



HAL
open science

Bétail et famille : deux séquences rwandaises pour penser les génocides

Hélène Dumas, Anouche Kunth

► **To cite this version:**

Hélène Dumas, Anouche Kunth. Bétail et famille : deux séquences rwandaises pour penser les génocides. Faire l'histoire des violences en guerre, Annette Becker, un engagement, 2021. halshs-03513183

HAL Id: halshs-03513183

<https://shs.hal.science/halshs-03513183>

Submitted on 5 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bétail et famille : deux séquences rwandaises pour penser les génocides

La dernière pierre de ce texte fut posée à Kigali en septembre 2018, au cours d'un séjour d'étude qui a mené, une fois encore, Annette Becker auprès de rescapés du génocide des Tutsi du Rwanda, en compagnie des deux auteurs. Ces rencontres approfondissaient celles qui, deux ans plus tôt, avaient conduit Annette à déclarer publiquement que le Rwanda était en train de changer sa vie.

Dans la cohue de nos souvenirs, nous avons choisi de privilégier deux séquences où l'image d'Annette se réverbère avec netteté. Que le lecteur ne s'offusque pas du caractère décousu de ces récits, passant des vaches à des histoires de grand-mères. Ce procédé nous a semblé fidèle, en vérité, à la manière dont se construit notre savoir au cours de ces terrains rwandais : dans le choc constamment renouvelé que produisent sur nous les rencontres avec les survivants, les visites des lieux de massacre et la conscience de leur redoutable équivalence avec les lieux de vie ; dans la perception que nous avons de l'ombre rapprochée des anciens tueurs et du bruissement persistant de la mort sur les collines. Brinquebalés le long des pistes, nous tentons de réfléchir à plusieurs voix au sens de ce que nous voyons, entendons, entrapercevons. Cet effort d'intelligibilité passe le plus souvent par la confrontation avec les notes de nos précédents voyages, et bien sûr, par la comparaison avec les autres génocides.

Bétail et famille, deux séquences tirées de nos carnets de recherche au Rwanda : la première, confiée à Hélène Dumas, met en regard le destin des vaches et des hommes durant le génocide des Tutsi du Rwanda, commis d'avril à juillet 1994 ; la seconde, traitée par Anouche Kunth, jette un pont vers une autre rive, pour avancer sur les pas des rescapés arméniens au lendemain du génocide de 1915-1916. Écrites à quatre mains, ces séquences ont en commun de considérer les coups portés à l'ordinaire de la vie, avec la conviction d'y trouver matière à éclairer le fait génocidaire, à le surprendre dans son obstination à détruire sa cible en la totalité de ses fondements anthropologiques, matériels et affectifs.

Des lambeaux de cuir : massacre du bétail, massacre des Tutsi pendant le génocide
(Séquence 1, avril 2014)



Lambeaux conservés par Joséphine, en souvenir de sa vache mortellement blessée à la machette par ses voisins. © Annette Becker, Rwanda, mai 2016.

Les voyages d'Annette au Rwanda se donnent à voir comme autant de déambulations photographiques. Une photographie, indéchiffrable au premier regard, incarne l'épilogue provisoire d'une histoire de la survie quand celle-ci se vit dans le quotidien des collines, cernée par les tueurs. Cette histoire, c'est celle de Joséphine, de ses vaches plus exactement, dont les destins sont mêlés. Des vaches assassinées, « coupées » comme le furent les victimes entre avril et juillet 1994. La fragilité gracile des animaux et des hommes interroge le temps long du génocide, un temps subjectif qui déborde de toute part les frontières chronologiques. Le cliché pris par Annette et qui sert de point de départ à cette réflexion représente des lanières de cuir, véritables reliques conservées avec soin par Joséphine. Vestiges d'un animal aimé et disparu tout autant que preuves de la violence des voisins, ces lambeaux renvoient au sort de ces animaux dans le passé du génocide comme dans le présent de la survie.

À plusieurs reprises au Rwanda, les pas d'Annette ont croisé ceux des vaches et de leur souvenir nostalgique quand celles-ci avaient été tuées *comme* leurs propriétaires tutsi. En ce jour d'avril 2014, la lumière vespérale enrobe gracieusement les collines de Nyanza, l'ancienne capitale royale. Là, dans les phares des voitures, se détachent d'imposantes

silhouettes, celle des vaches *inyambo* aux immenses cornes déployées. Impressionnantes, choyées et parées comme des fiancées, apprivoisées par la poésie des bergers, elles sont aujourd'hui des animaux animant de modestes parades dans le décor artificiel d'un palais royal reconstitué voilà dix ans. Ces *inyambo* désormais présentées aux touristes appartenaient à d'importants troupeaux, ceux des rois et des nobles des temps anciens. Les vaches nourrissent la fascination des anthropologues européens pour un système politique et social fondé sur la circulation du bétail. Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur les discussions surannées ayant agité le savoir colonial, missionnaire et anthropologique, au cœur duquel le prestige et la beauté des animaux venaient apporter la preuve de la supériorité raciale de leurs propriétaires. Notons simplement que la riche et délicate poésie pastorale, les puissantes armées bovines et les multiples pratiques d'interdits liées à la pratique pastorale disent la centralité de la place accordée à l'animal dans les régions où la monarchie imprima sa marque du fer de sa lance.¹ Mais en 1994, les grands espaces de pâturage, les *ibikingi*, ont cédé leurs droits face à un réaménagement profond du paysage entamé dans les années 1930 par l'administration coloniale belge.² Les collines nues des photographies du début du XX^e siècle³ furent progressivement ombragées par les eucalyptus plantés massivement pour servir les besoins en bois de chauffe, par les caféiers et par les bananiers. Lutte contre l'érosion, cultures de rente et recherche de l'autosuffisance alimentaire transformèrent en profondeur le paysage. La part de l'espace dévolu au pâturage s'est considérablement réduite.

