



ÉDITIONS ESPACE DE LIBERTÉS

LA PENSÉE ET LES HOMMES

RWANDA. RÉCIT DU GÉNOCIDE, TRAVERSÉE DE LA MÉMOIRE



Souvenir du mal et réconciliation sociale

William O'NEILL

Professeur d'Éthique sociale à Jesuit School of Theology

Traduit de l'anglais par Mathieu NDOMBA

Lorsque les souffrances deviennent insupportables,
les cris ne sont plus entendus. Les cris, aussi, tombent
comme la pluie en été.

Bertolt BRECHT

Les tueries ont commencé le soir du mercredi de Pâques, le 6 avril 1994, et ont continué pendant trois mois¹. À la fin, plus de huit cent mille *Tutsis*, ainsi que des *Hutus* opposant au génocide, ont été massacrés. Entre la seconde semaine d'avril et la troisième semaine de mai, le taux journalier estimé de la tuerie était d'au moins cinq fois supérieur à celui des camps de la mort nazis. Trois quarts de la population *Tutsi* ont été victimes du génocide ; les personnes âgées, les enfants, les infirmes, tous, sans refuge, ont été tués. Les églises qui, au début ont servi de sanctuaires, ont été attaquées en premier². Dans les environs de ces édifices religieux, « plus de citoyens rwandais sont morts... que partout ailleurs »³.

L'horreur s'est produite sans relâche, mais n'est pas inexplicable, car la tuerie est due moins à une hostilité atavique qu'à une mythologie raciste, entretenue pendant la période coloniale et encouragée par la *Realpolitik* belge et puis française⁴.

¹ Une version antérieure de cet article a été publiée par *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 22, 2002, pp. 183-199.

² Cf. Gérard PRUNIER, *The Rwanda Crisis : A History of a Genocide*, Columbia University Press, New York, 1995, pp. 237-238 ; Africa Rights, *Rwanda : Death, Despair and Defiance*, rev. ed. Africa Rights, London, 1995 ; Human Rights Watch, *Leave None to Tell the Story, Human Rights Watch*, New York, 1999, pp. 1-30 ; Philip GOURVITCH, *We Didn't Inform You that Tomorrow We'll Be Killed with Our Families : Stories from Rwanda*, Farrar Straus and Giroux, New York, 1998 ; Samantha, POWER, *A Problem from Hell : America and the Age of Genocide*, Basic Books, New York, 2002.

³ Africa Rights, *Rwanda : Death, Despair and Defiance*, p. 865.

⁴ Alain Destexhe observe que « les divisions politiques archaïques avaient été progressivement transformées en idéologies raciales et ont répété les irruptions de violence provenant de l'héritage colonial absorbé par l'élite locale qui l'avait introduit dans l'arène politique. La génération actuelle a internalisé le modèle ethnologique colonial. » (*Rwanda and Genocide in the Twentieth Century*, trad. Alison MARSCHNER, New York University Press,

Bien que favorisant les intérêts de l'élite, le mythe totalisant de la suprématie *Hutu* a dépouillé l'imaginaire du statut moral de « l'autre » au point de rendre banals les massacres perpétrés par la milice (*Interhamwe*). Dans une inversion perverse du dicton d'Emmanuel Levinas, le voisin a refusé de voir le visage de son voisin sur lequel il est inscrit le commandement : « Tu ne tueras point »⁵.

Il en va de même pour les membres du Conseil de sécurité qui ont refusé de reconnaître les tueries rwandaises comme génocide, de peur d'encourir les obligations légales en vertu de la convention sur le génocide dont ils sont signataires⁶. À la demande des États-Unis, les troupes des Nations unies au Rwanda se sont sommairement retirées⁷. « Le monde occidental a eu l'air de n'être concerné que par le sort de ses propres ressortissants »⁸. Selon le président du Rwanda, Paul Kagame, « toutes ces puissantes nations ont considéré un million de vies comme sans valeur, comme une simple statistique dont on peut se passer »⁹.

La leur, après tout, est une litanie familière, les cris qui « tombent comme la pluie en été »¹⁰. Ils parlent de souffrances insupportables ; comme l'a dit

New York, 1995, p. 47. Cf. Mahmood MAHMOOD, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. 34-39, 41-102 ; United Nations Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR), « The Prosecutor versus Jean Paul Akayesu », Case No. ICTR-96-4-T ; « Historical Context of the Events in Rwanda in 1994 », p. 22-27 de 133.

⁵ Cf. Emmanuel LEVINAS, *Le Sujet et l'Infini*, trad. Richard A. COHEN, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, p. 89. « Le premier mot du visage est le "Tu ne tueras point." C'est un ordre. Il y a un commandement dans l'apparence du visage... »

⁶ En septembre 1998, le général Roméo Dallaire, ancien commandant des forces de l'ONU déployées au Rwanda a confessé : « Je n'ai même pas commencé mon vrai deuil de l'apathie et de l'indifférence absolues de la communauté internationale, et en particulier du monde occidental, au sort des Rwandais. Parce que, fondamentalement, pour être franc et comme un soldat, qui diable s'est soucié du Rwanda ? Je veux dire, soyons réels. Essentiellement, combien de gens se souviennent encore du génocide au Rwanda ?... Que fait-on réellement pour résoudre le problème rwandais ? Qui est encore en deuil pour le Rwanda et le vit vraiment et vit avec les conséquences ? » Cité par Philip GOUREVITCH, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda*, Farrar Straus and Giroux, New York, 1998, pp. 168-69.

⁷ Comme le conclut PRINIER : « l'impact symbolique du retrait de l'ONU était... désastreux. Le message envoyé aux assassins était que la communauté internationale ne s'en occupait pas et qu'ils pouvaient continuer leur entreprise meurtrière sans crainte d'intervention ou de désapprobation ». (*The Rwanda Crisis*, pp. 275-76).

⁸ Alain DESTEXHE, *Rwanda and Genocide*, p. 48. « En très peu de jours, les troupes françaises et belges avaient évacué du Rwanda presque toutes les personnes blanches... À de très rares exceptions près, les agences de l'ONU, les ambassades et les organisations non gouvernementales n'ont pas évacué leur personnel local ».

⁹ Paul KAGAME cité par Emily WAX et Nancy TREJOS, « Ten Years Later, Rwanda Mourns », dans *Washington Post* (8 avril, 2004), A1, 22. Au lendemain de la débâcle en Somalie et juste avant la crise rwandaise, le président Clinton a signé une nouvelle instruction présidentielle. Conformément à ses dispositions, les États Unis avait bloqué l'adoption de toute réponse ferme de l'ONU, au point que Destexhe observe qu'« il n'y avait pas de risque d'un véritable engagement américain ». Il était interdit aux soldats de l'ONU de recourir à la force dans la tentative de limiter les massacres (Destexhe, *Rwanda and Genocide*, p. 50).

¹⁰ Bertolt BRECHT, « When evil doing comes like falling rain » trad. John WILLETT, dans *Bertolt Brecht Poems 1913-1956*, New York, Methuen, 1976, p. 247. Cf. Keane, Fergal, *Season of Blood: A Rwandan Journey*, Penguin Books, London, 1995.

Tchekhov, des « Shoah », « génocides », entendons pas épargnés. n'est jamais dor tragédie morale dépendra de no été transgressé. sociale ou de m

Je vais dér des aspects qui réconciliation se d'interprétation termes explique question. Par ex et la réconciliation titulaire du Prix quand le coup de remords »¹³. les implications comparant la si partie (2) est ce réconciliation se sens religieux de

1. Le discours

Hannah Arendt « sans indolence »¹⁵. Des

¹¹ Anton CHEKHOV, *Chekhov*, Bantam Books, New York, 1995, p. 10. « Le visage de Sakhaline. »

¹² Mgr Desmond Tutu, *My Journey to the Heart of Africa*, Random House, New York, 1996, p. 10. « Le visage de Mandela (le 10 mai 1996) »

¹³ Soyinka, Wole, *Myself and Others*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 31.

¹⁴ Cf. Mahmood MAHMOOD, *When Victims Become Killers*, Princeton University Press, Princeton, Nov.-Dec. 1996). Le rôle de la complicité de la communauté internationale

¹⁵ Hannah ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1996, p. 10.

Tchekhov, des souffrances « que seuls les êtres humains peuvent endurer¹¹. » « Shoah », « génocide », « apartheid », « nettoyage ethnique » : l'indicible est dit, mais, entendons-nous ? Un demi-siècle de déclarations solennelles ne nous a pas épargnés de dire de nouveau « plus jamais ça ». Et pourtant, la tragédie n'est jamais donnée tout court. Que nous voyons leurs souffrances comme une tragédie morale ou comme un échec sans importance de la politique mondiale dépendra de notre évocation de ce qui s'est passé, de notre expression de ce qui a été transgressé. C'est alors seulement que nous pourrions parler de réconciliation sociale ou de mesures adéquates de rétribution et de réparation.

Je vais démontrer qu'imaginer, se souvenir et corriger le mal constituent des aspects qui comprennent des éléments distincts, mais indissociables, de la réconciliation sociale. Chacun de ces aspects appartient à des ordres différents d'interprétation. En effet, nos différences en ce qui concerne la « forme » de ces termes expliquent, en partie, pourquoi la réconciliation sociale reste une épineuse question. Par exemple, Desmond Tutu qui plaide pour « la confession, le pardon et la réconciliation sociale des nations »¹² rencontre les objections de son collègue titulaire du Prix Nobel, Wole Soyinka, qui affirme que la justice est « mal servie quand le coupable est exonéré sans la preuve des mesures d'atténuation – ou de remords »¹³. Dans la première partie (1), nous allons brièvement analyser les implications légales, politiques et juridiques de la réconciliation sociale en comparant la situation du Rwanda à celle de l'Afrique du Sud.¹⁴ La deuxième partie (2) est consacrée aux questions spécifiquement *éthiques* posées par cette réconciliation sociale. Dans la dernière partie (3), nous considérons le surplus du sens religieux dans le traitement de la réconciliation, du remords et du pardon.

