 2014.
- Nora, Pierre. "La mémoire collective". *La Nouvelle Histoire*. 1978: 398-401.
- Ochs, Elinor and Caps, Lisa. "Narrating the self". *Annual Review of Anthropology* 25, no. 1 (1996): 19-43.
- Pérez, Juan Diego. "HACIA UNA (RE)VOCALIZACIÓN DEL TRAUMA: UNA CRÍTICA A CARUTH DESDE LA ÉTICA DE LA ESCUCHA." *Perífrasis* 9, no. 18 (2018): 117-33.
- Pérez Hernández, Aylén. "SOBRE CÓMO NARRAR LO INDECIBLE; SOBRE CÓMO CONTAR EL TRAUMA. UN ACERCAMIENTO AL TESTIMONIO CONCENTRACIONARIO OBLIVION DE EDDA FABBRI." *Acta literaria* 64, no. 64 (2022): 13-34.
- Pérez Rubiano, Alejandro Gabriel. *Historia y pesadilla en dos novelas de Evelio Rosero*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.

- Prunier, Gerard. *The Rwanda crisis: history of a genocide*. Columbia: Columbia University Press, 1995.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Rosensweig, Anna. "Hearing Witness: Literary Listening as a Duty of Memory in Rwanda." *The French Review*, vol. 86, no. 4, (Mar. 2013): 744–55.
- Rurangwa, Révérien. *Génocidé*. Québec: Presses de la Renaissance, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. "L'Orphée noir". *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses universitaires de France, 1948.
- Sartre, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1946.
- Soumare, Zakaria Demba. *Le génocide rwandais à travers Murambi, le livre des ossements de Boubacar Boris Diop*. Nouakchott: Université de Nouakchott, 2003.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. Tenerife: Melusina, 2010.
- Waldorf, Lars. "Revisiting Hotel Rwanda: Genocide Ideology, Reconciliation, and Rescuers." *Journal of Genocide Research* 11, no. 1, 2009: 101–25.
- Yuval-Davis, Nira. "Theorizing Gender and Nation". *Gender and Nation*. Londres: Sage Publications, 1997.

ANEXO: ENTREVISTA

M: Donc plus que des questions je voulais vous laisser la liberté de raconter à votre façon

K: Mais oui, tu peux me poser des questions d'éclaircissement.

M: Justement c'est un peu l'idée

K: Bonjour.

M: Bonjour.

K: Je m'appelle Ignace Kabano. Je suis rwandais, natif de Kibuye, 'Karonchi'. En tant que rwandais, j'ai une expérience vitale un peu perturbée et quand je parle en tant que rwandais, c'est dire cette spécificité du rwandais de mon âge [qui] englobe une période très précaire, très difficile de gouvernance de ce pays qui a été notamment ou principalement fondée sur la division des citoyens, des rwandais et qui a conduit à la discrimination et [à] l'absence de droits, à ceux qui était droits ou à ce qui était censés être droits, des citoyens. Voilà, la raison pour laquelle je m'introduis ainsi c'est que d'abord quand j'étais bébé, petit j'ai fait une partie de ma vie au Congo, au Zaïre puisque en 1973 il y a eu des tueries, des massacres ici et certains membres de ma famille ont fui vers le Burundi, d'autres ont fui vers le Congo et il s'est fait que je suis allé rencontrer des membres de ma famille au Congo et comme le système de gouvernance, la discrimination qui était ici n'était pas favorable aux études, j'ai fait mes études au Congo. Et puis après je suis revenu et les membres de ma famille sont revenus ici et bien sûr tous, même ceux qui étaient au Burundi sont revenus sauf quelques membres qui sont allés soit en Tanzanie soit en Europe qui restent et ceux de la Tanzanie sont revenus mais il s'est fait qu'une grande partie de mes parents, de mes grands-parents, de mes cousins, de mes cousines, de mes oncles, de mes tantes, de mes frères ont été exterminés, massacrés pendant le génocide perpétré contre les tutsi. Si j'essaye un peu d'élaborer pour quelqu'un qui ne connaît pas l'histoire du pays, qu'est-ce qui c'est passé? Le génocide n'est pas quelque chose qui peut se faire d'emblée puisque c'est un peu bizarre, c'est une tuerie systématique mais qui est perpétrée par des gens que moi je considère comme des