En 1994, rares sont les *inyambo* à peupler les troupeaux et la majorité des familles – Hutu comme Tutsi – vivent de l'exploitation conjointe du bétail et de la terre. Si le prestige social, politique et économique de la vache s'est abîmé dans les bouleversements de l'histoire rwandaise depuis les années 1950, l'attachement affectif porté à l'animal ne s'est nullement érodé. Les familles savent le prix de la possession de l'animal : producteur de lait et pourvoyeur de fumier pour les cultures. Loin de leur place ordinaire dans l'économie domestique, la vache des temps anciens, celles des parades royales ressurgissent dans la propagande raciste faisant des *inyambo* la figure métonymique du Tutsi conquérant, assoiffé de pouvoir et animé d'un désir de revanche contre le « peuple majoritaire », c'est-à-dire les Hutu. Instrument d'un pouvoir honni, le bétail est présenté comme une arme d'asservissement millénaire comme le martèle le journal extrémiste *Kangura* dans un article de mars 1993 :

¹ Alexis Kagame, *L'histoire des armées-bovines dans l'ancien Rwanda*, IRSAC, 1960.

² Emmanuel Viret, « Les habits de la foule. Techniques de gouvernement, clientèles sociales et violence au Rwanda rural (1963-1994) », thèse de sciences politiques, sous la direction de Jacques Sémelin, Paris, Sciences Po, 2011, p. 109-117.

³ Je remercie Pierre Galinier qui a bien voulu me montrer sa collection de photos anciennes du Rwanda, en particulier la « collection Joseph Dardenne » des années 1920.

L'histoire du Rwanda nous montre clairement qu'un Tutsi est demeuré identique à lui-même, qu'il n'a jamais changé. La malice, la méchanceté sont celles que nous connaissons dans l'histoire de notre pays. Lorsque les Tutsi étaient encore au trône, ils gouvernaient par deux choses : les femmes et les vaches. Ces deux choses ont régné sur les Hutu pendant 400 ans. Lorsque les Tutsi furent renversés par la révolution du peuple en 1959, ils n'ont plus jamais dormi. Ils ont tout fait pour restaurer la monarchie en utilisant leurs femmes *bizungerezi* et l'argent qui semble avoir remplacé la vache. Comme on sait, la vache était dans le temps un signe de richesse.⁴

Les Tutsi sont assimilés à leurs vaches avant d'être tués comme elles. Impossible de comprendre l'abattage systématique des animaux, leur dévoration ni même les orgies de viande pendant le génocide sans garder présent à l'esprit cet arrière-fond idéologique. De la même manière que les viols répondaient à une logique d'extermination fondée sur les fantasmagories raciales de la femme tutsi – dont l'extrait cité rend également compte –, le dépeçage du bétail renvoie à l'utopie meurtrière visant à effacer pour toujours toute trace du prétendu asservissement tutsi. À ce titre, le sort des bovidés intègre pleinement la logique génocide.

Si on examine à présent les pratiques meurtrières à l'œuvre sur les collines rwandaises entre avril et juillet 1994, la dimension idéologique du massacre des animaux apparaît frappante. D'abord dans le vocabulaire mobilisé par les survivants qui renvoie au lexique de la boucherie pour décrire indistinctement l'assassinat en masse des hommes et du bétail. Cette description commune de la gestuelle et des lieux apparaît de manière particulièrement explicite dans le récit de cette petite fille alors âgée de 8 ans :

Alors j'ai rencontré ces *interahamwe* qui conduisaient cette femme comme du bétail et celui que j'ai pu reconnaître, c'est un garçon qui s'appelait M. ; il était un mauvais méchant (*umugome mubi*) et il faisait très peur. Ils avaient coupé cette femme et la peau de son visage était arrachée et pendait. Ils l'avaient beaucoup et sévèrement coupée. Ils l'ont amenée à l'endroit où on grillait la viande, chez P., à G.. Avant le génocide, on y grillait la viande de chèvre mais pendant le génocide on appelait cet endroit l'abattoir des Tutsi (*ibagiro ry'abatutsi*). À mon avis, je confirme que c'était véritablement l'abattoir des Tutsi ; c'était là qu'ils se partageaient les vaches des Tutsi. Et ils grillaient les cœurs des Tutsi parce qu'ils disaient qu'ils trouvaient les cœurs des Tutsi délicieux.⁵

⁴ Kangura, n° 40, mars 1993, p. 17-18, « Un cancrelat ne peut donner naissance à un papillon », cité in Jean-Pierre Chrétien (dir.), *Rwanda, les médias du génocide*, Karthala, 1995, p. 155-156. Le terme « *ikizungerezi* » (*ibizungerezi* au pluriel) signifie « une femme qui fait perdre la tête ». On aura donc remarqué les qualités d'enjôleuse et de femme de petite vertu attribuées aux femmes Tutsi par la propagande.