1. Le discours politico-juridique de la réconciliation sociale

Hannah Arendt a fait remarquer que « décrire les camps de concentration *comme ira* [sans indignation] ne serait pas manquer d'être "objectif", mais plutôt les tolérer »¹⁵. Des sentiments similaires sont exprimés par le groupe international

¹¹ Anton CHEKHOV cité par Tobias WOLFE, « Introduction » to *A Doctor's Visit: Short Stories by Anton Chekhov*, Bantam Books, Toronto, 1988, p. x. Chekhov Fa dit des détenus de la colonie pénitentiaire de Sibérie de l'île de Sakhaline.

¹² Mgr Desmond Tutu, commentant le génocide rwandais, est cité dans *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report* The Commission, Cape Town, 1998, vol. 5, chap. 9, par. 4. La prise de fonction de Nelson Mandela (le 10 mai 1994) a eu lieu pendant le génocide rwandais.

¹³ Soyinka, WOLE, *The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 11.

¹⁴ Cf. Mahmood MAMDANI, « Reconciliation without Justice », dans *South African Review of Books*, 46 (Nov.-Dec. 1996). Le champ d'application de ce texte ne nous permet pas d'aborder la question cruciale de la complicité de la communauté internationale dans la perpétuation de l'apartheid et du génocide rwandais.

¹⁵ Hannah ARENDT, « A Reply », dans *The Review of Politics*, 15, (Jan. 1953), p. 79.

mandaté par l'Organisation de l'Unité africaine (OUA) pour enquêter sur le génocide rwandais :

« Nos expériences au Rwanda – les témoins que nous avons écoutés et le mémorial que nous avons visité – nous ont souvent laissés émotionnellement épuisés... La nature de ces événements exige une réponse humaine, intensément personnelle... Les lecteurs ont le droit de s'attendre à ce que nous soyons objectifs et que nous puissions baser nos observations et nos conclusions uniquement sur les faits et c'est ce que nous nous sommes rigoureusement efforcés de faire. Mais ils ne doivent pas s'attendre à ce que nous soyons impartiaux.¹⁶ »

À la suite de la Shoah, le développement du *corpus juris* de la loi internationale des droits de l'homme offre la rhétorique rudimentaire d'une telle réponse. Nous parlons d'atrocités et de « crimes contre l'humanité », « à partir de là où le langage prend fin¹⁷. » Le terme « génocide », lui-même d'invention moderne, est cette description évaluative qui invoque le droit naturel d'exister des groupes nationaux, raciaux et religieux¹⁸. Un tel droit, bien sûr, reste relativement faible et les possibilités de son exécution laissent souvent à désirer, comme l'atteste amplement la tragédie qui se déroule en République démocratique du Congo ou au Soudan. Et pourtant, la rhétorique des droits demeure une *lingua franca* qui donne la voix à ce qu'Adolfo Pérez Esquivel décrit comme notre « conscience internationalisée » dans le témoignage des victimes¹⁹.

Ainsi, les commissions de vérité, les tribunaux des crimes de guerre et le témoignage des ONG autochtones et internationales offrent un récit documentant l'abus des droits – la rupture, l'exil et l'anomie sociale – sans lequel parler de réconciliation resterait une section superflue. La Commission de la Vérité de l'Afrique du Sud, par exemple, était chargée par « la loi de 1995 sur la Promotion de l'Unité et de la Réconciliation nationales » de promouvoir « l'unité et la réconciliation en enquêtant et en révélant toutes les violations flagrantes des droits de l'homme commises dans le passé ». Des considérations pragmatiques, bien sûr, ont rendu possible le mandat d'une justice transitionnelle limitant la critique juridique (ou « quasi juridique ») de l'apartheid aux « violations flagrantes des droits de l'homme », survenues entre le 1^{er} mars 1960 et le 10 mai 1994. Sur les trois comités de la Commission, le premier à commencer les audiences a été, justement, « le comité sur les violations des droits de l'homme », qui était centré

¹⁶ « Introduction » to the International Panel of Eminent Personalities, *Rwanda: The Preventable Genocide* (OUA 2000), par. 7.

¹⁷ Rainer Maria RILKE, « On Music », dans *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, trad. Robert BLY, New York, Harper and Row, 1981, p. 169.

¹⁸ Raphaël LEMKIN a forgé le terme « génocide » dans *Axis Rule in Occupied Europe*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 1944.

¹⁹ Préambule, *Universal Declaration of Human Rights*, UNGA Res. 217A (III), 3(1)UN GAOR Res. 71, U.N. Doc. A/810 (1948).

principale
publique,
ainsi que c
aux vainqu
au pouvoi
des cadres
à témoign
« de la mé
la libératio
L'on
flagrantes
dans la mé
la voie au
M. José Z
vérité n'oi
d'État, tou
par le rég
les mœurs
ultérieure,
histoire ; c

²⁰ Voir l
Legacy of Apar
complet que p
des droits de
section 3(1)(a
²¹ Cf. K
Apartheid's Cr
²² Clark
dans Rotberg,
University Pre
IV, sections 6f
²³ Ainsi,
Commission «
Une société
indélicibles, et
pacifique et le
de croyance »
²⁴ José Z
Truth and
un membre d
l'Amnistie Int
²⁵ Comm
qui est impli
« propre » de l
Justice as Rec
South Africa :

principalement sur les victimes de l'*apartheid*. À travers deux années d'audience publique, le comité a cherché à établir l'identité des victimes et leur sort ultime, ainsi que ceux des responsables de ces atrocités.²⁰ Il n'y a pas eu de justice réservée aux vainqueurs, car en dépit d'une opposition considérable, les membres du parti au pouvoir (Parti national) qui ont souffert de la violation des droits de la part des cadres du Congrès panafricain ou du Congrès national africain ont été invités à témoigner²¹. « Les principes de la Convention de Genève » ont été appliqués « de la même manière aussi bien aux dirigeants de l'État qu'aux mouvements de la libération »²².

L'on pourrait dire que le récit du « caractère dévoilé » des « violations flagrantes des droits de l'homme commises dans le passé » a le visage de Janus, dans la mesure où la *déconstruction* critique du récit suprémaciste de l'*apartheid* ouvre la voie au récit de la *re-construction*²³. Au lendemain du régime de Pinochet au Chili, M. José Zalaquett rappelle que, tandis que les membres de la Commission de la vérité n'ont pas réussi à s'entendre sur une histoire commune du récit du coup d'État, tous s'accordent à dénoncer « les violations des droits humains commises par le régime militaire. »²⁴ Une telle mesure de la *vérité narrative*²⁵ transcendant les mœurs purement locales et ethnocentriques est nécessaire à la réconciliation ultérieure, parce que la société ne peut pas simplement effacer un chapitre de son histoire ; elle ne peut pas nier les faits de son passé, quelle que soit la différence

²⁰ Voir Pumla GOBODO-MADIKIZELA, *A Human Being Died That Night : A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*, Houghton Mifflin, Boston, 2003. La Commission a été chargée d'« établir un tableau aussi complet que possible, y compris les antécédents, circonstances, facteurs et le contexte des violations [flagrantes des droits de l'homme] ainsi que les causes, les motivations et les perspectives des personnes responsables ». Section 3(1)(a), Promotion of National Unity and Reconciliation Act, no. 34, 1995.

²¹ Cf. Kader ASMAL, Louise ASMAL, Ronald Suresh ROBERTS, *Reconciliation through Truth: A Reckoning of Apartheid's Criminal Governance*, David Philip, Cape Town and Johannesburg, 1996, p. 12-27.

²² Charles VILLA-VICENCIO and William VERWOERD, *Constructing a Report : « Writing up the "Truth" »*, dans Rotberg, Robert and Thompson, Dennis, eds. *Truth v. Justice : The Morality of Truth Commissions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000, pp. 279-94, at 287. Cf. *Final Report* (Cape Town 29, Oct. 1998), IV, sections 60-81.

²³ Ainsi, la Loi de 1995 sur la Promotion de l'Unité et la Réconciliation nationales, no. 34, a chargé la Commission « Vérité et Réconciliation » de contribuer à la construction d'« un pont historique entre le passé d'une société profondément divisée caractérisée par les troubles, les conflits, des souffrances et des injustices indicibles, et un avenir fondé sur la reconnaissance des droits de l'homme, la démocratie et la coexistence pacifique et le développement des opportunités pour tous les Sud-Africains, sans distinction de couleur, de race, de croyance ou de sexe ». Voir Villa-Vicencio and Verwoerd, « Constructing a Report », 280.

²⁴ José ZALAUQUETT, « Introduction to the English Edition » of the *Report of the Chilean National Commission of Truth and Reconciliation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, p. xxiv. Zalaquett est un membre de la Commission Internationale des Juristes et est un ancien président du comité exécutif de l'Amnistie Internationale.

²⁵ Comme André du Toit l'observe, « Le sens pertinent de la vérité est d'une vérité narrative plus globale - qui est impliquée dans l'élaboration de l'ensemble des événements et des expériences qui composent l'histoire « propre » de la victime ». « The Moral Foundations of the South African TRC : Truth as Acknowledgment and Justice as Recognition », dans *Truth v. Justice*, 122-40, at 136. Cf. Alex BORAINÉ, « Truth and Reconciliation in South Africa : The Third Way », dans *Truth v. Justice*, 141-57, à la p. 152.

de leur interprétation. Inévitablement, le vide serait comblé soit avec des mensonges, soit avec des versions différentes et confuses du passé. L'unité de la nation dépend d'une identité commune, qui, à son tour, dépend en grande partie d'une mémoire partagée. La vérité apporte également la mesure d'une *catharsis* sociale saine et aide à prévenir la répétition du passé²⁶.