fous, des aliénés mentaux, des gens qui n'ont plus de logique dans la tête. Puisque le rwandais constituait un seul peuple et une nation, nous parlons une même langue, nous partageons la culture, il y a eu des mariages entretenus entre ce qu'ils ont appelé ethnies, alors que réellement, honnêtement parlant, les rwandais sont les mêmes. Mais la source du génocide, ou les racines du génocide ont été plantées par les colons, les belges, qui ont trouvé les rwandais ensemble. C'était une nation où ils allaient à la bataille ensemble, ils s'entremariaient, ils travaillaient ensemble, ils partageaient la culture, les rites culturels, les rituels culturels, les pratiques culturelles, les croyances culturelles et sociales étaient les mêmes, les interdits étaient les mêmes, donc c'était un seul peuple je dirais, une même langue. Et quand les belges sont venus, tout d'abord ils se sont confrontés contre un peuple qui était uni, c'est pas facile de pénétrer et de diriger. Ils ont introduit une approche qu'ils ont appelé "Diviser pour régner". Et pour pouvoir diviser, ils ont d'abord pris une partie du peuple, notamment la famille royale et les familles qui appartenaient aux chefs. Donc, le Rwanda était structuré d'une façon magnifique, tu ne peux pas comprendre, même avant la colonisation. Il y avait le roi qui était représenté par les chefs dans tous les coins du pays et à part ça il y avait des ministres. Il y avait des ministres de l'agriculture, élevage, il y avait des ministres de la défense, c'était très bien organisé. Et quand ils sont arrivés, dans toute la structure, il y avait tous les rwandais confondus, tous les rwandais confondus. Donc il avait des chefs ici tutsi et hutu, il y avait des commandants de l'armée ici et là qui étaient ensemble, même des twa. Donc, les blancs, les belges, il a constaté qu'ils ne pourraient pas pénétrer, et quand il est arrivé, il a commencé par prendre les familles royales et des chefs en connivence avec l'église catholique. Puisque l'église catholique est devenue comme une escorte du colon et ils ont introduit la religion, mais avec la ruse. Tu vois, quand tu vas dans une église on te dit: "Ah, on fait comme ça, on fait ceci". Tu vas, tu risques d'adopter, d'avaloir tout ça sans même t'imaginer, sans même faire un peu de logique, donc, le rationnel n'est pas dans la religion. Ce qui est dans la religion c'est la foi, c'est la croyance. Tu crois et puis moi le prêtre, c'est moi qui te dis: "C'est moi qui te bénis", comme ça, et puis voilà. Donc l'église est venue avec les colons avec l'intention de s'assurer ou d'abdiquer le peuple rwandais, à les détourner vers le commandement des belges. Alors quand ils sont venus, ils ont pris cette partie du peuple, ils les ont mis dans de bonnes écoles et ils ont dit: "Il y a la masse et il y a l'élite. Les élites nous créons des écoles et la masse, elle ne peut pas étudier, elle est

juste une masse, elle n'a même pas la capacité". Tu vois, ça c'était déjà une division, c'est dire, après l'éducation et les postes à occuper, tout ça, allaient différemment, être différent. Ils ont introduit ça, ils ont réussi à introduire ça et après, quelque chose que j'avais oublié, avant qu'ils n'introduisent ça, il y avait ce qu'on appelait les classes sociales. Ce qui s'appelaient hutu, tutsi, twa, étaient des classes sociales, tout simplement. Quelqu'un que les belges ont qualifié de hutu pouvait eummm

M: devenir

K: devenir tutsi. En fonction du nombre de vaches qu'il a, en fonction de la fortune qu'il parvient à avoir. Et quelqu'un qui était tutsi pouvait devenir hutu, quand tu perdais la fortune et devenait simple agriculteur, tu pouvais devenir hutu, tu vois. (10:35) Et les belges, quand ils ont introduit l'éducation, ils ont, en même temps aussi, essayé de diviser carrément et de donner les cartes d'identité. Ils ont mesuré, tu as vu?

M: ils ont mesuré le nez

K: Ils ont mesuré le nez. Tu a vu? Tu a vu?

M: J'ai vu des images.

K: Ils ont fait le recensement national, ils ont mesuré les nez, ils ont compté le nombre de vaches possédées par une famille, ils ont mesuré le nombre de "crops", ils ont mesuré beaucoup, et puis ils ont dit: "Ok. Toi", automatiquement, sans considérer ta classe sociale ou quoi "Toi tu es hutu, toi tu es tutsi". Ils ont donné les cartes d'identité, ce qu'ils ont appelé buku, book. Et quand ils faisaient ça, il se faisait que deux frères, un frère devenait hutu et l'autre frère devenait tutsi. Tu vois, ils ont divisé. Et puis ils ont passé par l'éducation, et puis dans l'entretemps, l'église catholique a parvenu à convaincre, non, elle s'est aussi confrontée contre les religions du peuple rwandais, l'église catholique. Le roi Musinga n'a pas acquis l'église catholique ni accepté de se convertir à cette église. Puisque nos rois étaient des rois très braves, de rois qui chaque fois cherchaient à protéger leur peuple. Quand il a refusé il a été pris de force, il a été amené à Rusizi, et puis il a été amené au Congo. Son fils qui est resté, Rudahiwa, c'est lui qui a accepté de se convertir au catholicisme. Et tu connais, quand tu vas à Butare, il y a une place qu'on appelle Christ Roi, Christ Roi, tu as été?

M: Oui, j'ai été à Butare, mais je....