⁵ Archives de la Commission nationale de lutte contre le génocide (ACNLG), Kigali, récit C8WUA (née en 1986).

La communauté tragique de destin entre les Tutsi et leurs vaches se trouve encore accentuée par les pratiques anthropographiques rapportées par la fillette. Parallèlement, plusieurs témoignages mentionnent le refus opposé par les victimes quand une personne secourable leur présente un plat garni de viande. Manger sa vache « coupée » avec la même machette que ses parents et ses voisins apparaît comme un acte d'anthropophagie insupportable aux yeux des jeunes survivants.⁶ L'effondrement de la frontière entre homme et animal dans les pratiques de mises à mort est si radical qu'il marque pour longtemps la mémoire auditive des survivants. Le paysage sonore du génocide ne saurait se peindre sans le bruit des vaches abattues dont les hurlements de douleur les unissent au sort des pourchassés. Ainsi un jeune berger est-il particulièrement attentif à décrire ce qu'il advient de ses animaux si familiers – et aimés : « Les vaches poussaient des cris de douleur (*ziboroga*) parce qu'ils étaient en train de leur couper les tendons.⁷ » Non seulement les vaches hurlent leur souffrance comme les victimes – le verbe *kuboroga* s'emploie essentiellement pour les êtres humains – mais elles subissent les mêmes atteintes corporelles.

Que la transgression représentée par l'abattage systématique du bétail soit plus intensément ressentie par des victimes appartenant à des communautés marquées par la culture pastorale n'est guère surprenant. Il est cependant certaines régions du pays où cette culture pastorale fut mobilisée dans la défense contre les tueurs. À Bisesero, dans ce massif semi-montagneux perché sur la crête Congo-Nil, les Tutsi persécutés organisèrent une résistance farouche et déterminée. Du 9 avril au 13 mai, les Tutsi rassemblés dans ces collines firent face à de multiples attaques (*ibitero*) composées pour l'essentiel de civils armés de machette et de gourdins. Policiers communaux, miliciens *interahamwe* et gendarmes gravissaient quant à eux les pentes de Bisesero armés de fusils. Les assauts meurtriers se succèdent chaque jour. Organisés par « le vieux » Birara instruit des violences anti-tutsi des années 1960, les jeunes hommes opposent une résistance tenace sur la crête de la colline de Muyira. Quinze ans après, deux survivants décrivent l'organisation de leur défense acharnée :

On avait des bâtons, des lances et des machettes et des pierres. On avait des vieux comme Birara qui nous encourageaient et qui nous disaient qu'il ne faut pas mourir comme des chiens : mourir comme un chien c'est attendre l'ennemi pour qu'il vienne te tuer. On se battait la journée et alors on pouvait voir l'attaque. Mais nous, comme jeunes, le fils de Birara qui s'appelait Zigira, comme moi et Damascène on avançait sur l'ennemi, on les voyait et on allait les contraindre à ne pas entrer là où on se cachait. Mais les derniers jours ils sont venus avec les fusils et certains ont été tués et ceux qui

⁶ Voir Élise Rida Musomandera, *Le livre d'Élise*, Les belles lettres, 2014, p. 28-29.

⁷ ACNLG, récit C82BO (né en 1981).

restaient parmi nous, nous sommes retournés dans la forêt. On attaquait en groupe et on repliait en groupe c'est ce qui était notre force.⁸

La stratégie décrite ici ne dit rien de l'arme privilégiée par les hommes de Bisesero pour repousser les tueurs. Comme pour préserver un secret jalousement gardé, les survivants commencent par éluder mes questions sur les modalités concrètes de leur protection. Puis ils me parlent des bâtons de différentes factures employés pour défendre les troupeaux et dont ils connaissent intimement le maniement. Ils l'ont appris depuis l'enfance où ils s'exerçaient au jeu *kunyanbanwa*, propre aux jeunes bergers. Projetant l'anatomie animale sur le corps humain, ils savent où frapper pour tuer sur le coup : à la veine jugulaire ou à l'aorte.

Q : Est-ce que c'était une arme que vous maniez très bien ?

Festo H. : Oui c'est ce qui nous semblait facile, normalement on avait peur de la machette, mais frapper au bâton c'était facile [rires].

Damascène N. : C'est pas facile à raconter mais c'est vrai qu'on ne voulait pas voir le sang, le bâton tu meurs directement et il n'y a pas de sang, le sang coule vers l'intérieur.

Q : Tu meurs sur le champ ?

Damascène N. : Oh vite, à la seconde.

Q : Et il fallait taper où ?

Festo H. : Les côtes il faut viser le cœur. Le bâton c'est une arme extraordinaire, on va te montrer... ou bien tu peux viser les épaules.

Q : Pourquoi les épaules ?

Festo H. : C'est là où passe la veine pour le cœur. Ils avaient fait beaucoup d'exercice physique, le sang affluait.⁹

Lorsqu'Annette s'est rendue à Bisesero, elle a rencontré Damascène et Festo. Ils acceptèrent une démonstration du jeu *kunyanbanwa*, à la condition toutefois qu'un « blanc » se mesure à leur adresse : Stéphane Audoin-Rouzeau s'est essayé au combat, sans prendre le dessus sur son adversaire. Mais du mystère des gestes accomplis pendant le génocide, ils ne dirent rien au groupe ce jour-là. Ils s'y refusèrent avec une pudeur méfiante. Le génocide des Tutsi a rendu ces pasteurs orphelins de leurs troupeaux. Les bergers amputés de leurs vaches conservent pourtant vivant l'héritage légué par leurs animaux et la culture qui y leur est attachée : les poèmes pastoraux – *amazina y'inika* – concluent inmanquablement la rencontre avec les rescapés de Bisesero.

