

L'écriture de la différence ou l'utopie du « vivre-ensemble » dans *Petit Pays* de Gaël Faye

Simbo APEKOU EPOZAS
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien NGOUABI

Résumé

Dans cet article, il s'agit de voir, au-delà des polémiques conceptuelles entre le «vivre-ensemble» et le «mieux vivre-ensemble», comment se construisent les rapports entre soi, l'autre et le groupe dans la société contemporaine. Ainsi, le rapport de soi à l'autre ou au groupe, dans le présent article, s'inscrit dans le contexte de l'écriture de la différence comme étant une utopie du mieux «vivre-ensemble». Il convient de montrer, à partir du roman de Gaël Faye, comment le mariage exogamique, l'exil et la différence ethnique ou raciale désactivent le principe de la *co-naissance*, le «mieux vivre-ensemble». Car, cet article pose le problème de l'ambiguïté sémantique entre les syntagmes nominaux le «vivre-ensemble» et «le mieux «vivre-ensemble» ». Il part de l'hypothèse selon laquelle le «vivre-ensemble» serait une donnée concomitante à l'existence humaine et le «mieux vivre-ensemble» serait un état d'esprit que l'homme est censé connaître pour un fonctionnement harmonieux de la société. En somme, cette réflexion pose le problème du melting-pot comme un leurre du mieux «vivre- ensemble», car penser l'hétérogénéité ou la différence pour arriver au « mieux vivre- ensemble» est une utopie dans *Petit pays*.

Mots clés

Différence, hétérogénéité, l'autre, le « vivre- ensemble » et le «mieux vivre-ensemble».

Summary

In the article it is a question of seeing, beyond the conceptual controversies between living together and living better together, how are the relations between oneself, the other and the group in the contemporary universe constructed. Thus, the relationship of self with the other or with the group, in this article, fits into the context of the writing of difference as a utopia of better living together. It is necessary to show, from Gaël Faye's novel contemporary, how mixed marriage, exile and ethnic or racial difference

disable the principle of co-birth, to live better together. This article raises the problem of the semantic ambiguity between the noun phrase to live together and better live together. It starts from the assumption that living together would be a datum concomitant to human existence and living better together would be a state of mind that man is supposed to co-born for a harmonious functioning of society. In sum, this reflection raises the problem of heterogeneity as a decoy to better live together, because to think heterogeneity or difference to achieve better living together is a utopia in *Little country*.

Keywords

Difference, Hétérogénéité, Other, Live together, Live better together

Introduction

La fréquence des conflits socio-politiques, au XXI^e siècle, a poussé bon nombre de chercheurs appartenant à plusieurs domaines, à s'interroger sur les rapports entre soi et l'autre dans les sociétés contemporaines. Le mieux «vivre-ensemble» dans sa configuration de principe sacro-saint de l'altérité enrichissante dans l'univers social devient le leitmotiv de plusieurs travaux de recherche. Dans le présent article, il convient de montrer, à partir du roman de Gaël Faye, *Petit pays*, comment le mariage exogamie, la guerre civile, les migrations, l'exil et la différence ethnique désactivent le principe de la co-naissance, le « mieux vivre-ensemble». Ainsi, cet article pose, en amont, le problème de l'ambiguïté sémantique entre les syntagmes nominaux le «vivre-ensemble» et le « mieux vivre- ensemble». Il part de l'hypothèse selon laquelle le «vivre -ensemble» serait une donnée concomitante à l'existence humaine et le mieux «vivre-ensemble» serait un état d'esprit que l'homme est censé co-naître pour un fonctionnement harmonieux de la société. En aval, cette réflexion pose le problème du brassage culturel comme un leurre du «mieux vivre-ensemble». Elle part de l'hypothèse selon laquelle le mariage exogamie, la guerre civile, les migrations, l'exil et la cohabitation interethnique ne sauraient résoudre le problème de l'altérité dangereuse qui traverse le faire et le dire de l'homme actuel, car penser l'hétérogénéité ou la différence pour arriver au «mieux vivre-ensemble» est une utopie dans *Petit pays*. Alors, dans quelle mesure l'hétérogénéité existentielle devient réellement une chimère du «mieux vivre-ensemble»? Pour répondre à cette problématique et vérifier les hypothèses énoncées *supra*, nous recourons à l'éclectisme critique en mettant en avant-plan la théorie de la posture développée par Jérôme Meizoz. Celle-ci nous permet de saisir le positionnement de l'écrivain par rapport au champ des romans de guerre afin de cerner ses singularités sur «mieux vivre-ensemble» à partir des réalités tragiques, le génocide rwandais et la guerre civile burundaise. À entendre Jérôme Meizoz, la théorie de la

posture est une « variation singulière sur une position » (2011, p.41). Cette variation nous permet d'énoncer aussi notre singularité sur l'ambiguïté sémantique entre le «vivre-ensemble» et le «mieux vivre-ensemble». Ainsi, la théorie de la posture nous sert de « levier d'un positionnement » (Ruth Amossy, 2009). Le positionnement de l'auteur et du critique.