K: Et puis Christ Roi c'est une école d'ailleurs aujourd'hui et c'est là où le roi a dit: "Je me convertis à l'église catholique et je ne suis plus roi, mais Christ est le roi de ce pays." C'est

à partir de là qu'ils ont appelé l'école Christ Roi. Il s'est convertit à l'église catholique, il a accepté tout ce que l'église catholique lui disait. Et puis, bien sûr il a beaucoup fait, quand même, il commençait à harmoniser les conditions de vie des citoyens. Il avait, à cette époque-là, par exemple, ce qu'on appelle...ce qu'on appelle comment? C'est dire, j'ai des propriétés, puis des gens qui me servent. C'est comment qu'on appelle ça? Je ne sais pas, mais j'ai des serviteurs et je suis bien, j'ai un grand espace, j'ai des serviteurs qui me servent. Il a changé, il a dit: "Non. Désormais, celui qui a des serviteurs va les traiter comme ses pères [frères], comme d'autres rwandais et il va donner une partie de ses propriétés à ses serviteurs." C'est le roi Rudahiwa qui a introduit ça, il voulait que tous les rwandais soient égaux. Et puis, au cours du temps, il a réclamé l'indépendance, il a dit: "Non. Je voudrai avoir l'indépendance et je vais commencer à chercher d'autres partenaires." Quand il voulait se rendre aux États-Unis pour chercher le partenariat, on lui a demandé d'aller au Burundi pour se faire injecter, puisqu'à cette époque-là, le Rwanda, le Congo et le Burundi étaient colonie de, de, de, des belges et ils pouvaient choisir. Ils disaient par exemple au Congo les militaires, les services militaires étaient formés au Congo, tous les militaires y étaient. Au Burundi, par exemple, le côté diplomatique, tout ça. Ici c'était beaucoup plus la religion. Je me souviens même pas d'autres détails, j'ai pas eu la chance d'étudier l'histoire du Rwanda pour avoir plus de détails. Et puis on lui a demandé d'aller se faire injecter un vaccin au Burundi avant d'aller aux États- Unis, et quand il est allé se faire vacciner, les belges ont comploté contre lui. Ils lui ont injecté du venin et puis il est décédé dans la salle même de vaccination. Et voilà, puisqu'il allait réclamer l'indépendance, il est mort. Et puis il a été succédé par fils Kigeri, qui même a finalement fui. Et puis dans l'entretemps, ils sont allés vers la masse, ils ont dit: "Vous êtes, vous constituez la majorité. Cette classe-là qui réclame l'indépendance, elle est une petite classe, de nombre, donc vous pouvez réclamer l'indépendance, vous pouvez commencer à prendre les propriétés de cette petite classe, les tuer, brûler leur maison, nous sommes derrière, nous avons des armes et nous allons vous protéger." C'est comme ça qu'il a eu les événements de 1959, à travers un monsieur qui s'appelait Kaibanda, qui était parmi les enfants de chefs et il était secrétaire dans un journal de l'église catholique qui s'appelait Kinyamateka et ils sont passés par lui, et il y avait un certain Gitera qui était aussi une élite, mais du côté des hutu et puis ils ont mobilisé la main/masse. Ils ont dit: "Écoutez, levez-vous. Nous brûlons, nous renversons. Les belges

sont derrière nous, c'est nous qui constituons la majorité, voilà, voilà, voilà". Ils ont tué des gens et le reste, le petit nombre de gens qui est resté, s'est enfui dans les pays limitrophes. Ce qui sont restés parmi la petite classe des tutsi, vous voyez, quand tu as quelque chose dans ton identité... L'identité c'est grave, et tu restes identifié par ça, partout où tu passes, tu as l'identité, ben toi tu es, toi tu es, voilà. Le petit nombre qui est resté, est resté malmené toutes les fois. Ils ont fait sortir les dix commandements des hutus. Je sais pas si tu as lu ça.

M: Oui

K: Tu as lu ça? Il faut pas épouser, il faut pas...

M: Oui, c'est assez...

K: Tu as lu ça? Je dirais ça ça a été le commencement de la préparation du génocide. Pour dire: "ces gens-là ce sont des...", donc déshumanisés. Une catégorie: d'abord divisés...

M: Et ensuite déshumanisés

K: Et puis...déshumaniser cette catégorie. Préparer psychologiquement, matériellement, le groupe de gens qui va exterminer l'autre et même préparer psychologiquement le groupe de gens qui sera exterminé, tu comprends?

M: Oui.

K: Si tu auras la chance, tu iras visiter Visesero. Sisero c'est ma mère, est de Bisesero.

M: OK

K: C'est là où il y eu beaucoup plus de résistance. Mais la raison de cette résistance est celle-ci. La majo... en moyenne la raison de cette résistance c'est que ces gens-là, il n'avaient, il n'y avait aucune école, AUCUNE. À Kibuye, ma place d'origine a été rejetée depuis plusieurs années. Elle n'a pas été considérée par les "liderships" de gouvernance. Et puis ils sont restés. Ils n'ont pas eu la chance d'être lavés psychologiquement, et d'être informés: "Vous n'avez aucun droit. Le seul droit que vous avez, c'est d'être tués" (20:06). C'était un peuple berger qui se défendait, ils se sont défendus pendant trois mois contre toute l'armée, contre toutes les milices de tueurs puisqu'eux psychologiquement, contrairement aux autres groupes, qui étaient préparés, sont allés à l'école depuis la première année ils ont été informés. Imaginez-vous. Bon, je continue, voilà. Après la mort qui guérit donc en 59, il y a eu une révolution, ils ont commencé à tuer, le roi qui guérit est parti et puis ils ont introduit le président Kaibanda, donc...et Kaibanda maintenant introduit avec son