Cette dernière observation met en relief la nécessité de mettre en place des structures sociales équitables qui consacrent les dispositions fondamentales de la loi internationale des droits de l'homme et d'une culture du droit²⁷. Car notre mémoire narrative nous oblige d'utiliser à bon effieient, dans la structure fondamentale de la société, le cri du cœur, « plus jamais ça ! ». En complément du travail de la Commission « Vérité et Réconciliation » de l'Afrique du Sud, un nouveau régime constitutionnel a donc été adopté qui, selon les termes du préambule de la Constitution, vise à guérir les divisions du passé et de mettre en place une société fondée sur des valeurs démocratiques, la justice sociale et les droits de l'homme fondamentaux ; jeter les bases d'une société démocratique et ouverte dans laquelle le gouvernement est fondé sur la volonté du peuple et chaque citoyen est protégé par la loi ; améliorer la qualité de vie de tous les citoyens et libérer le potentiel de chaque personne et construire une Afrique du Sud unie et démocratique capable de prendre la place qui lui revient comme État souverain dans la famille des nations²⁸.

La nouvelle constitution sud-africaine adoptée le 8 mai 1996, après une large consultation populaire (et modifiée ultérieurement par l'Assemblée constitutionnelle et la loi sur l'amendement de la constitution de la République d'Afrique du Sud), intègre l'ensemble le plus complet des droits de l'homme d'un régime constitutionnel moderne. Par ailleurs, un vaste programme d'éducation populaire, par les gouvernements et les organisations non gouvernementales de la société civile, vise à cultiver le respect pour la conformité générale à l'État de droit.

Un tel souvenir efficace repose sur le dévoilement de la vérité des violations systémiques des droits et l'érection des garanties institutionnelles appropriées contre leur récurrence : les visages des « *desaparecidos* » doivent apparaître, la violation de leurs droits doit recevoir des remèdes. En effet, le troisième élément de la réconciliation sociale – une réparation appropriée pour les victimes – suppose à la fois la découverte de la vérité et la restitution (ou l'établissement)

²⁶ José ZMAQUEY, « Balancing Ethical Imperatives and Political Constraints : The Dilemma of New Democracies Confronting Past Human Rights Violations » dans *Hastings Law Journal*, 43, (August 1992), p. 1433.

²⁷ Ces droits entraînent non seulement des libertés civiles et la sécurité de base, mais aussi des réclamations sociales, économiques et culturelles. Voir TUN, *No Future without Forgiveness*, Rider, London, 1999, pp. 221-222.

²⁸ Préambule, Constitution de la République de l'Afrique du Sud 1996 (adoptée le 8 mai 1996 et amendée le 11 octobre 1996 par l'Assemblée Constitutionnelle), loi 108 de 1996.

de l'Éta
amnistie
de victi
« dire fa
le théolo

« À
victimes
réconcil
concent
à rendre
fait que
regarder
d'une «
étranger
ce qui le

Bie:
supervis
a exigé c
droits de
de la vér
récit » q
de l'apa
nationau
« culture
davanta

Enfi
seuleme
demande
interprét
de la jus
infractio
punition
dans des
Commis

²⁹ Aug
Kigali, Rwa

³⁰ Voir
Truth and R

³¹ TUN

³² Prior
Forgiveness, N

de l'État de droit. En parlant de réconciliation sociale, par exemple à travers une amnistie générale, tout en effaçant la victime ou tout en encourageant davantage de victimisation, on devient la proie du sens de l'orgueil que Jérémie a décrié : « dire faussement 'paix, paix' quand il n'y a pas de paix » (Jérémie, 6:14). Comme le théologien rwandais, Augustin Karekezi, SJ l'observe :

« À la lumière de tout ce qui s'est passé, il est clair que les survivants et les victimes de ce génocide expriment l'indignation morale à l'égard des appels à la réconciliation *qui ignorent la question de la justice*. Certains affirment même que se concentrer sur la vérité et justice ne servira qu'à ouvrir les vieilles blessures et à rendre la réconciliation impossible. Une telle position ne tient pas compte du fait que les blessures saigneront pendant des années. Ce n'est pas par le fait de regarder dans l'autre direction que les victimes seront guéries. Ceux qui parlent d'une « amnistie générale » prennent la position privilégiée de la neutralité d'un étranger qui ignore la réalité de ceux qui doivent vivre avec les conséquences de ce qui leur a été fait – par-dessus tout, les veuves et les orphelins »²⁹.

Bien que faisant l'objet des critiques, le processus de l'amnistie conditionnelle supervisé par le Comité d'Amnistie de la Commission « Vérité et Réconciliation » a exigé que les personnes qui demandent l'amnistie confessent leurs violations des droits de l'homme. Un tel aveu public de culpabilité, de concert avec la découverte de la vérité et de l'institution de l'État de droit, dément la génération d'un « contre-récit » qui légitimerait implicitement les évasions et les distorsions systémiques de l'*apartheid*³⁰. Dans un même ordre d'idées, les tribunaux internationaux et nationaux, par exemple, ceux d'Arusha ou de La Haye, servent à interrompre la « culture de l'impunité » qui permet de tuer sans conséquence, ce qui aboutit à davantage de violations.

Enfin, la réparation du mal doit, dans la mesure du possible, honorer non seulement les exigences légitimes de la justice rétributive, mais également les demandes de restitution et de réparation de la part des victimes, telles qu'elles sont interprétées par la Commission « Vérité et Réconciliation » sous les rubriques de la justice réparatrice. L'emprise d'une telle justice, visant « la guérison des infractions, »³¹ est nécessairement limitée. Comme l'écrit Primo Levi, même une punition légale ne peut pas égaler le juste « "prix" pour la douleur »³². Pourtant, dans des limites pratiques, « le Comité des réparations et réhabilitations » de la Commission « Vérité et Réconciliation » s'efforce d'offrir une indemnisation

²⁹ Augustin KAREKEZI, « In Memory of the Victims of the Genocide in Rwanda », présentation faite à Kigali, Rwanda, le 12 avril 1995, p. 5.

³⁰ Voir Charles VILLA-VICENCIO, « Truth and Reconciliation: In Tension and Unity », Occasional Paper, Truth and Reconciliation Commission, Johannesburg, 1998, p. 2.

³¹ TITU, *No Future without Forgiveness*, pp. 51-52.

³² Primo LEVI, The Symposium on Simon Wiesenthal, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, New York, Schocken Books, 1998, p. 191.

limitée aux victimes de l'*apartheid*. Des excuses officielles joueraient un rôle similaire. La théoricienne légale Martha Minow observe que les méthodes pour présenter et accepter des excuses aident à constituer une communauté morale. Les excuses rappellent les normes communautaires à l'auteur du mal parce qu'elles sont une permission de leur violation. En redisant le mal et en cherchant à l'accepter, l'auteur des excuses assume une position de vulnérabilité devant les victimes, mais aussi devant la grande communauté des témoins au sens propre ou figuré.³³

Bien sûr, il y a beaucoup plus de choses à dire sur l'interprétation politico-juridique de la réconciliation sociale. Il est suffisant, pour le moment, d'observer que les apories de la justice légale soulèvent des questions qui sont à la fois de nature éthique et religieuse. Comme nous l'avons souligné ci-dessus, les dirigeants de l'ANC se sont opposés au maintien d'une « équivalence légale entre tous les auteurs des violations » dans la mesure où, comme Tutu l'estime, l'*apartheid* « est un système intrinsèquement mauvais »³⁴. Des questions similaires se sont posées dans le témoignage devant le Comité d'amnistie où les auteurs des violations ont plaidé pour le pardon, alors même que les victimes l'ont offert. Cependant, il n'y avait pas de Comité chargé de *pardonner* ; et le pardon n'a pas tranché la question de savoir si les conditions strictes d'*amnistie* politique pouvaient être obtenues. En revanche, certaines victimes se sont opposées, en accord avec Soyinka, à ce que l'amnistie soit accordée dans le cas où l'aveu de culpabilité n'entraînait ni remords ni repentir. Encore une fois, une telle connaissance divine du cœur ne relève pas du ressort des juges ; et le sens de ces questions éthiques et religieuses ne peut être contredit³⁵.

2. Le discours éthique de la réconciliation sociale

Dans la section précédente, j'ai plaidé en faveur d'une distinction, à première vue, entre trois éléments de la réconciliation sociale dans le contexte de la justice transitionnelle : la découverte et la reconnaissance publique de la vérité des violations des droits de l'homme, la restauration ou l'établissement de l'État de droit et, sous les rubriques de l'État de droit, la correction appropriée ou la réparation pour les victimes. Dans cette section, je souhaiterais montrer la logique interne de cette distinction. Car le discours *éthique* de la réconciliation reflète à la fois l'interprétation légale/juridique de la réconciliation et l'interprétation

³³ Martha MINOW, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998, p. 114.

³⁴ *South African Truth and Reconciliation Commission*, vol. 1, « Forward by Chairperson », pars. 52, 56.

³⁵ Cf. Alex BORRINE and Janet LEVY, *The Healing of a Nation ?*, Cape Town, 1995.

spécifiquement ennemis³⁶.

L'on peut même fragmenter d'une rhétorique communautaire la description traditionnelle narrative pour analyser la rhétorique que de l'Organisation la fécondité de n'avons pas l'homme sont

Comme n Commission « évoquent le c entendus. Auc ou une offens Mais dans le comme une si lorsque, compr toujours inclu

³⁶ Voir Nigel Washington, *George Washington, Oxford University Press*.