Le souvenir de la vache nourricière a pu se réincarner dans un nouvel animal quand le gouvernement ou les associations ont procédé à des dons en faveur des rescapés les plus

⁸ Entretien avec Festo H. et Damascène N. à Bisesero le 9 juin 2010.

⁹ *Ibid.*

vulnérables sur le plan économique. C'est cette première vache, se tenant dans une modeste étable de bois tout près de la maison croulante de Joséphine, que je vis lorsque je fis sa connaissance. Deux ans plus tard, l'étable était vide : la vache était morte des suites des blessures infligées à la machette par des voisins hostiles.¹⁰ Du destin tragique de l'animal je reçus un autre écho alors même que j'apprenais le départ de Joséphine de sa colline pour Kigali : en avril 2017 s'ouvrait sur mon téléphone la photo d'une vache à l'encolure profondément entaillée. À deux pas de chez moi dans le quartier de Kicukiro une femme rescapée venait de se voir ainsi attaquée peu de temps avant la commémoration du génocide.

Refaire famille après la destruction des siens

(Séquence 2, mai 2016)

Le Rwanda a fait d'Annette Becker la grand-mère de quatre jeunes femmes, quatre sœurs issues d'un couple de rescapés du génocide perpétré à l'encontre des Tutsi en 1994. Grand-mère choisie, conviée à prendre place dans la filiation réarrangée d'une famille anéantie. L'événement est survenu discrètement, en marge d'une cérémonie privée organisée le 3 mai 2016 dans l'ouest du pays, sur la colline de Mushubati où nous nous trouvions en présence de ces jeunes femmes, et à l'invitation de leur mère.¹¹ Notre petite assemblée accompagnait le « retour à la vie »¹² de la maison familiale saccagée. En ces lieux et en « ce temps-là »,¹³ la grand-mère des filles avait été brulée vive.

Reprendre place à Mushubati était bien sûr affaire de maçonnerie, de peinture, de circuits électriques, une histoire de reconstruction en dur, avec pose de toiture pour redresser

¹⁰ Stéphane Audoin-Rouzeau a fait le récit du sort tragique des vaches de Joséphine dans *Une initiation. Rwanda (1994-2016)*, Seuil, 2017, p. 81-83.

¹¹ Ce « nous » désigne un groupe composé de six chercheurs : Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, Hélène Dumas, Anouche Kunth, Annaïg Lefeuvre et Henry Rouso. Ce groupe s'est rendu au Rwanda en mai 2016, pour participer à la cérémonie d'inauguration de la maison familiale d'Émilienne Mukansoro dans le village de Mushubati, maison relevée de ses ruines vingt-deux ans après le génocide. Par cette invitation, les uns et les autres honoraient la parole qu'ils s'étaient donnée deux ans auparavant, en avril 2014, dans un contexte expliqué par S. Audoin-Rouzeau dans *Une initiation..., op. cit.*, p. 127-146.

¹² Le nom qu'Émilienne Mukansoro a donné à la cérémonie (en kinyarwanda « Gusubiza ubuzima ku gicumbi ») peut se traduire en français par « redonner vie à l'enceinte familiale ». Transcription intégrale du faire-part dans S. Audoin-Rouzeau, *Une initiation..., op. cit.*, p. 147-148.

¹³ Traduction du kinyarwanda « icyo gihe », expression dont Hélène Dumas a analysé la fonction narrative dans les témoignages des rescapés (en particulier des rescapés auditionnés lors des procès gacaca). « Ce temps-là », explique-t-elle, marque un point de bascule, un « passage dans la *réalité* du génocide » perceptible dans la tessiture même des voix et les troubles sensoriels qui s'emparent des témoins au moment même où ils remémorent publiquement leur expérience de survie. Voir Hélène Dumas, *Juger le génocide sur les collines : une étude des procès gacaca au Rwanda (2006-2012)*, thèse de doctorat, EHESS, 2013, p. 208.

la tête et s'acquitter d'une promesse.¹⁴ Le retour des survivants ne va pas de soi après un génocide, ni pour les intéressés, esseulés et dépourvus de moyens financiers,¹⁵ ni pour leurs voisins qui, s'étant commis à divers degrés dans le crime, ne s'attendent pas à les voir revenir. À deux reprises les murs de Mushubati ont été relevés après 1994, pour être détruits autant de fois par les hommes de main du conseiller de secteur, opposé à ce projet de réappropriation.¹⁶ Puis entre 2014 et 2016, les murs furent relevés pour la troisième fois. La vie revenait dans l'enceinte familiale, mais elle demeurait fragile, suspendue aux regards du voisinage.¹⁷

Pour reprendre place en ces murs, il a fallu mêler le souvenir des morts à l'épais mortier, travailler la matière grise¹⁸ du deuil jusqu'à réussir la prise et disposer enfin d'un liant, propre à unir les réalités du présent aux êtres disparus. Les quatre filles de la maison savent la part de bricolage que comporte une telle entreprise. Leur désir d'adopter une grand-mère participe de ces ingéniosités salutaires, déployées ici pour calfeutrer les béances d'un lignage troué.¹⁹ En écoutant Annette nous raconter comment l'Histoire venait subitement de la requérir, j'ai reconnu sur la colline de Mushubati cette expérience de réinvention des liens familiaux que mes travaux s'efforcent d'interroger depuis une autre dévastation : celle qui s'est produite dans l'Empire ottoman en 1915-1916 à l'encontre des Arméniens.