clique, ils ont introduit un système de gouvernance basé sur la discrimination et la préparation du génocide. Et cette préparation consistait: UN: à refuser le retour des réfugiés rwandais qui étaient dans les pays limitrophes, DEUX à ne pas permettre au groupe tutsi d'avoir accès aux bonnes écoles. Ils ont dit: "Les tutsi constituent 10%, ou 11% ou 14% , donc nous allons faire de côté". Ce n'est pas par mérite, par exemple aujourd'hui le meilleur enfant, c'est ce meilleur enfant qui a la bourse. Pour eux ce n'était pas comme ça. Ils ont dit "Il faut prendre un seul tutsi de toute la région, lui donner la bourse pour étudier dans une bonne école et les autres il faut pas leur permettre". Et quand ils étudiaient, ils ont été discriminés 22:10. En classe, imaginez-vous, un professeur, un enseignant de l'école primaire, à partir de la première année demandait aux petits enfants: "Est-ce qu'il y a des tutsi? Les enfants tutsi mettez-vous debout, les enfant hutu mettez-vous debout". Et quelques enfants ne connaissaient même pas de quoi il s'agissait, et puis on leur demandait: "demandez a vos parents". Et puis, eux le savait, et puis après que l'enseignant demande aux enfants de se mettre debout, il commençait à dire: "Les tutsi ils sont méchants, les tutsi ce sont de.... ils sont intelligents comme les serpents, les tutsi ils ne sont pas rwandais, ils sont venus d'Abyssinie, ils sont venus d'Éthiopie, de Somalie, ils sont venus de là. Les tutsi ils sont venus du ciel et puis ils sont tombés au Rwanda. Les voleurs rwandais ce sont les tutsi" Voilà, et imaginez-vous un enseignant qui enseigne ça, après avoir demandé aux enfants de se mettre debout. À la sortie, les autres enfants jetaient des pierres sur les autres enfants et les tabassaient. Et vous commencez les traumatismes qui commençaient par ça qui commençaient par là. Et ces enfants quand ils arrivaient à la maison ils demandaient à leur parents: "Mais pourquoi on est malmenés comme ça? Est-ce que nous sommes tutsi?" Et les parents, et même ils étaient refusés d'avoir un emploi, ils pouvaient pas songer être militaires, ils ne pouvaient pas songer être ministres, ils ne pouvaient pas songer être un grand fonctionnaire de l'État. Ils ne pouvaient pas songer que leurs enfants pourraient, même s'ils étaient les meilleurs en classe, pourraient avoir accès à une meilleure école secondaire ou à l'université. Voilà, c'est ça. 24:19. Et Kaibanda a préparé ça, bien sûr, a mis chemin, il avait mis le président Habyarimana comme son ministre de la Défense, et il a dit que ces gens du nord sont forts, ils peuvent faire le service militaire, nous de gitarama, nous pouvons faire la politique, donc il a favorisé l'éducation de son coin et puis les militaires il les

a mis la. Mais dans l'entretemps ses militaires lui ont reversé. Et à côté de l'ethnie il y a encore des divisions fondées sur la région, puisque les gens du système qui l'a renversé, ils ont favorisé maintenant les régions et puis ils ont amené le kota, la discrimination totale des tutsi, mais aussi l'équilibre des régions. "Les gens de Gitarama, ce sont nos ennemis, ils sont comme les tutsi, d'ailleurs ils se sont entremariés, d'ailleurs on ne sait pas s'ils sont vraiment des vrais, des vrais" Puisque la description de tous était "il est né comme ça, et puis il est costaux, et puis il travaille beaucoup" C'était les caractéristiques de gens du Nord. Mais des fois je disais au gens que même ce qui étaient dans la catégorie des tutsi qui sont nés de là, tu vois avec l'exercice physique, ils avaient le même caractère presque.^{25:56} Même les manies de comportement étaient les mêmes. Mais ils ont été discriminés bien qu'ils étaient originaires de là et ça a été un système qui a duré longtemps. En classe ils ont éduqué, ils ont préparé les enfants, que les tutsi sont des serpents, la déshumanisation, la préparation psychologique qu'ils utilisaient. En 73 il y a encore eu des tueries. Après 73, les réfugiés rwandais qui étaient dehors ils ont réclamé de retourner, puisqu'il paraît que la loi internationale demandait à ce que si tu es réfugié et tu fais plus de 30 ans, tu ne réclames plus ta nationalité mais tu deviens réfugié à vie dans le pays qui t'a...Donc ils ont réclamé, ils réclamé, et quand le président Habyarimana qui était ici a refusé catégoriquement. Il a dit que le Rwanda est un petit pays qui peut être comparé comme un verre plein d'eau, si tu amènes d'autres, tu verses d'autres portions d'eau dans le verre, même l'eau qui était là-bas se déverse. Il a dit: "c'est plein, vous pouvez demander le statut de réfugiés dans vos pays, y a plus d'espace dans le pays". Et ils se sont organisés et ils ont attaqué de l'Uganda. Ils s'étaient enrôlés dans l'armée ougandaise, ils avaient soutenu les militaires, Msebeni, quand ils se battaient contre une autre personne. Quand ils se battaient, quand ils se sont vus refusés les droits de retour, ils ont attaqué, mais ils ont attaqué avec une vision de dire: " Soit nous resterons, nous récréons, nous mettons en place l'ancien système qui permettait à tous les rwandais d'être à l'aise. Soit nous, nous, we fail, nous échouons de le faire et nous rentrons dans le même cercle vicieux. Soit nous établissons un système de gouvernance qui va pérenniser la vie, le système et même la vie des rwandais. Soit nous le faisons pas et nous créons un système qui va encore créer des conflits." Ils ont créé un système, le Front Patriotique Rwandais 29:02, qui était d'ailleurs présidé à ce moment par un Monsieur, un ancien militaire du régime d'Habyarimana. C'était un système qui ne permettait