³⁷ Les philosophes d'un « métavocabulaire » Cambridge University Press.

³⁸ Voir Michael Notre Dame Press.

³⁹ Voir Jacques Cornell University Benjamin, Derrida et complètera en s'éclair

⁴⁰ Voir mon article *of Christian Ethics*, de Brian, THURLEY, *The Emory University S*

⁴¹ Primo LEVI *Forgiveness*, p. 191.

⁴² Camus écrit *est misérable*. Albany, New York, 1968, p. 201.

spécifiquement religieuse qui implique le pardon, le repentir et l'amour des ennemis³⁶.

L'on pourrait, naturellement, objecter que notre discours éthique est lui-même fragmenté. Les sceptiques postmodernes réfutent la notion même d'une rhétorique morale *objective*³⁷, tandis que les critiques de la perspective communautaire rejettent « l'universalisme » du libéralisme philosophique, la description procédurale des droits qui est, à son tour, « particulariste », et la tradition narrative³⁸. Plutôt que de tenir des propos théoriques, je propose d'analyser la logique du discours sur les droits telle qu'elle émerge dans l'usage rhétorique qu'en fait la Commission « Vérité et Réconciliation » ou le groupe de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) – usage, je crois, qui témoigne de la fécondité derridienne d'une telle « traduction » (non occidentale)³⁹. Car nous n'avons pas besoin de supposer que ce sens ou la signification des droits de l'homme sont fixés par une généalogie occidentale⁴⁰.

Comme nous l'avons vu, dans les audiences sur les droits de l'homme à la Commission « Vérité et Réconciliation », ou dans le rapport de l'OUA, les droits évoquent le caractère moralement tragique de la souffrance, des cris qui sont entendus. Aucun mot, bien sûr, ne rachète l'indicible. « Quand un acte de violence ou une offense a été commis », dit Primo Levi, « il est à jamais irréparable⁴¹ ». Mais dans le témoignage des victimes, la violation, la rupture n'apparaît plus comme une simple misère. Il acquiert la qualité de la tragédie⁴² : à la fois général, lorsque, comme dans le génocide ou l'*apartheid*, les victimes sont légion, mais toujours inéluctablement particulier.

³⁶ Voir Nigel BIGGAR, ed., *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, rev. ed., Washington, Georgetown University Press, D.C., 2003; Donald W. SHIVER, *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics*, Oxford University Press, New York, 1995.

³⁷ Les philosophes postmodernes, aussi divers que Richard Rorty et Alasdair MacIntyre, nient la légitimité d'un « métavocabulaire » universel des droits naturels ou humains. Cf. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 45.

³⁸ Voir Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

³⁹ Voir Jacques DERRIDA, « Des Tours de Babel », dans Joseph E. GRAHAM, ed., *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, pp. 165-207. Commentant « La Tâche du Traducteur » de Walter Benjamin, Derrida écrit : « La traduction sera véritablement un moment dans la croissance de l'original qui se complètera en s'élargissant », p. 188.

⁴⁰ Voir mon article « Babel's Children: Reconstructing the Common Good », dans *The Annual of the Society of Christian Ethics*, vol. 18 (1998), pp. 161-76. Pour une évaluation critique de l'origine des droits naturels, voir Brian, THERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Emory University Studies in Law and Religion, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997.

⁴¹ Primo LEVI, The Symposium on Simon Wiesenthal, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, p. 191.

⁴² Camus écrit que « c'est un échec d'une certaine littérature de croire que la vie est tragique parce qu'elle est misérable ». Albert CAMUS, *Lyrical and Critical Essays*, trans. Kennedy Ellen GOSROY, Alfred A. KNOPF, New York, 1968, p. 201.

De manière hésitante, en retraçant les histoires des victimes, en racontant les violations flagrantes des droits de l'homme subies, nous disons l'indicible : « les mots viciés et les sons tenaces » de la commande transgressée¹³. Le « silence », écrit la théoricienne Martha Minow est donc « une offense inacceptable, une implication choquante, qu'en fait, les auteurs des violations ont réussi ». En effet, dans les cris des victimes – dans leur « *J'accuse* » –, ce qu'un survivant rwandais a appelé « le feu intérieur » trouve sa voix. Devant « tant de morts, tant de douleur, tant de familles anéanties », le discours sur les droits perd le caractère formellement abstrait et la patine individualiste qu'il a acquise en Occident¹⁴. Ici, la rhétorique des droits de l'homme rappelle ses origines dans l'horreur de la *Shoah*, nous permettant d'imaginer, de se souvenir et de réparer le mal.

Imaginer le mal : dire l'indicible

Dans une diatribe mémorable, Jeremy Bentham a rejeté les droits naturels comme un « non-sens rhétorique, non-sens sur pilotis¹⁵ ». Pourtant, je tiens à faire valoir que le sens des droits repose précisément sur leur caractère rhétorique (rationnellement persuasif)¹⁶, c'est-à-dire sur les conditions qui les rendent valides ou « vrais pour nous », même si elles ne sont pas des *more geometrico* justifiées. Car sauver une réclamation de manière discursive (plutôt que de manière simplement stratégique, par exemple, par la coercition ou la tromperie) suppose le statut moral des interlocuteurs est digne de respect et de considération. Ce qui est « dit » dans la rédemption d'une réclamation particulière, par exemple les droits transgressés des victimes de témoigner devant la Commission « Vérité et Réconciliation » ou devant le Comité de l'OUA, dépend tacitement de ce que nous « disons » ou exposons dans la *pratique* rhétorique du processus de réclamation : la sagesse latente du respect de ceux qui font les réclamations comme soutien aux droits. En effet, seules les réclamations compatibles avec « ce que nous faisons » en invoquant le discours raisonné peuvent être justement considérées comme des garanties ou des droits.¹⁷

Les droits de l'homme, c'est exprimer notre connaissance morale de soi comme le dit Joel Feinberg : « des objets de respect rendus dignes, à la fois devant [nos] propres yeux et à la vue des autres »¹⁸. Lorsque ce respect est refusé, comme

¹³ Wallace STEVENS, « The Poems of Our Climate », dans *The Palm at the End of the Mind*, New York, Random House, 1972, p. 158.

¹⁴ Témoignage d'un survivant rwandais cité dans *Africa Rights, Rwanda : Death, Despair, Defiance*, London, 1994, p. 735.

¹⁵ Jeremy BENTHAM, « Anarchical Fallacies », dans *Works*, vol. 2, Edinburgh, William Tait, 1843, p. 523.

¹⁶ Cf. Chaim PERELMAN, *The Realm of Rhetoric*, trans. William KLU BACK, University of Notre Dame, Notre Dame, 1982.

¹⁷ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, third edition, trans. ANSCOMBE, G. E. M., Macmillan Publishing Co., New York, 1958, pt. 1, par. 217.

¹⁸ Feinberg, *Social Philosophy*, pp. 58-59.

dans le ca
approprié
telle ou te
dire, com
droits de l
de l'homn
et d'autres
servitude.
Réconcili
ceux qui o
en victim
« Vérité et
à se souve
inaliénabl

« Je se
et raconte
tout le te
maintenar
racontant

En es
morales¹²
appelle *ub*
droits nou
Arendt, n
qui les pre
notre indi
l'apartheid,
l'apartheid.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Le te
Heideveld, G.

1998, p. 31; et

²³ *Ibid.*

University Pr
« préjudice » c

sens, il est ill
2d. rev. ed., tr

1991, pp. 265
²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ali A
de sub-humar
DIEMER, *Philo*

dans le cas des *Hutus* ou des récits suprématistes de l'*apartheid*, « la réaction appropriée, c'est l'indignation », car ce qui est en question, ce n'est pas seulement telle ou telle fin subjective, mais notre statut d'interlocuteurs moraux, (c'est-à-dire, comme personnes morales libres et égales)⁴⁹. Un tel point de vue sur des droits de l'homme est soutenu, je crois, par la rhétorique des défenseurs de droits de l'homme tels que Desmond Tutu, Augustin Karekezi, Adolfo Pérez Esquivel et d'autres, car leur rhétorique témoigne qu'ils n'accepteront plus passivement la servitude. « Notre nation », écrit M^{gr} Tutu, président de la Commission « Vérité et Réconciliation », « a cherché à réhabiliter et à affirmer la dignité et l'humanité de ceux qui ont été cruellement réduits au silence pendant si longtemps, transformés en victimes anonymes et marginalisées. Maintenant, à travers la Commission « Vérité et Réconciliation », ils seraient habilités à raconter leurs histoires, autorisés à se souvenir et dans cette expression publique, leur individualité et leur humanité inaliénable seraient reconnues »⁵⁰, selon Lukas Baba Sikwepere.

« Je sens que ce qui m'a rendu la vue, m'a rendu ma vision : c'est revenir ici et raconter l'histoire. Mais je sens que ce qui était en train de me rendre malade tout le temps, c'est le fait que je ne pouvais pas raconter mon histoire. Mais maintenant, il apparaît comme si j'ai recouvré ma vue en venant ici et en vous racontant l'histoire »⁵¹.

En exhibant le « pré-judice » évaluatif d'un respect égal des personnes morales⁵² (ce que Desmond Tutu, à la suite de la croyance traditionnelle africaine, appelle *ubuntu*⁵³), en déconstruisant les récits de la suprématie, la rhétorique des droits nous permet ainsi d'*imaginer* le mal, de sorte que, comme le fait observer Arendt, nos descriptions des tueries – et de la « subhumanisation psychique » qui les précède⁵⁴ – non seulement expriment leur énormité, mais aussi suscitent notre indignation. Le témoignage de Baba Sikwepere révèle qu'il *est* victime de l'*apartheid*, pas un terroriste ou un criminel comme il est décrit dans les médias de l'*apartheid*. Ce préjudice (comme une supra-structure de notre compréhension)

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ TUTU, *No Future without Forgiveness*, pp. 32-33.