1. Élucidation notionnelle : entre le «vivre- ensemble» et le « mieux vivre- ensemble»

Avant de nuancer les deux syntagmes nominaux le «vivre-ensemble» et le « mieux vivre-ensemble», il est impérieux de revenir sur la notion de l'écriture de la différence pour des raisons méthodologiques. La notion de l'écriture de la différence, dans cet article, n'est pas à confondre avec la dialectique de *L'écriture et la différence* que théorise (Jacques Dérída, 1967). L'écriture de la différence renvoie tout simplement ici, à l'acte de fixation des réalités divergentes ou différentes dans une même œuvre littéraire. C'est la prise en compte de l'opposé, du différent et des différends dans la création littéraire. Ces antagonismes peuvent être d'ordres territoriaux, ethniques, raciaux, culturels, idéologiques et autres, d'où nous nous interrogeons si cette manière de faire cohabiter la différence ne compromet-elle pas le « mieux vivre- ensemble».

Par le « mieux vivre –ensemble», nous entendons les relations harmonieuses qui alimentent les hommes, car depuis ses origines lointaines, l'homme est perçu comme un être social. Par le truchement des entrailles de sa génitrice, l'homme est toujours lié à une autre énergie qui le porte, le berce et l'alimente, peu importe les conditions dans lesquelles cela s'effectue. À ce titre, la notion de l'ensemble se veut concomitante à l'homme. Aristote, l'un des grands penseurs qui ont marqué l'humanité, estime que l'homme est « un animal politique ». Une telle orientation nous amène à admettre que l'existence de l'homme est conditionnée par celle d'une société, elle-même peuplée par les autres. De ce fait, tout homme, dès sa venue au monde, est condamné à vivre avec les autres, de vivre en société. La première catégorie de l'autre que l'homme arrive à connaître et co-naître, c'est sa génitrice. L'idée de l'homme solitaire devient, à cet effet, une simple particularité de l'existence et non une réalité absolue. D'ailleurs, Octave Mirbeau (1900, p.109) estime que « la solitude ce n'est pas de vivre seul, c'est de vivre chez les autres, chez les gens qui ne s'intéressent pas à vous, pour qui vous comptez moins qu'un chien ». Et s'il faut exagérer, l'on dirait que la solitude, voire l'exclusion sociale ou le repli sur soi n'est qu'un marqueur mineur de la société humaine dans la mesure où la médiation existentielle, pour reprendre David Mavouangui, s'ouvre depuis l'univers clos de l'homme, le ventre de sa mère.

Cependant, la posture des auteurs de l'extrême contemporain comme Léonora Miano, qui pense qu'« il n'y a plus vraiment de communauté, les gens vivent les uns près des autres, mais pas ensemble » (2006, p.104), nous amène à nous interroger sur le sémantisme du concept « ensemble » dans les rapports sociaux au XXI^e Siècle. Par voie de conséquence, cette notion implique celle de l'harmonisation des relations sociétales. C'est pour autant dire que l'on est toujours ensemble, mais nos relations ne sont pas forcément harmonieuses. Il est désormais question, comme l'estime David Mavouangui, de « réapprendre à considérer l'homme en son humanité, à travers laquelle doit s'organiser la moralité de ses intentions, de ses volontés et de son humanisme » (2003, p.37). Pour ce faire, l'homme est tenu de rechercher le « mieux vivre- ensemble », c'est-à-dire il est censé harmoniser ses relations avec les autres, le reste de la communauté à laquelle il appartient. L'idéal est d'arriver à la prescription d'Emmanuel Kant selon laquelle : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre jour en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (1980, p.105). Mais l'humanité comme nous l'avons énoncé *supra* n'est pas à restreindre ici à une appartenance ethnique, régionale ni à un ancrage territorial. Elle est à étendre à toute forme de communauté organisée autour d'un idéal, de valeurs sociales et culturelles propres.