pas, qui abolissait la discrimination basée sur les ethnies, les classes sociales. Plutôt qui disait: “Bon, tout rwandais a droit à l’éducation, tout rwandais peut rêver être un officier de l’armée, tout rwandais peut rêver être ministre et être, et l’être sans que l’on puisse dire: il est de tel groupe ou tel groupe. Et ils sont parvenus à le faire, ils ont combattu, ils ont négocié, jusqu’à ce que le régime sur place a accepté de la signer, la convention qui aller permettre a ces réfugiés maintenant de retourner, a leurs militaires d’être intégrés dans l’armée régulière et donc partager le leadership du pays. Mais les extrémistes qui étaient créés ici, il y avait aussi des partis politiques qui étaient 120% extrémistes, notamment la CDR, Coalition pour la Défense, je sais pas si de la République, et le MRND, donc le Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement, qui était de Habyarimana, qui⁵³ était basé sur cette majorité ethnique de la masse, donc extrémiste 30:53 qui avait même une milice qu’on appelait Interamwe, qui a tué la majorité des gens, et c’était comme ça. Ces extrémistes, ils ont comploté contre Habyarimana, quand il venu signer les accords et il a été abattu à côté de, à côté du camp militaire ici, le camp militaire de son propre camp militaire et là où il entraînait, le A été abattu. 31:30 Certains ont dit que ça a été abattu par le FPR, d’autres disent: “Non, ça a été abattu par les beaux frères”, puisque sa femme était extrémiste de haut niveau avec ses frères qui étaient des généraux, des colonels. Ils ont organisé un coup et ils l’ont abattu. Bon et le FPR est parvenu quand même à avancer, et puis a instauré le système actuel 32:01. Je voulais te donner un peu de résumé de l’histoire de ce pays jusqu’aujourd’hui.

M: Vous avez fait un très bon résumé

K: Et je reviens sur moi-même. 32:17 Tu vois donc, j’ai étudié au Congo et quand je suis revenu, bon, je suis passé par l’église. Il y a une église à laquelle j’appartenais qui m’a donné la faveur d’enseigner dans l’école secondaire et puis après je suis allé faire l’université et puis après j’ai enseigné mais, dans l’entre temps, je suis venu enseigner à l’école secondaire avant le génocide et puis il y eu des tueries et j’ai été recherché pour être tué et je suis esquivé à travers l’aéroport, si tu viens à Insenye, je te montrerais. Je suis allé dans l’enceinte de l’aéroport, je me suis caché jusqu’à une heure du matin, puisque partout on me cherchait, on disait que je ressemble à Kagame, on disait que je suis en complot avec...et puis on me cherchait partout pour me tuer. Je me suis faufilé et je suis allé dans l’enceinte de l’aéroport, je suis resté jusqu’à une heure du matin. Et puis à une heure du