⁵¹ Le témoignage de Lukas Baba Sikwepere, aux audiences de la commission des droits de l'homme à Heideveld, Cape Town tel que reporté par Antje KROG, *Country of My Skull*, Random House, Johannesburg, 1998, p. 31; cf. *South African Truth and Reconciliation Commission*, vol. 5, chap. 9, par. 9.

⁵² Dans mon livre *The Ethics of Our Climate: Hermeneutics and Ethical Theory*, Washington, Georgetown University Press, D.C., 1994, pp. 67-75, j'ai montré que l'attitude pratique du respect fonctionne comme un « pré-judice » dans le sens de Gadamer, c'est-à-dire, le pré-jugement de notre compréhension pratique. Dans ce sens, il est illuminé plutôt que construit dans le choix rationnel. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, 2d. rev. ed., trans. Joel WEINSTEIN and Donald MARSHALL, New York, The Crossroad Publishing Company, 1991, pp. 265-307.

⁵³ TUTU, *No Future without Forgiveness*, pp. 34-36.

⁵⁴ Ali A. MAZERI fait valoir que « les violations des droits de l'homme sont précédées par un processus de sub-humanisation psychique ». « Human Rights and the Moving Frontier of World Culture », dans Alwin DIEMER, *Philosophical Foundations of Human Rights*, UNESCO, Paris, 1986, 243.

dément le formalisme abstrait de la théorie libérale des droits, car ce ne sont pas des rêveries de notre abstrait, mais notre « discours raisonné »⁵⁵, c'est-à-dire, la rhétorique pratique des droits dans la Commission « Vérité et Réconciliation », qui révèle la réclamation morale inscrite sur chaque visage : « Tu ne tueras point ». La reconnaissance des droits comme réclamation, dans ce sens primordial, témoigne de la commande du visage, du respect mutuel et de la considération due aux agents moraux en tant que tels⁵⁶.

Se souvenir du mal : « Plus jamais ça »

Raconter les histoires n'est pas, certes, une panacée. Beaucoup d'histoires n'ont pas été rapportées à la Commission « Vérité et Réconciliation », pas plus que le « caractère non dévoilé » de la vérité se rapporterait à la réconciliation (même s'il est, comme je l'ai expliqué, un élément intégral de celle-ci)⁵⁷. Mais quand la Commission « Vérité et Réconciliation » a présenté son rapport en cinq volumes au président Nelson Mandela le 29 octobre 1998, les années de témoignage angoissé ont forgé un récit remarquable qui relie les histoires de plus de vingt-trois victimes, comme Lukas Baba Sikwepere, à ce que Charles Villa-Vicencio décrit comme « la plus grande histoire qui unit »⁵⁸. Ce qui est affiché ici, je crois, c'est le double rôle herméneutique des droits dans la « déconstruction » critique du récit suprématiste, que ce soit de l'*apartheid* ou du pouvoir *Hutu*, et dans la « reconstruction » d'un récit civique légitimant. Dans le témoignage des victimes, la Commission « Vérité et Réconciliation » a révélé les distorsions et les évasions de l'*apartheid*⁵⁹. Mais le dévoilement de l'atrocité est également la clairière où de nouvelles histoires sont racontées : une « plus grande histoire qui unit ».

Ainsi conçue, la rhétorique des droits de l'homme ne comprend ni un métarécit abstrait ou un métavocabulaire, ni simplement l'un des innombrables récits locaux ou « *petits récits* ». En exhibant le commandement du visage, les droits fonctionnent comme une « *grammaire* de la profondeur » précisant les constantes discursives présumées dans un discours raisonné ou dans une narration : la

⁵⁵ ARISTOTELE, *Politics*, 1253a9ff.

⁵⁶ Selon du Toit, « Dans les circonstances particulières de la justice transitionnelle dans la période post*apartheid* en Afrique du Sud, la conception de la vérité comme reconnaissance matérialisée dans les audiences des victimes à la Commission « Vérité et Réconciliation » a donc représenté un choix politique pour la priorité de restaurer la dignité civile et humaine des victimes des violations flagrantes des droits de l'homme. » (*The Moral Foundations of the South African TRC*, p. 134).

⁵⁷ Voir GADAMER, *Truth and Method*, pp. 482-85.

⁵⁸ Charles VILLA-VICENCIO, « Telling One Another Stories : Toward a Theology of Reconciliation », dans Gregory BAUM, et Harold WELLS, eds., *The Reconciliation of Peoples : Challenge to the Churches*, Orbis Books, New York, Maryknoll, 1997, p. 34.

⁵⁹ Les récits angoissés de Antjie KROG dans son livre *Country of My Skull* témoigne du démantèlement du récit légitimant de l'*apartheid*.

rhétorique
Wittgenste
la maxime
compte la
Afrikaner.
de langage
texture ou
compatibl
libres et éq
alors mèn
redescript
valoir Tut
Ainsi,
pas non p
rhétorique
freiner no
travers la
des droits
du mal, ce
d'exister »
l'*apartheid*,
les mots c
rwandais c
actes préc
droits-récl
accordée à
Cette
– impose
décompos
devoirs c
libéralisme

⁶⁰ Ludwi
Macmillan Pul

⁶¹ *Ibid.*, p.

⁶² ASSAL

oin d'harmon
différences se
(p. 46.)

⁶³ W. H.

York, 1945, p.

⁶⁴ Voir Si

rhétorique pratique de *ubuntu*⁶⁰. Comme les règles des « jeux de langage » de Wittgenstein, les droits admettent des interprétations qui diffèrent, de sorte que la maxime *universelle* du respect de l'« autre concret » nous invite à prendre en compte la matérialisation de son récit *particulier*, *Hutu* ou *Tutsi*, *Xhosa*, *Zoulou*, ou *Afrikaner*. Ces récits, nous pourrions dire, comprennent une « famille des jeux de langage » qui, en tant que tels, ne sont pas strictement limités, mais sont de texture ouverte⁶¹. Pourtant, ce qui est « dit » dans nos différents récits doit être compatible avec ce qui est « montré » dans la *narration* de personnes morales libres et égales. Nos récits discrets schématisent la force prescriptive des droits, alors même que les droits limitent la portée de la description narrative (ou la redescription) : les tueries sont forcément un génocide ; l'*apartheid*, comme le fait valoir Tutu, est nécessairement décrit comme « intrinsèquement mauvais ».

Ainsi, nos droits ne viennent pas du firmament de Kant. Ils ne dérivent pas non plus simplement d'une provenance « locale et ethnocentrique ». Car la rhétorique des droits de l'homme sert moins à réprimer nos langues locales qu'à freiner notre orgueil culturel, qu'il soit Occidental ou de la suprématie *Hutu* – à travers la grammaire de nos récits eux-mêmes⁶². Et c'est donc notre rhétorique des droits qui nous pousse non seulement à imaginer, mais aussi à se souvenir du mal, car en appliquant la maxime du respect (c'est-à-dire, le « droit naturel d'exister » des personnes comme agents moraux), en racontant le génocide ou l'*apartheid*, les droits révèlent un lien complexe et causal, nous permettant, selon les mots de Auden, de « déterrer toute l'offense »⁶³. Se souvenir du génocide rwandais ou de l'*apartheid*, c'est comprendre la constellation de leurs causes, les actes précurseurs dont ils sont le dénouement, c'est-à-dire le déni systémique des droits-réclamations des victimes qui sont mutuellement impliquées et l'impunité accordée à leurs bourreaux⁶⁴.

Cette compréhension des causes systémiques du mal – un tel souvenir – impose une responsabilité primordiale pour la victime que nous pouvons décomposer en termes de devoirs corrélatifs aux droits fondamentaux. Ces devoirs connexes comprennent non seulement l'abstention, comme dans le libéralisme philosophique, mais aussi une protection structurale contre davantage

⁶⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, third edition, trans. Anscombe, G.E.M., New York, Macmillan Publishing Co., 1958, pt. I, pars. 497, 664.

⁶¹ *Ibid.*, pars. 68, 179.

⁶² ASMAL et al. font valoir que, « Le nœud de la réconciliation... c'est faire face aux vérités indésirables afin d'harmoniser les points de vue incommensurables, de sorte que, les conflits continus et inévitables et les différences se situent, au moins, au sein d'un même univers de compréhensibilité. » (*Reconciliation through Truth*, p. 46.)

⁶³ W. H. AUDEN, « September 1, 1939 », dans *The Collected Poetry of W. H. Auden*, Random House, New York, 1945, p. 57.

⁶⁴ Voir SHRIVER, *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics*, pp. 63-72.

de dénuement et une provision appropriée de la substance éthique des droits⁶⁵. La reconstruction du récit schématise ainsi la rhétorique des droits en attribuant des devoirs aux personnes, aux groupes et aux institutions ciblés de manière appropriée ; par exemple, un nouveau régime constitutionnel en Afrique du Sud chargé d'assurer le traitement équitable des groupes ethniques et raciaux. Inversement, nous nous souvenons en vain quand l'emprise du « réalisme » politique encourage ou tolère ce que Karekezi appelle une « culture de la violence et de la mort »⁶⁶. Car, comme l'observe Primo Levi sur la *Sboah*, le simple fait est qu'il s'est passé une fois et qu'il pourrait se produire à nouveau⁶⁷.