2. Le mariage exogamique, une utopie du « mieux vivre- ensemble »

Si dans les principes fondamentaux de l'existence, le mariage ainsi que l'amour sont des lieux de l'accomplissement du « mieux vivre-ensemble », *Petit Pays* de Gaël Faye, nous montre comment le mariage exogamie désactive toutes les possibilités du bien-être. Ce roman brosse le portrait d'un mariage entre Michel, un colon français implanté au Burundi et Yvonne une réfugiée rwandaise, Tutsi dont la beauté est assimilée aux roseaux d'eau douce à la silhouette fuselée, des beautés sveltes comme des gratte-ciels à la peau noire ébène. Ce mariage entre ce colon blanc et cette beauté Tutsi ne nous apparaît pas comme un idéal du « mieux vivre-ensemble ». Car, au lieu de faire de leur couple un espace de synthèse des valeurs occidentales et africaines, le couple Michel nous paraît comme une preuve de la négation de la cohésion entre l'homme blanc et la femme noire. Pour preuve, le narrateur témoin de la trajectoire de ce couple estime que les mariés « avaient confondu le désir et l'amour, et que chacun avait fabriqué les qualités de l'autre. Ils n'avaient pas partagé leurs rêves, simplement leurs illusions » (Gaël Faye, 2017, p. 20). Or, si les partenaires confondent l'amour et le désir, cela revient à dire que leur union n'est fondée qu'autour du désir érotique. L'amour, ainsi que le conçoit Chamfort (1795), ne devient « que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes ». À ce

moment, l'amour est réduit à une affaire des sens, des plaisirs charnels, ainsi qu'il fait abstraction à l'être aimé et participe à la déconstruction du bien vivre ou du «mieux vivre-ensemble». La relation entre les conjoints n'est saisie que sous le prisme de la dissolution, « le passage de l'état normal à l'état du désir érotique » (Georges Bataille, 1957, p.22) du fait que le «mieux vivre-ensemble» implique nécessairement l'idée de l'harmonisation des relations. Cette confusion est à première vue, la cause du divorce de ce couple mixte. Par ailleurs, il convient de signaler qu'au-delà de la confusion entre amour et désir, la différence des peaux nous semble l'une des causes de la rupture de la cohésion entre Michel et son épouse même si le narrateur, progéniture de cette union avortée déclare : « Je ne connaîtrai jamais les véritables raisons de la séparation de mes parents. Il devait pourtant y avoir un profond malentendu dès le départ. Un vice de fabrication dans leur rencontre, un astérisque que personne n'avait vu, ou voulu voir » (Gaël Faye, 2017,19). Ce vice de fabrication est, à notre avis, la différence : cette différence qui a engendré la différence de perception des faits et causes de l'humanité. En réalité, le couple n'a pas la même représentation de l'Afrique et de l'Europe, leurs espaces originels. Pour Yvonne, l'Afrique, le Burundi et le Rwanda précisément sont des espaces en proie aux violences de tout genre. L'insécurité est sous-jacente, d'où elle suggère à son époux la nécessité de quitter ce continent pour aller élever leurs enfants en France, qu'elle assimile à un eldorado. Cependant, Michel estime que l'Afrique est un espace idéal pour s'affirmer, du point de vue socio-économique. Pour ce dernier, l'Afrique est propice au développement des capitaux. L'Europe n'est pas un eldorado comme nous pouvons le découvrir dans ce fragment textuel :

Écoute, ma chérie, a dit Papa d'un ton qui se voulait apaisant. Regarde autour de toi. Ces montagnes, ces lacs, cette nature. On vit dans de belles maisons, on a des domestiques, de l'espace pour les enfants, un bon climat, les affaires ne marchent pas trop mal pour nous. Qu'est-ce que tu veux d'autres ? Tu n'auras jamais tout ce luxe en Europe. Crois-moi ! C'est loin d'être le paradis que tu imagines. Pour quoi penses-tu que je construis ma vie ici depuis vingt ans ? Pourquoi penses-tu que Jacques préfère rester dans cette région plutôt que rentrer en Belgique ? Ici, nous sommes des privilégiés. Là-bas, nous ne serons personne. (Gaël Faye, 2017, p.29)