matin j'ai traversé et puis je me suis dit : "Bon, il faut que je traverse, si les gendarmes me tuent seulement j'accepte de mourir par balle, plutôt que de mourir poignardé". Et j'ai pu quand même échapper. Et quand je suis revenu donc, je suis allé à la même école and if you happen to come to Rubavu, I will show you the school. J'ai recommencé l'école, j'ai été pionnier à recommencer l'école, puis je suis allé à l'université. Mais quand je suis revenu, toute ma famille était finie: ma mère, mes frères, mes sœurs, mes tantes, mes cousins, mes oncles, même mon grand-père qui avant quatre-vingt-huit ans, il a été tué. Les petits enfants, ils ont été tués, ignoblement. Et si vous avez du temps, je vous amènerais à Kibuye et vous verrez les collines, mes collines, qui sont vides. Je vous montrerais là où je suis en train de tracer des parcelles pour donner aux autres gens, puisque moi je ne peux plus y aller, je n'ai aucun membre de ma famille, ils ont été massacrés. Mon sort n'est pas différent du sort des autres, qui avaient des familles ici, notamment Rurangwa, qui a été sérieusement tué, according to him. Il a été tué et quand il vous dit qu'il a été tué, il faut le comprendre un peu. Aujourd'hui il vit mais il vit une vie supplémentaire puisqu'il a été tué jusqu'au quatre-vingt-dix pourcents, il n'est resté qu'à dix pourcents de sa vie, tu vois, hein? Et à la grâce de Dieu et avec l'intervention des militaires, du FPR, qui combattait, combattait et en même temps il ramassait les cadavres mais tout le temps il ramassait des gens comme Rurangwa, ils allaient les traiter et c'était dût pour eux. Il est survécu, il est vivant, mais le sort est le même. Et même la majorité de ceux qui combattaient bien qu'ils aient vécu en Uganda, au Burundi, au Congo, leurs familles étaient ici, ils avaient des familles ici qui ont été massacrées. Vous pouvez voir un enfant qui combattait et qui arrive par exemple sus sa colline, qui trouve ses parents en train de, ça comment on appelle ? En train de mourir, de respirer leur derniers soupirs 37:00 Il avait des voisins qui les avaient tués et le président actuel a dit : "Attention, faut jamais vous venger, si vous vous vengez nous n'allons pas avoir l'occasion d'établir le système que nous voulons établir, qui donne droit à tout le monde. Et puis nous pouvons être forts militairement mais politiquement nous devons aussi informer les rwandais que nous sommes capables de les protéger tous ensemble sans discrimination, alors faites attention, ne vous vengez pas. La loi va venir après, mais aujourd'hui sauvons ceux dont nous pouvons sauver et assurons-nous que ces tueurs sont chassés du pays, sont vaincus." Voilà, c'est la situation qui est générale a beaucoup de rescapés, ils sont restés seuls, sans parents, sans frères, sans sœurs, sans cousins, sans

oncles, sans terre, sans terre ancestrale, puisque, maintenant nous vivons dans la ville, mais des fois on a la nostalgie de la vie du village, mais tu vas au village pour rencontrer qui?

M: Il n'y a plus personne

K: Y a plus personne, il n'y a que des maisons démolies, et démolies par les voisins qui sont là et tu ne peux pas te venger. Et tu es obligé d'aller et de leur parler, de les croiser et leur dire "Bonjour". Et comble de malaise, ils sont plus vulnérables que toi, c'est toi qui peux même leur donner quelque chose. Nous sommes obligés de faire tous ensemble, de jouer la politique, sourire un peu et "Alors, vous allez bien? Comment vous allez?" Peut-être ces mêmes gens, ils ont tué ta mère nue, ils ont pris les habits de ta mère, fait marcher ta mère nue sur la rue, fait des.. abusé ses parties privées en public. Quand tu arrives là, tu es obligé de dire: "Ah, vous allez bien?" Tu ne peux pas te venger. Ces mêmes qui ont été trahis par la loi, à un certain moment ils ont dit: "Bon écoute, vous demandez pardon et on vous laisse". Ils ont demandé pardon, mais c'était un pardon, la majorité, un pardon d'excuse, mais ils n'avaient pas demandé pardon. Quand ils sont arrivés dehors, sur les collines ils ont tué les rescapés. Mais, pour notre, pour la souveraineté du pays, pour la pérennité du pays, de la vie des rwandais ou des rescapés ils sont obligés de dire "oublions ou gardons, soyons matures, acceptons un Rwanda nouveau qui n'a pas nos parents, qui n'a pas nos petits frères, qui n'a pas nos petites sœurs, qui n'a pas nos oncles, nos cousins, acceptons ce Rwanda. 40:54 Et d'ailleurs, allons du côté de ces autres rwandais, travaillons ensemble pour avancer". Ce qui fait que, quand tu parleras à Rurangwa, lui il est dehors, donc la plupart des rescapés ils vivent mais ils ont une plaie saignante. Ils vont vivre avec cette plaie saignante toute leur vie jusqu'à leur dernier soupir. Tu vois? C'est ça. Ces années ci, surtout cette année ci, je voulais demander aux musiciens de composer une musique. Je m'excuse [il pleure].

M: Ca va, c'est normal.

K: C'est une thérapie, hein?

M: Oui

K: [il rit] Je voulais demander aux musiciens pour la commémoration d'avril donc de l'année prochaine de mettre un exergue la mort farouche que les petits enfants ont subi, même tous les autres, ont subi une mort farouche, innocente. Mais je voudrais que l'on montre combien ces enfants qui sont triplement innocents ont été tués, farouchés.

M: Comme Rurangwa lui-même, bien sûr.

K: Non, non, au moins lui il avait peut-être cinq ans.

M: Oui, il avait quinze ans, il était plus grand.