La matérialisation narrative des droits nous permet alors de nommer l'atrocité et de se souvenir moralement. Et pour cette raison, un régime des droits doit être institutionnalisé de manière appropriée dans notre contexte culturel donné si nous voulons dire une « grande histoire qui unit », c'est-à-dire un récit « vrai ». En règle générale, cette matérialisation institutionnelle nécessitera des dispositions constitutionnelles appropriées en (ré)tablissant l'État de droit et la délibération civique.⁶⁸ Mais peut-être non moins importantes sont les formes traditionnelles de la médiation comme les « *gacaca* » au Rwanda, ou d'autres pratiques analogues de la justice réparatrice dans la société civile⁶⁹.

Corriger le mal : la réconciliation des récits

Nous l'avons vu en fait que les devoirs d'abstention, de protection et de provision sont impliqués dans notre imagination et dans le souvenir du mal. La découverte et la reconnaissance publique de la vérité est intérieurement liée à l'établissement (ou le rétablissement) de l'État de droit. Et il en va de même pour le troisième élément de la réconciliation, la correction du mal, qui découle de la structure même du discours des droits fondamentaux. Car priver les victimes de leurs droits fondamentaux génère un ensemble secondaire ou accessoire de droits spéciaux (et des devoirs corrélatifs) de la réparation, de la restitution

⁶⁵ Cf. Henry SHUE, *Basic Rights : Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, second édition, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 35-64 ; Alan GEARTH, *The Community of Rights*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 31-70.

⁶⁶ KAREKEZI, « In Memory of the Victims of the Genocide in Rwanda », 6.

⁶⁷ PRIMO LEVI, *If This Is a Man and The Truce*, trans. Wolf, Stuart, Penguin Books, New York, 1960, 1965.

⁶⁸ Mark Oshel parle ainsi d'une « solidarité sociale discursive » ou « libérale » dans les politiques délibératives et démocratiques. Voir Mark OSHEL, *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, New Brunswick, New Jersey, 1997, p. 17. Cf. David A. CROCKER, « Truth Commissions, Transitional Justice, and Civil Society », dans *Truth and Justice*, p. 99-121.

⁶⁹ Voir International Panel of Eminent Personalities, *Rwanda : The Preventable Genocide*, "Executive Summary", par. 51 ; chap. 24, « Recommendations », par. 9. Les *gacaca* sont « des tribunaux de niveau inférieur qui tentent de combiner des mécanismes traditionnels et contemporains pour accélérer le processus de la justice dans une manière qui favorise la réconciliation ». Cf. Eric STOVER et Harvey WEINSTEIN, *My Neighbor, My Enemy : Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

et/ou de la 1
les exigences
disposition /
« Vérité et R
droits-réclam
empêchent le

Tout co
adjudication l
tout en conc
systémiques c
garantit une c
Le caractèr
dément la sin
que la justice
conception c
primordiale p
Punir l'auteu
considération
compris la ré

Dans la
demander qu
mieux établir
qui, en partic
plus de dénu
ou plus précis
déontologiqu
transitionnell
l'ensemble de
fondamentau
une amnistie

⁷⁰ Cf. Manda

⁷¹ Cf. Nigel I
24, 3 la p. 12. Selo
pourrait inclure -1

⁷² Voir Amari
de la valeur du resp
choses ». Cependan
en tolérant ce refu
droits font l'objet c
(p. 73, cf. pp. 47-51,
pp. 3-39. Cf. Amari

et/ou de la rétribution. Rétablir l'État de droit doit donc être consistant avec les exigences spécifiques de la justice rétributive et réparatrice, de sorte que la disposition *légale* d'une amnistie sélective, comme prévue dans la Commission « Vérité et Réconciliation » de l'Afrique du Sud, reconnaisse la force *éthique* des droits-réclamations des victimes – même lorsque des considérations pragmatiques empêchent leur pleine satisfaction.

Tout comme la rhétorique éthique des droits fondamentaux permet une adjudication légale impartiale des violations individuelles (violations d'abstention), tout en condamnant les distorsions institutionnelles de l'*apartheid* (violations systémiques de la protection et la provision), de même, la rhétorique des droits garantit une continuité légale de la justice rétributive, réparatrice et distributive⁷⁰. Le caractère mutuellement impliquant des droits et des devoirs fondamentaux dément la simple opposition entre la « justice » (rétributive) et la « vérité ». Pour que la justice rétributive ne présume pas de la découverte de la vérité légale, une conception de la rétribution basée sur les droits reconnaît une responsabilité primordiale pour la victime (la « vérité » ou la validité de ses réclamations). Punir l'auteur d'une offense, écrit Nigel Biggar, n'est que l'une entre plusieurs considérations « secondaires et subordonnées » en matière de justice pénale, y compris la réparation, la dissuasion, la réhabilitation, etc⁷¹.

Dans la poursuite de la justice transitionnelle, nous devons ensuite nous demander quel ensemble des politiques sociales, en tenant compte de tout, pourra mieux établir un régime de droits légaux. Ces stratégies politiques/légales, celles qui, en particulier, visent à satisfaire les devoirs « positifs » de protection contre plus de dénuement et la provision, sont, après tout, sensibles aux conséquences, ou plus précisément, selon les mots de Amartya Sen, impliquent une « évaluation déontologique sensible aux conséquences »⁷². Les impératifs éthiques de la justice transitionnelle favorisent la distribution des biens et des opportunités, dans l'ensemble des distributions possibles les plus susceptibles de satisfaire les droits fondamentaux des personnes. Des compromis légaux, par exemple, en accordant une amnistie conditionnelle, se produiront toujours. Cependant, ils n'impliquent

⁷⁰ Cf. Mamdani, « Reconciliation without Justice », pp. 3-5.

⁷¹ Cf. Nigel BIGGAR, « Making Peace or Doing Justice : Must We Choose ? » dans *Burying the Past*, pp. 3-24, à la p. 12. Selon Biggar, « chacun des objectifs [de la justice rétributive] cherche à inclure – ou selon le cas, pourrait inclure – la défense des victimes », p. 11.

⁷² Voir Amartya SEN, *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 76. Sen préfère l'« intégration de la valeur du respect du droit et l'antivaleur de la violation du droit dans l'appréciation des effets de l'état des choses ». Cependant, les politiques qui violent les droits fondamentaux, que ce soit directement ou indirectement en tolérant ce refus, doivent, à mon avis, être traités comme des cas limites. Même si certaines violations des droits font l'objet d'évaluation sur la base des conséquences, encourager la torture ne serait jamais admissible (p. 73, cf. pp. 47-51, 70-78). Cf. Amartya SEN, « Rights and Agency », dans *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), pp. 3-39. Cf. Amartya SEN, *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 314.

pas *ipso facto* la dérogation de la justice – ou l'incommensurabilité éthique de la justice et de la vérité – à l'intérieur ou à l'ensemble de nos traditions narratives.

En effet, comme nous l'avons vu, les droits fondamentaux – comme condition *sine qua non* de la vérité narrative – prévoient leur ressemblance familière. Inscrits au sein de notre narration (comme une grammaire morale de notre « dire ») et rendus conformément à la diversité de notre sagesse culturelle⁷³, ces droits incluent un rapprochement limité de nos récits culturels discrets. Même nos désaccords sont donc contre un consensus antérieur – dans les mots de Zalaquett, « une mémoire partagée ». Il en va de même des excuses officielles et publiques, pour paraphraser Minow, qui à la fois « reflètent et aident à constituer » une mémoire partagée. Car de telles excuses sont, en partie, des locutions performatives, c'est-à-dire, qu'ils (ré)interprètent le passé, réaffirment l'État de droit (« normes communautaires » comme une « référence morale ») et, implicitement, lient le comportement futur de ceux au nom desquels les excuses ont été faites. À propos de ce dernier aspect, les excuses servent comme des billets à ordre de la justice réparatrice, payables, de manière générale, par des garanties institutionnelles contre la récurrence de l'offense et de manière spécifique par des actes de restitution ou de réparation⁷⁴. Dans la correction du mal, donc, les excuses « réalisent » notre imagination et notre souvenir du mal. Elles manquent d'authenticité là où et dans la mesure où ces « performances » font défaut⁷⁵.

Cependant, même les excuses les plus authentiques ne paient pas le prix de la douleur. Nos mémoires partagées sont fragiles ; rarement elles « vont jusqu'au bout du chemin ». En effet, le sens narratif d'une excuse donnée, comme celle d'une réponse institutionnalisée telle celle de la Commission « Vérité et Réconciliation », demeurent d'une texture ouverte dépendant, en partie, de l'histoire de leurs conséquences (ce que Gadamer appelle *Wirkungsgeschichte*)⁷⁶. Et pourtant, là où une telle membrane morale n'existe pas, il n'y aura pas de souvenir moral commun ni de réparation ; nous semblons condamnés à un conflit (*agon*) sans fin : « la douleur, la mauvaise gestion et l'affliction qui forment l'habitude : nous devons les souffrir toutes à nouveau »⁷⁷.

⁷³ Cf. SOYINKA, *The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness*, pp. 3-92.

⁷⁴ Pour le rôle de la commémoration esthétique, voir JOHN W. DE GREUCHY, *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the Struggle for Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 171-212.

⁷⁵ L'efficacité performative de l'excuse dépend, en retour, du statut, respectivement, de celui qui présente l'excuse et de ceux à qui l'excuse est due. Voir NICHOLAS TAVUCIUS, *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press, California, 1991.

⁷⁶ GADAMER, *Truth and Method*, pp. 300-307.

⁷⁷ ALDEN, « September » 1, 1939, pp. 57-58.