L'idée que l'on se fait de ce fragment textuel est que l'espace de vie est contradictoirement perçu par le couple. La noirceur et l'insécurité sous-jacente qu'Yvonne reproche à l'Afrique à travers les pays précités sont jugées par son époux comme un abus de langage. Au contraire, le colon français estime que le Burundi souscrit pleinement aux conditions idéales de vie de leur couple. Dans cet espace, ce couple appartient à la classe des

privilegiés, de ceux qui jouissent d'une audience considérable. De ce fait, quitter cet espace pour l'Europe, la France notamment, c'est accepter de subir la traversée catégorielle, partir de la classe bourgeoise pour la basse classe, celle des prolétaires. À cet effet, Michel ne réalise pas l'importance de laisser choir ses privilèges en Afrique pour ne devenir « personne » en Europe sous prétexte de mettre la vie du couple, surtout celle des enfants en sécurité. En réalité, Michel sait que la représentation qu'Yvonne a de la France est un schème de pensée, un stéréotype. Cette dernière développe une représentation biaisée de la France qu'elle assimile à un havre de paix. Elle ignore que la paix n'est pas seulement synonyme de l'absence des conflits armés, mais qu'elle est aussi tributaire de plusieurs facteurs ontologiques. À partir du moment où le couple ne s'accorde pas sur le lieu où il va résider, leur relation se dégrade. Yvonne juge mieux de quitter le foyer, le divorce est consommé. Le rayonnement du mariage exogamie devient, à ce moment, une véritable utopie du « mieux vivre-ensemble ». Il découle de ce récit l'impression selon laquelle lorsque les conjoints viennent des horizons très différents, il est difficile qu'ils se comprennent et cultivent des relations harmonieuses, le principe sacro-saint du « mieux vivre-ensemble ». Ce que nous observons dans ce roman de Gaël Faye c'est le fait que le mixte crée l'incompréhension et celle-ci en retour pollue les relations autant qu'elle désactive les fondamentaux du « mieux vivre-ensemble » au même titre que la guerre.

3. La Guerre ou la négation du mieux «vivre-ensemble»

La littérature africaine est féconde d'œuvres inspirées des guerres fratricides qui ont secoué le continent à la fin du XXe siècle et au début du siècle suivant. Le génocide rwandais nous paraît, à la lumière des guerres civiles fratricides burundaises, comme l'un de ces conflits armés les plus exploités par la création littéraire et artistique pour essayer de penser et de panser l'unité, « mieux vivre-ensemble » à partir de l'histoire de l'extermination d'un peuple, d'une ethnie ou d'une catégorie d'humains. Gaël Faye ayant recours au brouillage hétérotopique, alterne son récit entre la crise du Burundi et le terrible génocide rwandais. Il se les est appropriés pour accoucher son premier roman, *Petit Pays*. De ce fait, nous sommes conscient que raconter l'horreur, dans le contexte de la création littéraire, est une manière de la proscrire, car « se souvenir d'un traumatisme, c'est rechercher à s'en guérir systématiquement. C'est la thérapie de la remémoration. Celle-ci, qui consiste en l'anamnèse et souvent en le ressassement d'évènements douloureux vécus antérieurement, constitue en soi un attachement intense à la vie » (Antoine Yila, 2004, p. 288). Cette posture relève de la dimension métaphorique du récit de guerre.

Cependant, nous voulons repartir à la dimension dénotative du roman de Gaël Faye pour montrer comment la guerre annihile le mieux «vivre-ensemble». En effet, dans ce récit, l'auteur nous brosse le portrait du Rwanda et du Burundi laminés par les guerres fratricides. Ces pays sont représentés par le narrateur comme des espaces néfastes où tous les fondamentaux du «mieux vivre-ensemble» sont subjugués par les violences sociopolitiques extrêmes comme le mentionne ce récit :

Les jours passaient et la guerre continuait de faire rage dans les campagnes. Des villages étaient ravagés, incendiés, des écoles attaquées à la grenade, les élèves brûlés vifs à l'intérieur. Des centaines de milliers de personnes fuyaient vers le Rwanda, le Zaïre ou la Tanzanie. À Bujumbura, on parlait d'affrontement dans les zones périphériques. La nuit, on entendait des coups de feu au loin (Gaël Faye, 2017, p. 127).

Chaque jour, la liste des morts s'allongeait, le Rwanda était devenu un immense terrain de chasse dans lequel le Tutsi était le gibier. Un humain coupable d'être né, coupable d'être. Une vermine aux yeux des tueurs, un cancrelat qu'il fallait écraser (Gaël Faye, 2017, p. 165).