Le désir d'étudier le génocide des Arméniens depuis ces réarrangements familiaux m'est venu d'un effet de surprise, puis de sa répétition lorsque, parcourant des liasses d'archives administratives,²⁰ d'infimes commentaires ont régulièrement attiré mon attention sur des alliances interpersonnelles liées à des pratiques de survivance. Ces annotations, griffonnées dans les marges d'un document d'état-civil ou portées à la rubrique

¹⁴ Au sujet de la promesse faite en avril 2014 devant les ruines de la maison des Mukansoro, voir note 11, *supra*.

¹⁵ En dépit de l'existence du Fonds d'assistance aux rescapés du génocide (FARG), le statut de victime n'ouvre pas au versement d'indemnités pour la perte des biens matériels.

¹⁶ S. Audoin-Rouzeau, *Une initiation...*, *op. cit.*, p. 138-139

¹⁷ Notre séjour à Mushubati en septembre 2018 nous a confrontés, une fois de plus, à la question des hostilités manifestées à l'encontre des rescapés revenus sur leur colline. Émilienne nous a ainsi fait part d'une menace qu'un enfant de 9 ans lui a récemment adressée, alors qu'elle se trouvait dans son jardin. La teneur en était qu'Émilienne et sa famille n'avaient rien à faire en ces lieux et que tôt ou tard, *ils* reviendraient détruire sa maison. Une évocation des relations complexes entre rescapés et habitants des collines est évoquée par Annick Kayitesi-Jozan, *Même Dieu ne veut pas s'en mêler*, Seuil, 2017, p. 132 sq. Mes remerciements à Florent Piton de m'avoir signalé ce texte.

¹⁸ Le gris est la couleur du deuil au Rwanda.

¹⁹ L'acte des filles répond en outre à une conception élargie de la famille, qui prévaut plus généralement au Rwanda et mériterait un examen anthropologique approfondi ; tel n'est pas la préoccupation de cet article.

²⁰ Il s'agit, en l'espèce, des archives des offices de réfugiés arméniens, en activité de 1928 à 1952. Ce fonds, conservé depuis 1952 à l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), Fontenay-sous-Bois, sous la cote OA, se compose de quinze boîtes comprenant au total 10 256 documents, essentiellement des certificats tenant lieu d'état-civil pour les réfugiés apatrides. Fonds numérisé, consultable via un « portail » dédié, voir <https://archives.ofpra.gouv.fr/users/login> (dernier accès 30 septembre 2019).

« observations », signalaient les recompositions rendues nécessaires par la mort des siens dans la mort de masse ; elles esquissaient des configurations de deuil, dans lesquelles des individus s'étaient rapprochés, unis, adoptés et avaient migré ensemble vers la France.

Mannig M., née dans l'extrême-ouest de l'Asie mineure en juin 1915, tandis que commençaient les déportations en masse de la population civile arménienne, est âgée de 24 ans en 1939. À cette date, son certificat d'identité établit qu'elle réside à Marseille, dotée du statut de réfugié. Le document mentionne également les noms et prénoms de ses père et mère, ce qui ne va pas de soi quand, séparés trop jeunes de leurs parents durant le génocide, les enfants devenus orphelins ne se souviennent plus de rien. Les archives ont gardé trace de cette perte fondamentale, exprimée *a minima* par des points de suspension en face des mentions « nom du père » et/ou « nom de la mère ». ²¹ Il arrive tout de même, et fort heureusement pour l'historien, que les problèmes d'identification causés par une telle déchirure soient davantage explicités, au-delà du signe typographique. De ce point de vue, une source constitue un matériau de grande valeur : il s'agit des registres d'admission de la maison d'accueil que dirigeait à Alep la Danoise Karen Jeppe, chargée par la Société des Nations de porter secours aux rescapés arméniens ; essentiellement des femmes et des enfants, retrouvés, repris ou rachetés aux musulmans qui les détenaient, quand ils ne s'étaient pas enfuis par leurs propres moyens.

À son arrivée dans l'établissement aleppin, chaque individu faisait l'objet d'une fiche de renseignements, synthétisant les données personnelles et biographiques qu'il parvenait à se remémorer. Or il n'est pas rare que l'emplacement dévolu à l'identité des parents soit laissé vide, avant que ne soit sommairement rappelée la raison d'un tel manque : « during the exile he was so small that he does not know anything of the past » ; ²² ce constat concerne un certain Hovhannès, incapable de remonter le fil des souvenirs au-delà des années vécues chez les Bédouins, où l'avaient mené les aléas de la déportation. Même déliaison pour le jeune Mousa, âgé de 13 ans lorsqu'il fut retrouvé en 1926 dans un campement tribal de Mésopotamie. Sur sa fiche, son histoire tient en moins de dix lignes : un Bédouin, mu d'un sentiment de pitié pour l'enfant de 24 mois qu'il était alors en 1915, l'avait ramassé sur la route de Meskene où convergeaient nombre de déportés. ²³

²¹ Pour une analyse de la valeur heuristique des pointillés dans les papiers des réfugiés / rescapés arméniens, voir Anouche Kunth, « Archive administrative et vies infimes : des intensités de papier » in Corinne Alexandre-Garner et Alexandra Galitzine-Loumpet (dir.), *Objets de l'exil* (titre provisoire), Presses Universitaires de Paris Ouest Nanterre, à paraître en 2020.