3. Le disc

Jusqu'à p
sont énoncé
Réconciliatio
la réconciat
indépendam
droits qui est
éthique des ré
toujours un s
légitimement
la « preuve de
des audiences
le caractère r
telles deman
l'avons vu, le
nière dire à l'
parlonner, p
une autre per

Dans l
reconnaisan
à ne pas par
d'un tel « de
commandem
Nourant, et
présent pas l
« surplus » de
Au milie
des autograph
entre d'au cou

3. Le discours religieux de la réconciliation sociale

Jusqu'à présent, j'ai fait valoir que la logique morale des droits, tels qu'ils sont énoncés, par exemple, dans le témoignage de la Commission « Vérité et Réconciliation », éclaire la relation interne des éléments légaux/juridiques de la réconciliation (la découverte, l'État de droit et la correction), qui, considérés indépendamment, pourraient sembler être en contradiction⁷⁸. Une réalisation des droits qui est « sensible aux conséquences »⁷⁹, nous permet de reconnaître la force éthique des réclamations des victimes, dans le « paradis imparfait » de la loi⁸⁰. Il y a toujours un surplus moral et des revendications légitimes qui ne peuvent pas être légitimement (légalement) statuées. L'éloquent plaidoyer de Soyinka en faveur de la « preuve de mesures d'atténuation – ou de remords » n'était pas justiciable dans les audiences sur l'amnistie à la Commission « Vérité et Réconciliation ». Pourtant le caractère ritualisé des audiences a orchestré un drame social dans lequel de telles demandes ont été faites, et peut-être, honorées. Bien que, comme nous l'avons vu, le pardon était au-delà de la compétence des juges, je me rappelle une mère dire à l'assassin de son fils, implorant en larmes : « Je ne pourrai jamais vous pardonner, pour ce que vous avez fait », et pourtant immédiatement après elle, une autre personne disait : « C'est de mon devoir chrétien de vous pardonner ».

Dans le premier cas, la disposition légale de l'amnistie a impliqué la reconnaissance institutionnelle du *droit* de la victime à pardonner – ou *a fortiori*, à ne pas pardonner. Mais ce dernier cas soulève une autre question : que dire d'un tel « devoir » chrétien ? Les exigences de la moralité pourraient révéler le commandement du visage, notre expression du commandement transgressé. Pourtant, cette reconnaissance n'entraîne pas de pardon ; et l'État de droit ne prévoit pas l'amour des ennemis. Comment allons-nous donc comprendre le « surplus » du sens religieux⁸¹ ?

Au milieu de ce monde désenchanté, regorgeant de génocide, de l'*apartheid* et du nettoyage ethnique – ces « jetons » de la modernité – ne se pourrait-il pas que notre discours sur la réconciliation devienne – selon les mots de Levinas – une

⁷⁸ Dans la poursuite de la justice transitionnelle, M. José ZALAQUETT nous exhorte à rechercher « toute la vérité et autant de justice que possible. » Cité par Minow, *Between Vengeance and Forgiveness*, p. 87.

⁷⁹ Voir SEN, *Rights and Agency*, pp. 3-39; *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 74-78.

⁸⁰ STEVENS, *The Poems of Our Climate*, p. 158.

⁸¹ Voir, *inter alia*, Robert J. Schreier, *Reconciliation : Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Orbis Books, New York, Maryknoll, 1992 ; idem., *The Ministry of Reconciliation : Spirituality and Strategies*, Orbis Books, New York, Maryknoll, 1998 ; Jones L. GREGORY, *Embodying Forgiveness : A Theological Analysis*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1995 ; Michael BATTLE, *Reconciliation : The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Cleveland, Ohio, Pilgrim Press, 1997 ; John W. DE GRUCHY, *Reconciliation : Restoring Justice*, Minneapolis, Fortress, Press, 2002 ; Daye, Russell, *Political Forgiveness : Lessons from South Africa*, Orbis Books, New York, Maryknoll, 2004 ; William BOLE, Drew Christiansen, and Hennemeyer, Robert T., *Forgiveness in International Politics : An Alternative Road to Peace*, Washington, U.S. Conference of Catholic Bishops, D.C., 2004.

forme de « prophétisme » et, par conséquent, une forme de « révélation⁸² »? Mais comment, devant une telle tragédie, peut-on parler des choses pieuses? Les églises doivent marcher humblement ici, car l'héroïsme de leurs martyrs ne les absout pas de la complicité avec les faiseurs de martyrs au Rwanda ou de l'assistance aux distorsions systémiques de l'*apartheid*⁸³. Ici aussi, les victimes soulèvent l'éternelle question de la théodicée, une question qui se résout elle-même moins comme une énigme métaphysique que comme une lamentation psalmique. Car les psaumes de lamentation donnent la voix au caractère *morale*ment tragique de la souffrance. Le mal est imaginé (« Jusqu'à quand, Seigneur, les impies, jusqu'à quand les impies vont-ils exulter... Ils écrasent ton peuple, Seigneur, tourmentent ton propre visage » [Ps. 94,3;5]), mais le bien est gravé dans la mémoire : on pourrait même dire proleptiquement gravé (« Heureux ceux que tu guides, Seigneur, et que tu enseignes par ta loi... le Seigneur ne délaisse pas son peuple, ni n'abandonne son propre peuple. Le jugement revient vers la justice et tous les cœurs droits le suivra » [Ps 94,12 ;14-15])⁸⁴. Contrairement au silence de la Mère Courage, la lamentation invoque le récit, et donc, implicitement, la restauration du narrateur et il n'est pas rare qu'une rétribution soit infligée à ses ennemis (« Le Seigneur... retournera contre eux leur méfait et les détruira pour leur malice. C'est sûr que le Seigneur notre Dieu les détruira » [Ps 94,22-23]).

Ainsi interprétés, les psaumes de lamentation encodent les trois éléments du processus de réconciliation : l'imagination, la mémoire et de la réparation du mal, quoique dans une touche distinctivement religieuse. Cette réconciliation, pour être sûre, ne dépend pas de la croyance religieuse dans le sens d'une implication logique stricte. Pourtant, le soutien général des droits, révélé dans l'exposition du respect, pourrait admettre une *justification* distinctement religieuse, par exemple notre création à l'*imago Dei*. Dans sa réponse au livre de Simon Wiesenthal, *Le Tournesol*, Cynthia Ozick écrit : « Le commandement contre les idoles est avant tout un commandement contre la victimisation, et au nom de la pitié. Moloch jaillit partout où le deuxième commandement est réduit au silence. En l'absence

⁸² LEVINAS, *Ethics and Infinity*, p. 113. Pour Levinas, « l'Infini s'inscrit dans le caractère signifiant du visage. Le visage signifie l'Infini » (p. 105).

⁸³ Cf. Jean-Pierre KARLEWEY et Faustin RUTEMBESA, eds., *L'Église catholique à l'épreuve du génocide*, Montréal, Africana-Presses, 2000 ; John W. DE GRUCHY, « The Dialectic of Reconciliation : Church and the Transition to Democracy in South Africa », dans *The Reconciliation of Peoples*, pp. 16-29.

⁸⁴ John Endres observe que le « langage des lamentations témoigne d'un lien, une relation personnelle entre celui qui prie et le Dieu de l'alliance. Ce langage repose sur la foi, s'appuie sur la mémoire – à la fois personnelle et communautaire – d'un Dieu qui écoute le cri des opprimés, de ceux qui lamentent, des peints... et Dieu de répondre à ce cri » « Cry Out to God in Our Need : Psalms of Lament », dans *The Way Supplement*, 87 (Autumn 1996) : pp. 34-44, at 41. Cf. Walter BRUEGGEMANN, « From Hurt to Joy, From Death to Life », dans *Interpretation*, 28 (1974), pp. 3-19 ; Claus WESTERMANN, « The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament », dans *Interpretation*, 28, (1974), pp. 20-38 ; Brueggemann, Walter, *Interpretation*, 31, (1977), pp. 263-75.

du deuxième et des croyants et de la justification des droits dans l'injustice, par exemple, la croix de Jésus, le Cœur des droits).

L'éthique de l'artifice de la Crucifixion – *imago Dei* – comme la rhétorique chrétienne temporelle interprétant de la croix ou d'imaginer la croix du corps du Christ reconfigure de la croix ou de l'*apartheid* en « voyant et dire prouvé » chrétien est révélation de l'*agapé*, la justice que pour pardonner.

Notre « révélation » que les disciples authentiques, primordiales et morales du genre récurrent. Pour les victimes pour (ou leur pleine avec Dieu) (l'*agapé*, transcende

⁸⁵ Cynthia O. 214.

⁸⁶ La troisième évangélisation en « Seigneur » dans « de Drury, John, Orbis

⁸⁷ Jean-Marc I dans le texte original. ed. Schreier, Rober

du deuxième commandement, la chasse aux victimes commence »⁸⁵. Des attitudes et des croyances religieuses distinctes pourraient donc figurer dans une *ultime* justification des droits, même quand le récit religieux rejette la rhétorique des droits dans l'interprétation du génocide ou de l'*apartheid*. Chrétiennement envisagé, par exemple, les droits deviennent des marqueurs sur le « chemin » des disciples de Jésus, le Crucifié (ici aussi, nous observons la fonction herméneutique des droits).

L'éthique chrétienne ne commence pas, alors, avec l'abstraction formelle de l'artifice de la société, mais en voyant, dans les visages du peuple crucifié, le Crucifié – *imago dei* – tragédie restaurée dans la tragédie (Mc, 15: 39)⁸⁶. Et tout comme la rhétorique des droits marque le chemin de l'état du disciple, le récit chrétien tempère l'interprétation et l'application des droits par le disciple. En interprétant de manière rhétorique les droits, comme une « pédagogie de voir » ou d'imaginer le mal⁸⁷, le visage de la victime nous est restauré comme une icône du Crucifié, selon l'imagerie eucharistique de Paul, notre « reconnaissance du corps du Christ » (1 Co, 11: 29). Le souvenir du Christ crucifié (*anamnesis*) reconfigure donc les récits locaux en illuminant la *tragédie* morale du génocide ou de l'*apartheid*. Le chrétien *doit* se souvenir, car, dans ce souvenir, c'est-à-dire, en « voyant et en ayant la compassion », il est lui-même mis en évidence, c'est-à-dire prouvé vrai comme disciple (Luc, 10: 25-37). Et ici aussi, le surplus du sens chrétien est révélé. Car s'agissant des « justices » chrétiennes, dans la plénitude de l'*agapè*, la justice porte la marque de l'amour : nous nous souvenons, ne serait-ce que pour pardonner.