Dans la première séquence textuelle, le narrateur fait mention au Burundi, un espace sorti du paradigme des lieux de vie. La guerre a même supprimé l'unité nucléaire dans la mesure où elle a ravagé des villages. Or, si les villages sont détruits, donc les familles nucléaires n'existent plus et les possibilités de se réaliser et réaliser autrui, les membres de sa famille, du clan ou du village ne sont plus de mise. L'unité a été empiétée à tous les niveaux par la violence extrême au point où même la conscience de l'élève n'existe plus. L'espace est déterritorialisé. Ainsi, la posture du narrateur, dans cette séquence textuelle, nous amène à réaliser davantage qu'il ne peut y avoir de «mieux vivre-ensemble» dans une contrée en guerre. En guerre, on ne peut qu'être ensemble, mais, pas dans « le mieux «vivre-ensemble» ». La guerre semble être l'antagonisme du «mieux vivre-ensemble» dans *Petit pays* de Gaël Faye. Ceci se justifie davantage dans la seconde séquence textuelle où le narrateur montre comment le Rwanda est passé de la catégorie des espaces humains à la catégorie des théâtres de violence, où la vie est assimilée à une partie de chasse dans laquelle les chasseurs ont l'obligation d'abattre leur proie, car « le Rwanda du lait et du miel avait disparu. C'était désormais un charnier à ciel ouvert » (Gaël Faye, 2017, p.167). C'est pour autant dire que la posture de l'auteur est dans le même paradigme énonciatif que celui d'Alpha-Noël Malonga pour qui « la guerre tue donc l'amour et l'altérité qui lui est inhérente. La marginalisation de l'amour, comme la guerre du reste, est synonyme de la mort de la vie et de l'humain » (2006, p.17). Une telle représentation nous amène à dire qu'il n'y

a plus de vie, dans ce Rwanda imaginaire, du simple fait que la terre nourricière devient un charnier. Or, un charnier ne peut être investi que des ossements humains. Il n'y a pas de vie, pire encore du «mieux vivre-ensemble» dans un charnier. Quand un espace de vie devient un charnier, la vie et ses attributs n'ont plus de raison d'être. Tout devient dysphorique, l'espace dégage l'exhalaison des cadavres et les habitants cessent d'être les citoyens pour ne devenir que des véritables nihilistes de la vie dépourvus du sens de l'humain. Ils ne réalisent plus que « le citoyen est un homme ou une femme qui apprend à être tolérant parce qu'il apprend à connaître l'autre. Il ne l'exclut pas parce qu'il sait que l'humanité est une. » (Tanella Boni, 2003, p.25). De même, « l'humanité se mesure aussi par le respect que l'on voue à l'autre ; l'altérité se confond avec l'humanité. Or, l'humanité annihilée, prévaut l'animalité » (Alpha-Noël Malonga, Op cit, pp.18-19). Et, l'animalité est l'anticonformisme du «mieux vivre- ensemble », car quand la déraison supplante la raison, il n'y a plus de raison de parler du bien-être ou du «mieux vivre-ensemble».

Par ailleurs, il nous semble intéressant de s'interroger sur les causes des guerres qui annihilent le «mieux vivre- ensemble » dans les contrées mentionnées dans le récit. L'investigation de ces déchirures sociopolitiques entre les différents belligérants dans le roman de l'auteur peut être scrutée à partir de la différence. La différence des choix, des partis politiques, des opinions politiques et des origines culturelles des leaders des mouvements de masse. Au Burundi, par exemple, tout est parti de l'élection présidentielle, celle qui « mettait fin au parti unique et aux coups d'État. Chacun était enfin libre de choisir son représentant » (Gaël Faye, 2017, p.96). Trois forces politiques se sont fait représenter à cette échéance à savoir le Frodebu, l'Uprona et le PRP. La victoire du Frodebu face aux deux autres formations politiques, surtout l'Uprona soutenue par l'armée, a été saluée, au départ, par le président sortant, le major Pierre Buyoya qui avait dit d'une voix posée : « J'accepte solennellement le verdict populaire et j'invite la population à faire de même » (Gaël Faye, 2017, p.98) et le chef d'état-major, à son tour, a pris la parole pour dire que « l'armée respecte la démocratie basée sur le multipartisme » (Gaël Faye, 2017, p.98). Ces différentes déclarations qui apparaissent comme des signes de l'acceptation de la volonté des autres, le peuple, ne s'affichent pas aux yeux des observateurs de cette société comme une trace du «mieux vivre-ensemble». Au contraire, certains d'entre eux, à l'instar d'Innocent, pensent qu'il est question d'un simple affront. C'est un leurre du «mieux vivre-ensemble». Aussi déclare-t-il :