²² Archives de la Société des Nations (ASDN), C1603, I, n° 1 173.

²³ ASDN, C1602, V, n° 1 037.

La lecture des registres nous apprend encore que Karen Jeppe et son équipe prenaient la liberté d'attribuer un nouveau prénom aux orphelins, quand leur prénom de naissance s'était effacé de leur mémoire pour avoir été islamisé durant le génocide. Ainsi, en 1927, un « Mustafa » de 15 ans devient « Archag », selon la tradition arménienne.²⁴ Plus radical encore, le cas de deux garçons arrivés ensemble en 1926 sans même pouvoir décliner, pour se présenter, de prénom musulman : pendant une dizaine d'années, leur maître s'est adressé à eux en les appelant seulement « Arméniens » ou « giavours » [infidèles].²⁵ Ils n'en savent pas davantage sur eux-mêmes, et reçoivent chacun de Karen Jeppe un prénom. Dans la maison d'Alep comme sur la colline de Mushubati, la reconstruction des appartenances admet une triste variété de bricolages, touchant chaque fois à l'identité profonde de la personne.

Revenons au cas de Mannig M. En les nommant, l'état-civil de la jeune femme donne à ses parents l'effet d'une présence qui, cependant, se brise quelques lignes plus loin, sur ces mots jetés au bas du certificat : « CN. 11323 de M. Seringulian dont elle est l'enfant adoptive. » Ceci, comme en aparté. Cette mention manuscrite, en effet, ne revêt aucun caractère officiel, puisqu'elle figure seulement sur le doublon du certificat, le brouillon pour ainsi dire.²⁶ Il n'en faut pas plus pour troubler les régularités apparentes de l'ordre familial. Or nous n'aurions rien su des fractures survenues dans la vie de Mannig, qui a manifestement perdu ses parents dans son plus jeune âge, à la seule lecture de son état-civil. Rien, sans cet ultime ajout que l'agent en charge de l'identification des réfugiés arméniens a jugé utile d'apporter, pour faciliter son propre repérage au sein de la communauté de Marseille.

Si l'adoption n'est pas autrement formalisée dans un certificat destiné à l'administration française, alors que la nouvelle législation nationale aurait pu le permettre,²⁷ la question se pose de savoir ce qu'elle recouvrait alors, au sein des familles arméniennes. L'impression qui domine, à ce stade de mes recherches,²⁸ est celle d'un empirisme adoptif, fait de gestes de sauvetage, de compassion, de loyauté envers ses proches ou des membres de la communauté

²⁴ ASDN, C1603, II, n° 1 315.

²⁵ ASDN, C1603, I, n° 1 103 et 1 104.

²⁶ En effet, le fonds conservé à l'OFPPRA contient principalement les doublons, sur papier-pelure, des certificats remis aux réfugiés à des fins administratives. L'analyse se fonde donc sur ces doublons et les particularités scripturaires qu'ils contiennent. La présence fortuite de certificats originaux permet de constater les différences entre ces derniers et les doublons, plus riches de micro-commentaires.

²⁷ De nouvelles lois françaises sur l'adoption furent promulguées à l'issue de la première guerre mondiale, en 1923 puis en 1939, autorisant l'adoption par un couple d'un enfant pour former ensemble une famille (et non plus seulement pour désigner l'héritier d'un couple sans descendance). Sur la procédure de « légitimation adoptive » alors mise en œuvre, et sa mention dans l'acte de naissance de l'enfant adopté, voir Agnès Fine, « Regard anthropologique et historique sur l'adoption. Des sociétés lointaines aux formes contemporaines », *Informations sociales*, 2008 / 2, n° 146, p. 8-19.

²⁸ Ces nouvelles recherches demeurent à un stade liminaire. Les fonds des églises arméniennes, en particulier, n'ont pas encore été examinés ; ils pourraient révéler d'intéressants éléments sur des formes de régularisation, par l'instance religieuse, des pratiques adoptives – ceci dit à titre d'hypothèse.

villageoise.²⁹ La littérature de témoignage a consigné ces pratiques, qui s'enracinent dans « ce temps-là » des déportations, et interrogent également l'épaisseur temporelle de l'après-génocide, que les liens se pérennisent ou qu'ils se reconfigurent.