K: Oui, oui. Il était grand. Mais moi je voudrais faire référence aux enfants qui avaient, il y avait des enfants qui n'avait pas encore de nom, qui étaient un mois. J'avais un frère qui avait une fille de trois mois. Mais cette fille-là, je garde, je me souviens pas de son nom, on n'avait pas encore donné un nom à elle 43:43. Mais j'ai fait beaucoup d'années, je pensais que peut-être elle aurait été sauvée par des gens et qu'elle existerait quelque part. Tu vois? Il fait plus de vingt ans tu penses que cette enfant était là. Mais ces enfants ont subi une mort exceptionnellement farouche et ces enfants étaient innocents, ces enfants... Un adulte, ils étaient, les adultes étaient aussi innocents, mais au moins j'amènerais un peu de logique de dire les gens peuvent être méchants et tuer les autres, innocents, mais au moins adultes. Mais un enfant de deux mois, tu prends ses petites jambes, tu fracasses l'enfant sur un mur et le cerveau sort. Ces enfants, ici au Rwanda, il a un thème qu'on appelle un enfant qui arrive à une face de rire même pour l'ennemi, l'ennemi qui vient le tuer et l'enfant rit et puis l'ennemi le tue. Je pense que les cris de ces enfants sonnent toujours devant Dieu, sonnent toujours dans ce pays. Nous devons nous souvenir de ces enfants, nous devons honorer la vie de ces enfants qui ne sont plus, qui devraient aujourd'hui être de grandes filles, des grands hommes, qui seraient en train de servir ce pays. Et c'est ce qui me choque aujourd'hui. Quand je marche, quand je travaille, dans tout ce que je fais, je suis en train, présentement, de retourner, penser aux enfants qui ont été tués ignoblement, qui devraient être protégés. J'aime beaucoup les enfants, beaucoup, ils sont innocents les enfants, ils sont gentils, les enfants, ils sont honnêtes, les enfants. Les enfants méritent la protection de tout le monde. Ces tueurs n'ont même pas, même pas protégé les enfants, même pas eu pitié aux enfants. Je demande la commémoration du génocide, plus particulièrement la mémoire des petites filles et des petits garçons qui ont été exterminés dans ce pays. Si tu vas m'aider, quand tu seras au Mexique, organise ça au Mexique. Je serais content.

M: On va faire ça, c'est très possible. Mais je pense que quelque chose qui pourrait peut-être vous aider, c'est aussi de vous permettre de donner un nom à votre nièce.

K: Oui, oui, peut-être.

M: Peut-être nous pouvons parler de ça, si vous voulez, un jour

K: Ouais, oui.

M: Parce que vous avez le droit d'avoir un nom pour elle

K: Ouais, ouais

M: Et de vous dire qu'elle vous accompagne, même si elle était toute petite.

K: Ouais, ouais.

M: Et donc, si je pouvais vous aider pour ça, ça me rendrais aussi très heureuse.

K: Ouais, ouais. Et puis, je vais te donner un autre exemple 47:50 que tu vas voir quand nous irons à Rubavu. La femme de, la femme de.... La mère de cette petite fille avait une nièce qui a vu sa mère poignardée, sang couler, puisque sa mère était à l'hôpital, elle était à l'hôpital et puis ils ont poignardé sa mère et puis voilà l'enfant a pu courir et être sauvée. Mais l'enfant n'avait pas de photos de sa mère et dans la commémoration, qu'est-ce que l'enfant a fait? Dans la commémoration, l'enfant n'avait plus de photos de sa mère et elle a demandé à une artiste de dessiner une mère qui est en train d'être poignardée, du sang coulant. Et c'est cette pancarte que cette enfant, qui est aujourd'hui une grande dame, elle a deux enfants, ceux qu'elle a mis dans le mémorial, voilà. Et ce qui me ronge le cœur encore, c'est que les tueurs, les organisateurs de ce génocide, partout ils sont dans le monde, sont en train de nier. Ils n'acceptent pas, ils sont en train de nier, ils ont développé d'autres scénarios, de dire "Nous avons été victimes. C'est nous qui avons été victimes". Alors qu'ils ont abandonné ce pays plein de cadavres et d'une façon organisée et soutenue par leur gouvernement, mais aujourd'hui ils cherchent à diaboliser le système actuel qui donne droit à tout le monde, d'ailleurs qui donne même un grand privilège à certains de leurs familles, mais bon... C'est vraiment, ça fait encore souffrir les rescapés quand ils... Je tiens en Hollande, on est allés à une rencontre, il y avait des gens, inclus Ruisabagina et même des gens, Victoire Ingabire, ils ont organisé une séance-colloque internationale et les universités, les professeurs sont venus et nous avons été invités. Il y avait une personne qui s'appelle Vernon je pense, qui a dit: "Mais mes voisins ils ont été tués par le FPR". Alors que c'est lui qui était directeur et il a organisé les tueries et là où il était, le FPR n'était même pas là. Mais ils sont en train de tourner pour détourner l'attention de la communauté internationale, des gens qui ne connaissent rien. Ils sont en train de dire: "Nous n'avons pas tué". Non, tu vois. Tu as été au mémorial? 51:59

M: Oui

K: Tu as vu combien d'enfants ont été tués?

M: Oui

K: So, brièvement, je te remercie, tu m'as guéri aussi.

M: Je vous remercie parce que ces histoires-là, il y en a un peu aussi dans mon pays et ça guérit de partager.