Ce n'est pas une victoire démocratique, c'est un réflexe ethnique... Tu sais mieux que moi comment ça se passe en Afrique, la constitution n'a pas de poids...L'armée soutient

l'Uprona... Dans ces pays-là, on ne gagne pas une élection sans être le candidat de l'armée... Je n'ai pas ton optimisme... Ils paieront cet affront tôt ou tard (Gaël Faye, 2017, p.98)

Cette mise en garde n'est en réalité qu'une prolepse sur les scènes de violence qui vont suivre. L'armée qui prétendait respecter la démocratie a fini par la fouler au pied et plonger le pays dans une crise sanglante. Tout se passe comme si l'Uprona, épaulée par l'armée n'accepte pas la différence, la gestion mixte du pouvoir politique. Elle a perdu le sens du partage. En réalité, l'armée n'apprécie pas la dynamique du multipartisme, l'un des principes cardinaux de toute démocratie. Cet affront est une mise en veilleuse de la contradiction et de la différence. Ce qui nous amène à dire que la mauvaise exploration de la différence serait, dans une certaine mesure, à l'origine de la décadence du «mieux vivre-ensemble». Puisqu'au Rwanda voisin, c'est toujours la différence des opinions entre les forces vives qui vont conduire le pays vers un génocide, bien que les tueries aient été déjà signalées dans le pays. Pour les Tutsi, « les extrémistes hutus ne veulent pas partager le pouvoir avec nous, le FPR. Ils sont prêts à tout pour faire capoter les accords de paix. Ils ont prévu de liquider tous les leaders de l'opposition et toutes les personnalités modérées hutus de la société civile. Ensuite, ils s'occuperont des Tutsi... » (Gaël Faye, 2017, p.141)

La combinatoire verbale *faire capoter* est la marque énonciative qui montre effectivement qu'il s'agit d'un problème de l'anon-harmonisation des opinions, de la différence. Puisqu'on ne peut faire capoter qu'un consensus, une vision acceptée par tous pour le bien de tous. Or, faire capoter signifie renier le consensus et repartir dans les antagonismes de départ, exploiter la différence dans un mauvais sens, celui de la déchirure. De même, la liquidation des Hutus modérés renforce davantage notre posture dans la mesure où « mieux vivre ensemble » n'est pas compromis simplement par les appartenances ethniques, mais par la prise de position, des opinions et le repli sur soi. D'où les siens peuvent être lynchés lorsqu'ils n'épousent pas vos idées ou lorsque leurs idées semblent combattre les vôtres. À ce moment, écrire la différence devient comme une utopie du «mieux vivre-ensemble», ainsi que l'exil.

4. L'exil ou l'utopie du mieux «vivre- ensemble»

La représentation que les personnages en proie à la misère, la violence et aux crises psychologiques, dans leur espace originel, se font de l'ailleurs qu'il soit lointain ou proche, donne matière à réflexion dans les littératures africaines postcoloniales. Dans *Petit pays*, le Burundi et le Rwanda, deux macrochronotopes traversés par la violence et l'insécurité sous-jacente suscitent, de la part de leurs occupants l'idée de la transgression spatiale,

l'immigration, le seul gage de mise en sécurité pour ces derniers. À cet effet, la déterritorialisation de l'espace d'ici pour l'ailleurs est saisie dans le roman de l'auteur à partir de trois axes majeurs, à savoir Rwanda /Burundi ; Rwanda /Zaïre et Burundi/France. En effet, les déplacements du premier axe remontent des années 1963, date à laquelle Yvonne, l'épouse de Michel avait quitté son pays « pendant une nuit de massacre, à la lueur des flammes qui embrasaient la maison familiale, ce pays où elle n'était jamais retournée depuis ses quatre ans, était là, à quelques encablures, presque à portée de main » (Gaël Faye 2017, p.25). Au Burundi, Yvonne a vu son rêve de mieux vivre ailleurs se fondre au point où l'espace d'accueil, le Burundi, ne lui permet pas de se réaliser sur le plan psychologique et identitaire, car l'ailleurs a fini par présenter les mêmes signaux d'annulation de la vie que l'espace originel, le Rwanda. Il se construit autour d'Yvonne un discours marginal qui fait de son intégration une chimère. Yvonne est rejetée par sa seconde patrie au point où son discours présente les marques d'un sujet traversé par la psychose comme l'atteste ce passage : « Je suis une réfugiée, Michel. C'est ce que j'ai toujours été aux yeux des Burundais. Ils me l'ont bien fait comprendre avec leurs insultes, leurs insinuations, leurs quotas pour les étrangers et leur numerus clausus à l'école. » (Gaël Faye, 2017, pp.28 - 29). La rhétorique du quota et des insultes témoignent aussi bien de la violence, du mépris, de l'exclusion de l'allogène que de l'inexistence du « mieux «vivre-ensemble» ».