Ces gens que la survie a conduits à partager un toit, à repousser ensemble la solitude où les laissait la disparition de leurs proches, étaient le plus souvent apparentés. Il est significatif qu'une institution de secours comme la maison d'accueil de Karen Jeppe se soit affairée à remettre en lien toute personne retrouvée avec un membre de sa famille, fût-il à l'autre bout du monde. Ce patient travail de repérage fut parfois mené en vain. Assez rapidement cependant, quelques balises sur une cartographie familiale disloquée par les événements récents parvenaient à être posées : « un frère en Grèce », « parents [i.e. relatives] à Beyrouth », « sœur à Alep », « grand-mère à Alexandrette ». En outre, la présence d'un père ou d'un oncle aux États-Unis atteste de migrations antérieures au déclenchement de la première guerre mondiale, mais provoquées, déjà, par les violences commises à grande échelle contre la population arménienne de l'Empire ottoman. Des massacres ont en effet ensanglanté les provinces orientales à la fin du XIX^e siècle, causant la mort d'environ 300 000 civils arméniens et provoquant des départs massifs, vers la Russie voisine en premier lieu ; les plus aventureux se sont embarqués pour l'Amérique, dont les frontières étaient encore ouvertes à l'immigration. La guerre terminée, certains d'entre eux arpentent le Proche-Orient en quête d'informations sur le sort de leurs proches, de visages familiers ; à distance, des avis de recherche sont adressés, des dollars envoyés, des démarches entreprises pour faire venir un orphelin malgré les restrictions imposées par la nouvelle législation américaine sur l'entrée des étrangers dans le pays.

La parentèle fournit donc le cadre des recompositions, voulu par les individus eux-mêmes ou par les institutions chargées d'accompagner le retour à la paix dans l'ancien empire en veillant aux enjeux démographiques. Ces réunifications familiales, quand elles adviennent, ne vont pas toujours sans causer de nouvelles déchirures. Les registres de la maison d'Alep laissent entendre que la restitution des personnes détenues à (ce qu'il reste de) leur famille, si elle fut vécue comme une libération, a pu aussi signifier un arrachement, en particulier pour des enfants subitement placés auprès d'ascendants dont ils n'avaient aucun souvenir ; des ascendants eux-mêmes victimes du génocide, déplacés, rescapés, réfugiés, et parfois trop démunis pour avoir charge d'âmes. Leur situation matérielle pouvait ainsi les conduire à

²⁹ Voir Vahé Tachjian, « Femmes et orphelins à l'origine de la reconstruction d'une nation. L'œuvre et ses paradoxes », in Raymond Kévorkian, Lévon Nordiguian et Vahé Tachjian (dir.), *Les Arméniens 1917-1939. La quête d'un refuge*, Paris, Réunion des musées nationaux, 2007, p. 57-81.

placer l'enfant que l'on venait de leur remettre. De tels choix n'ont pas épargné les mères, quand celles-ci ne se sentaient plus – du moins provisoirement – les capacités morales et physiques d'accomplir leur rôle maternel.³⁰ Enfin, les registres font état de départs brusques, sinon de fugues impliquant de jeunes garçons hostiles à leur nouvel environnement – celui de la maison d'accueil, celui de la ville –, hostiles encore à l'insertion prescrite dans une communauté arménienne supposée leur. Aussi faisaient-ils le chemin inverse, jusqu'au foyer musulman d'où ils venaient.³¹ À leur manière, ces séparations réitérées disent l'intensité de la cassure infligée à la cellule familiale, dont elles prolongent la fin.

L'adoption d'Annette Becker par ses petites-filles nous invite à considérer plus avant les formes d'alliances qui découlent d'affinités électives. Les registres consultés ne cessent de le constater : on ne peut forcer la réalité quand celle-ci s'obstine à ne pas ramener de parents. « Seuls au monde », de jeunes adultes s'installent « avec des amis »,³² ou encore « des gens de même origine [villageoise] »,³³ en attendant de fonder un foyer, avec un(e) autre rescapé(e) dans la plupart des cas. Pris à l'expérience arménienne, ces menus faits d'archives n'en font pas moins songer aux « ménages d'enfants sans parents »³⁴ qui se sont formés au Rwanda après le génocide des Tutsi. Chez les Arméniens, ils entrent en résonance avec les récits véhiculés par la mémoire orale, mettant en scène les curieux assemblages qui s'étaient formés sur les ruines des familles. Je tiens l'un de ces récits de ma grand-mère arménienne.

Voici que dans un modeste hôtel du quartier de Belsunce, à Marseille, rue Francis de Pressensé, un groupe de célibataires embauchés comme journaliers au port de la Joliette partagent un dortoir (une grande chambre ?). Or dans l'esprit de ma grand-mère, qui avait vécu en ces lieux enfant, ces jeunes hommes formaient davantage qu'une chambrée, sans quoi elle n'aurait pas même songé à en parler. Orphelins, ils composaient à ses yeux un genre de famille. Une fratrie à géométrie variable, qui s'ouvrait volontiers à elle, ma grand-mère alors fillette – gamine dépourvue de père (assassiné au Mexique) et bientôt de mère (emportée par la tuberculose à Marseille). Elle trouvait des marques d'affection auprès de ces gars, enclins à rapporter des docks ce qui s'écoulait des sacs – quelques poignées d'amandes.

J'ai reçu de ma grand-mère ce fragment d'histoire sans songer qu'il me serait donné un jour d'en sonder les réalités humaines, d'en déplier les strates d'origami enfantin pour voir

³⁰ Les registres de l'établissement d'accueil dirigé par Karen Jeppe signalent de tels placements (voir par exemple ASDN, C1602, IV, n° 972, 973 et 974), dont on peut aussi se faire une idée en recoupant des archives administratives liées à des affaires ultérieures de réunion de famille dans les années 1920 et 1930.