K: Ouais

M: Et je sais que c'est dur de partager parce que ça ramène des souvenirs, et ça ramène des gens. Mais c'est aussi une façon de pouvoir ne pas perdre ça.

K: Ouais

M: Et je voulais juste vous demander, est-ce que vos enfants connaissent votre histoire ou pas vraiment? Ce n'est pas grave, je ne vais pas le juger, c'est juste pour savoir si un jour vous voulez qu'ils sachent pour garder ceci pour eux.

K: Oui, bien sûr, je voudrais qu'ils sachent et bon, je sais que, par exemple 53:08 le plus grand, Shami, il connaît un peu, même l'autre un peu, il lit beaucoup de livres. Mais nous essayons de leur parler mais d'une façon modérée parce que tu ne peux pas abimer leur personnalité et leur caractère psychologique.

M: Non, ils n'ont pas besoin de tout connaître

K: Ouais, et si j'ai appelé mon premier fils Shami, Shami ça signifie branche, c'était pour dire que c'est un rameau qui sort de moi pour perpétrer, pour développer...

M: pour fleurir

K: pour fleurir et recréer ma famille Kabano, voilà, c'était mon intention et Shami donc, il est une branche qui est née pour continuer la vie de la famille de mon père et de la famille de ma mère. Sinon ils savent, puisqu'ils n'ont pas leurs grands-parents. Après le génocide, donc quand on s'est mariés, ils nous demandaient: "ma mère..." Claire avait la chance d'être restée avec au moins un de ses parent, sa mère, et puis je leur disaient: "Mais elle est aussi ma mère" et "C'est la mère de notre mère, mais ce n'est pas ta mère. Où est ta mère? Où sont tes parents? Où est ton père? Papa, où est ta mère et ton père? Est-ce qu'on peut aller les voir?" "Ils n'existent pas". Voilà, c'est une histoire, c'est pas seulement moi, il y a des gens qui ont une histoire horrible, plus horrible que moi, qui ont été enterrés et qui sont sortis du tombeau. Moi, j'ai eu de la chance, je n'ai même pas vu une personne en train de tuer l'autre, je n'ai même pas vu un cadavre, j'étais parti déjà. Il y a des gens qui ont vu du

sang couler, il y a des gens qui ont perdu les leurs, qui ont même, il y a des parents qui mouraient et dont les enfants par exemple, continuaient à sucer le sang de sa mère quand sa mère était déjà morte. Il y a de ces enfants dans ce pays. Il y a des histoires horribles dans ce pays. Il y a des enfants qui ne connaissent pas même le nom de leur mère. Par exemple la fille que je te parle, celle-là qui était la nièce de la femme de mon frère. Même le nom qu'elle porte aujourd'hui, c'est un nom qui lui a été donné par un membre de sa famille qui l'a récupérée. Elle ne connaissait pas son nom, donc elle ne connaissait rien.

M: Elle était trop petite

K: Trop petite. Et son frère est sur la rue aujourd'hui, donc c'est, c'est une histoire.

M: Mais toutes les histoires ont le droit d'être racontées, même si ce n'est pas les plus dures parce que c'est quand même des histoires qui existent et c'est quand même des histoires qui souffrent et vous avez le droit de dire que ça fait mal, même si ce n'est pas la pire histoire.

K: Ouais, ouais. Tu as raison.

M: Souvent, dans les pays qui souffrent, quand une histoire n'est pas la plus dramatique de toutes, on dit que ça pourrait être pire. Mais ce n'est pas vrai, ça ne peut pas être pire quand on est en train de porter le deuil. Donc vous avez le droit de raconter votre histoire, même si ce n'est pas l'histoire qui fait le plus mal pour quelqu'un de l'extérieur parce qu'elle fait mal pour vous et parce qu'elle vous a fait être qui vous êtes et vous êtes devenu quelqu'un de bon et de généreux et vous avez pris le meilleur que vous avez pu de toute cette souffrance et vous vous souvenez. Donc c'est une histoire qui vaut toujours la peine, et c'est aussi pour ça que je voulais parler avec vous.

K: Merci

M: Parce que les histoires n'ont pas besoin d'être racontées pour plaisir à celui qui écoute. Elles doivent être racontées pour vous et pour que vos enfants aient un jour, eux-aussi, accès à écouter votre histoire de votre propre voix.

K: Tu as raison, tu as raison.

M: Donc je n'ai pas assez de mots pour vous remercier et je sais que c'était très dur pour vous de raconter ça.

K: C'est ma première fois que j'ai raconté. Bon, je dirais j'ai raconté aux gens, mais pas d'une façon structurée, pas d'une façon qui me touche même émotionnellement. J'ai raconté aux amis en Europe mais c'était, j'essayais de raconter juste une histoire superficiellement, je pensais qu'ils n'ont pas besoin de connaître tous les détails.

M: Je me sens vraiment très honorée, que ce soit avec moi. Et surtout vous faire savoir que je vais prendre soin de votre histoire.

K: Merci, merci.

M: Je vais la soigner, ça je vous promets.

K: Merci, merci.

M: Et merci

K: Merci, María, merci