À vrai dire, les relations d'altérité enrichissante entre l'allogène et l'autochtone sont mises en veilleuse. « Chacun veut avoir le sentiment d'être socialement signifiant et digne d'intérêt. Être quelqu'un pour quelqu'un d'autre, tel se manifeste en définitive le désir d'identité » (Jean-Paul Codol, 1986, p.161). Le territoire d'accueil devient, à la limite, un piège mortel et l'allogène tombe, à son tour, dans le piège de l'énonciation du discours marginal tout en ignorant ce que rappelait Charles Taylor : « ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élaboré dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres [...] Ma propre identité dépend vitalelement de mes relations dialogiques avec les autres » (Charles Taylor,1994, p.51). Yvonne semble élaborer son identité sans convoquer le principe du dialogisme existentiel. Elle se recroqueville dans un système d'isolement de la conscience jusqu'à perdre son humanité comme les réfugiés rwandais au Zaïre. Elle ignore que « je m'accomplis au contact du tu, je deviens **Je** en disant **Tu** » (Martin Buber, 1938, p.30). Notre présence au monde n'est significative que grâce à celle d'autrui. En excluant autrui, on s'exclut sans le savoir. Dans le deuxième axe, les sujets rwandais quittent leur patrie en proie à la violence extrême pour se réfugier au Zaïre de Mobutu, l'actuelle République Démocratique du Congo. Ainsi, Jacques, l'ami de Michel brosse le portrait de ces réfugiés en ces termes :

Michel, c'est au-delà de l'impensable. Un dépotoir d'humains. Des étals de misère à chaque centimètre carré [...] Le Rwanda nous dégouline dessus, deux-millions de femmes, d'enfants, de vieillards, de chèvres, d'interahamwe, d'officiers de l'ancienne armée, de ministres, de banquiers, de prêtres, d'estropiés, d'innocents, de coupables, j'en passe[...] Ils ont laissé derrière eux des chiens charognards, des vaches amputées et un million de morts à flanc de colline pour venir chez nous se servir en famine et choléra. (Gaël Faye, 2017, p.178)

Un tel portrait nous laisse dire que la situation des réfugiés rwandais au Zaïre est très précaire. La famine et le choléra qui les frappent ne sont, en réalité, que des stigmates sémiologiques qui rendent compte de la misère et de l'inexistence du «mieux vivre-ensemble». Aussi faut-il avouer que le regard du sujet focalisateur de ces réfugiés est chargé de connotations péjoratives, ce qui sous-entend que ces réfugiés, d'après sa perception, ne bénéficient pas d'une attention particulière, un regard humaniste. Ils sont voués au calvaire ainsi que leurs frères restés sur leur territoire national. Par voie de conséquence, les massacres annihilent les principes de la connaissance. Les regards que les uns portent sur les autres sont radicalement différents. Le mal devient pour ces sujets rwandais, une forme de hantise. Cette dernière est visible chez Gaby, fils aîné d'Yvonne et Michel parti en France pour se mettre à l'abri des violences que traverse le Burundi. À son arrivée en France, Gaby se heurte à un regard dépréciatif des sujets français au point où l'ex eldorado fait désormais figure d'un non-lieu. La ville parisienne, tant rêvée par sa mère, ne se résume qu'à un espace hostile où la vie est réduite à l'isolement, la marginalité et à l'exclusion. Pour Gaby :

Je n'habite plus nulle part. Habiter signifie se fondre charnellement dans la topographie d'un lieu, l'anfractuosité de l'environnement. Ici, rien de tout ça. Je ne fais que passer. Je loge. Je crèche. Je squatte. Ma cité est dortoir et fonctionnelle. Mon appartement sent la peinture fraîche et le linoléum neuf. Mes voisins sont de parfaits inconnus, on s'évite cordialement dans la cage d'escalier. (Gaël Faye, 2017, p.13).