³¹ Voir par exemple ASDN, C1602, V, n° 1 088.

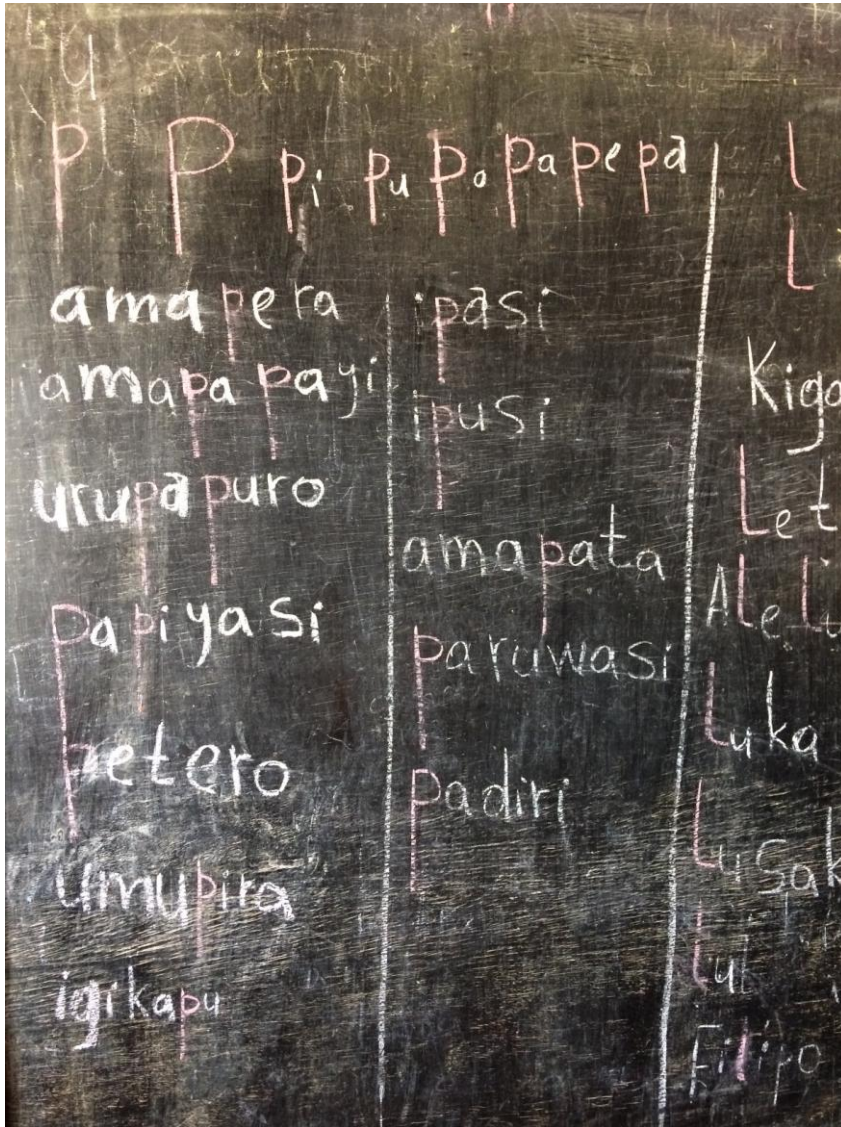
³² ASDN, C1603, IV, n° 1 707.

³³ ASDN, C1603, IV, n° 1 766.

³⁴ Claudine Uwera Kanyamanza et Jean-Luc Brackelaire, « Ménages d'enfants sans parents au Rwanda », *Cahiers de psychologie clinique*, 2001 / 2, n° 37, p. 9-46.

apparaître les grandes lignes d'un projet de recherche, destiné à observer l'événement-génocide depuis les devenirs individuels et familiaux. Sur les photos de la cérémonie du 3 mai, à Mushubati, Émilienne est entourée de « ses enfants ». Parmi eux, une dizaine de fils, qu'elle n'a pas mis au monde. Ils ont fait le déplacement sur la colline pour accueillir avec elle le « retour à la vie » dans la maison familiale. Les rescapés, me disais-je en leur compagnie, avancent désormais en équilibre sur la trame des liens nouveaux qu'ils ont jetés par-dessus l'abîme des liens détruits. Il nous faut prendre le temps de décrire ces configurations, pour tenter d'identifier à travers leurs vertigineuses discontinuités les derniers points d'adhérence entre présent et passé.

La demande que les quatre sœurs ont portée à Annette relève de ces forces contraires. Dans la pleine conscience de ce qui est irrévocablement perdu, leur désir de prendre une professeur des universités comme grand-mère permet aux filles de raviver le passé de la famille, en lui restant fidèle. Elles offrent ainsi à leur grand-père, instituteur assassiné en 1994, une épouse posthume, puissante dans le domaine du savoir. La mémoire du grand-père fut relevée au cours de cet échange de vœux, prononcé dans un moment qui n'appartient qu'à elles, juste devant l'école primaire de Mushubati.



Dans la classe où enseignait le père d'Émilienne Mukansoro, école primaire de Mushubati. © Anouche Kunth, Rwanda, septembre 2018.

*Hélène Dumas
Institut d'histoire du temps présent (CNRS)
et Anouche Kunth
Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (CNRS)*