Notre « rhétorique » des droits, incorporée dans le récit chrétien, éclaire « ce que les disciples font » dans la recherche de la réconciliation. Une réconciliation authentique, comme le fait valoir Karekezi, suppose une responsabilité primordiale envers les victimes, c'est-à-dire une reconnaissance de la tragédie morale du génocide ou de l'*apartheid*, et la disposition systémique contre leur récurrence. Pourtant, alors qu'elles ne cèdent ni ne dérogent à leur droits, les victimes pourraient encore, quand c'est adéquat, renoncer à leurs réclamations (ou leur pleine satisfaction) suivant la mémoire de Jésus qui « nous a réconciliés avec Dieu » (Romains, 5:10). Ce pardon, comme une forme d'auto-sacrifice de l'*agapè*, transcende, bien qu'il le présuppose, la rhétorique exigeante des droits.

⁸⁵ Cynthia OZICK, « Notes Toward a Meditation on "Forgiveness" » dans WIESENTHAL, *The Sunflower*, p. 214.

⁸⁶ La troisième conférence générale des évêques de l'Amérique latine, « Le présent et le futur de l'évangélisation en Amérique Latine » parle ainsi de la reconnaissance « des aspects de la souffrance du Christ le Seigneur » dans « des visages très concrets » des victimes. *Puebla and Beyond : Documentation and Commentary*, trans. Drury, John, Orbis Books, New York, Maryknoll, 1979, no. 31, p. 128.

⁸⁷ Jean-Marc ÉLIA, « Christianity and Liberation in Africa », dans *Paths of African Theology*, p. 143 (souligné dans le texte original); cf. Magesa, Laurenti, « Christ the Liberator and Africa Today », dans *Faces of Jesus in Africa*, ed. Schreiter, Robert J., Orbis Books, New York, Maryknoll, 1991, pp. 151-63.

Car le pardon ne peut être moins que ce qui est juste. Il n'y a finalement pas de « suspension téléologique de l'éthique ». Pardonnez ne peut donc pas réinscrire l'état de victime. La mère *Tutsi* ou la mère de Soweto qui pardonne au bourreau de son enfant agit en toute gratuité. Bien que moralement elle aussi doit reconnaître le commandement divin sur le visage de son ennemi : « Tu ne tueras point », encore que les exigences de la *moralité* n'entraînent pas l'autre commandement : « Tu n'aimeras point ton ennemi ». Ici, le « tu », prononcé, est tout à fait particulier, le visage divin. Lui seul peut pardonner et son pardon ne doit pas être exigé : le bourreau n'a pas de réclamation morale à son pardon et l'héritage de la souffrance ne peut priver la victime de ce que la juriste Albie Sachs, qui est maintenant juge dans la nouvelle Cour constitutionnelle sud-africaine, appelle son « droit de pardonner »⁸⁸. Et pourtant, ce qui est moralement exceptionnel pourrait être requis par nos récits religieux distinctifs : comme la mère qui a dit au bourreau de son fils : « C'est mon devoir chrétien de vous pardonner ».

Conclusions

Le schéma joint ci-dessous permet d'illustrer les principales distinctions que nous avons élaborées et leur relation interne : la logique morale des droits de l'homme et des devoirs corrélatifs illuminent les éléments constitutifs de la réconciliation qui doivent être incarnés de diverses manières dans le processus de réconciliation : par exemple, la découverte de la vérité et de la justice. Le rôle de médiateur d'un tel discours éthique nous permet de critiquer l'omission ou l'amalgame de ces éléments, par exemple, en accordant l'amnistie ou en poursuivant en justice des auteurs présumés d'infractions au lieu d'une découverte de la vérité ou d'une (re)institution de l'État de droit. Par ailleurs, la provision de ce dernier élément crée l'espace moral pour statuer impartialement sur les cas individuels de violation des droits de l'homme, tout en condamnant, sans équivoque, les distorsions *systématiques* de l'*apartheid* ou de la suprématie *Hutu*. Dans un même ordre d'idées, le discours éthique sert la médiation entre notre compréhension religieuse de la réconciliation, nous permettant de distinguer le sens relativement « faible » de la réconciliation juridique présumé dans le discours légal-politique des démocraties délibératives et le sens « fort » de la réconciliation adopté dans des invocations religieuses (et théologiques) du remords, du repentir et du pardon⁸⁹. Il y a, par conséquent, une place dans notre panthéon pour Tutu aussi bien que pour Soyinka.

⁸⁸ Albie SACHS, « Reparations—Political and Psychological Considerations », dans *Psychoanalytic Psychotherapy in South Africa*, 16, 25 (Summer, 1993), p. 2.

⁸⁹ Voir Amy GUTMANN et Dennis THOMPSON, « The Moral Foundations of Truth Commissions », dans *Truth v. Justice*, pp. 22-44.

Pour la mesure où la Commission de l'*apartheid*, juste pour l'exemple, d'un même tableau légal-politique comme un Nelson Mandela atrocités, par ardu de la : Eugène *Hutu*, l'an « Nous sommes Claude E exigé par r seulement sociale. Irr en été » : c d'imaginer

⁹⁰ Ham: agit de nouvea conséquences Chicago Unive

⁹¹ Selon ' pardon, il y a l

Pourtant, après avoir fait nos distinctions, nous devons en dire plus, dans la mesure où la narration des victimes transcende les limites politico-juridiques de la Commission « Vérité et Réconciliation ». Car dans le sillage de la tragédie morale de l'*apartheid* ou du génocide, la perspective même de parvenir à une réconciliation juste pourrait, en effet, finalement dépendre du moralement exceptionnel ; par exemple, de la volonté des victimes de pardonner et de prendre une bouchée à la même table. Aussi distincts qu'ils pourraient bien être, les ordres d'interprétation légalopolitique, éthique et religieuse sont finalement inséparables. Le pardon comme un miracle de la grâce, illustré, par exemple, non seulement par Nelson Mandela ou Desmond Tutu, mais aussi par d'innombrables victimes des atrocités, pourrait figurer non seulement à la fin, mais aussi au début du processus ardu de la réconciliation sociale²⁰.

Eugénie Muhayimana raconte l'angoisse indicible d'être violée par les milices *Hutus*, l'angoisse de donner naissance à un « enfant de mauvais souvenirs ». « Nous sommes déjà morts », a-t-elle dit. Et pourtant elle nommerait son fils « Claude Espoir ». Une telle miséricorde, un tel espoir est tout à fait gratuit, non exigé par notre monde vil et violent. Pourtant cette attitude pourrait figurer non seulement à la fin, mais aussi au début du processus ardu de la réconciliation sociale. Imaginer, se souvenir, corriger les cris qui « tombent comme la pluie en été » : ceux-ci, aussi, parlent d'espoir en un avenir avec le pardon, la grâce d'imaginer autrement²¹.

²⁰ Hannah ARENDT écrit que pardonner « est la seule réaction qui ne se contente pas de ré-agir, mais agit de nouveau et de façon inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoqué et se libérant donc des conséquences à la fois de celui qui pardonne et de celui qui est pardonné ». *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, p. 241.

²¹ Selon TERRY, « Dieu veut montrer qu'il y a la vie après le conflit et la répression – que parce qu'il y a le pardon, il y a le futur ». *No Future without Forgiveness*, p. 230.

Un schéma de la réconciliation sociale

Discours théologique (chrétien)
→

Éléments de la réconciliation → Ordres d'interprétation	Renaissance Imaginer le mal	Reconstruction Se souvenir du mal	Réparation/ Rétribution Corriger le mal
Discours légalopolitique →	Processus de découverte Commission de la Vérité Rapport des ONG, etc.	Restauration ou établissement d'un ordre public juste, régime constitutionnel, justice impartiale, etc.	Tribunaux internationaux, tribunaux locaux, poursuite (sélective), provision pour l'amnistie conditionnelle, réparation, restitution, etc.
Discours éthique : Rhétorique des droits →	Reconnaissance des droits-réclamations mutuellement impliquant. Déconstruction narrative : conception interprétative de l'« autre » effacé (<i>-Alter</i>)	Recouvrement des droits-réclamations principaux (devoirs d'abstention, de protection et de provision). Reconstruction narrative à travers l'« agence » narrative des victimes. ; (ré)tablissement du cadre de l'égalité, la reconnaissance et le respect moral.	Recouvrement des droits-réclamations voisins (devoirs de correction). La matérialisation narrative de la réciprocité éthique dans la « mémoire partagée.

Discours théologique (chrétien) →	Théologie de la <i>lamentation</i> et de la <i>repentance</i> ; l'idéal biblique de <i>Shalom</i> , par exemple, dans le récit chrétien la victime est l'icône du Crucifié.	Théologie de la <i>rédemption</i> , compréhension biblique de la réconciliation comme « <i>anamnesis</i> eschatologique » du pardon divin, par exemple, dans le récit de l'état de disciple.	Théologie du <i>jugement</i> , du <i>pardon</i> et de la <i>réparation</i> , par exemple, dans le récit (adopté) comme état de disciple
--------------------------------------	---	--	---