Une telle posture énonciative révèle, non seulement, le mépris qu'à l'homme blanc pour l'homme noir, mais aussi et surtout l'hostilité de l'exil. Ce qui fait que « depuis vingt ans je reviens ; la nuit en rêve, le jour en songe ; dans mon quartier, dans cette impasse où je vivais heureux avec ma famille et mes amis. » (Gaël Faye, 2017, p.). Or, se souvenir d'une vie heureuse dans une impasse, ce qui est paradoxal, voudrait dire que la première impasse, l'espace originel, le Burundi paraît moins monstrueux que la seconde impasse, l'ailleurs, la France. C'est pour autant dire que la représentation de l'espace social français, réalisée par la mère de Gaby, Yvonne, se focalise

sur l'ordre des stéréotypes, les clichés. Car, il s'articule autour de Gaby un discours d'enfermement et de mise à distance qui compromet « le mieux vivre-ensemble ». D'ailleurs, il est très difficile d'assigner le motif du « mieux vivre-ensemble » à l'exil du fait que l'exilé ne se reconnaît pas comme un membre à part entière de l'espace d'accueil. Autant, il estime qu'il ne fait pas partie de la vie parce qu'il ne parvient pas à comprendre la société dans laquelle il vit, la France. Sur ces entrefaites, la configuration spatiale de l'exil se révèle comme un lieu expressif du chaos, une véritable utopie du « mieux vivre-ensemble » pour l'exilé qui croyait partir pour un havre de paix. La transgression spatiale est, de ce fait, placée sous le signe de la déchirure et de la rupture de la co-naissance.

5. La différence ethnique ou la désindividualisation de la déchirure

L'exploration des textes littéraires consacrés au génocide rwandais donne, de façon générale, l'impression que ce génocide est la résultante de la différence ethnique. Il est souvent cerné sous l'angle de l'explosion des violences accrues entre les Tutsi et les Hutu. Dans *Petit pays*, les antagonismes entre les deux ethnies deviennent presque triviaux du simple fait que même les injures sont proférées à partir des colorations ethniques, ainsi qu'on peut le lire : « Sales Hutu, disaient les uns, sales Tutsi, répondaient les autres. » (Gaël Faye, 2017, p.136). Une telle représentation intègre l'antagonisme Hutu et Tutsi dans le paradigme d'une posture de démarcation identitaire qui amène chaque sujet rwandais à s'identifier obligatoirement à l'une des ethnies. À cet effet, la responsabilité de l'individu devant les scènes de violence s'annule au profit de la collectivité, l'ethnie. À ce sujet, Josias Semujanga nous amène à comprendre qu'« Une telle posture énonciative révèle un mépris pour l'Afrique, mépris qui est également une forme de haine raciale, et qui participe [...] du long processus discursif de désindividualisation au cours duquel les faits ou individus singuliers se dissolvent au bénéfice de tribus hypostasiées qui les avalent totalement » (Josias Semujanga, 2008). Ceci est d'autant plus vrai que l'annonce de la mort du président Habyarimana et des massacres dans le pays ont été placés sous la bannière des colorations ethniques, ainsi qu'on peut le constater :

[...] ils ont annoncé la mort du président, en accusant les Tutsi d'être responsables de l'attentat. La population hutue a été appelée à prendre les armes, en représailles. J'ai compris que c'était leur signal pour nous éliminer. Ils n'ont pas tardé à installer des barrages un peu partout. Depuis, les miliciens et la garde présidentielle sillonnent la ville, ratissent les quartiers, rentrent dans les maisons des Tutsi et des opposants hutus,

massacrent des familles entières, n'épargnent personne. Nos voisins et leurs enfants se sont fait tuer ce matin, à l'aube, juste là, derrière la clôture. C'était affreux, mon Dieu... (Gaël Faye, 2017, p.163).

Dans ce fragment textuel, le narrateur Tutsi certifie que l'ethnie est au centre de tout. Or, le massacre des opposants Hutus nous ramène dans la configuration de la différence des visions des uns et des autres comme signe de la déchirure, de l'effondrement du «mieux vivre-ensemble». À ce moment, il serait plutôt important d'analyser, à la lumière de (Gérard Hubert, 2005) « la lancinante question qui hante la culture et la civilisation : que faire quand on a pris conscience que l'amour du pire hante l'esprit ? ». Il s'agit, ici, de voir comment le «mieux vivre-ensemble» est désactivé par un groupe ou un régime sadique qui se complet dans la barbarie et ayant pour attache idéologique la manipulation de la conscience ethnique. En d'autres termes, il convient de comprendre pourquoi «l'aptitude à tolérer la différence disparaît » (Marc Augé, 1994, p.26) au profit du mal. Car le mal serait, pour l'observateur de la société contemporaine, de cerner le mal sous l'angle du groupe élargi c'est-à-dire l'ethnie et non dans la posture du groupe restreint, un régime ou des individualités. L'ethnie en soi ne serait pas coupable du processus d'annihilation du «mieux vivre-ensemble», c'est plutôt la manipulation de la conscience ethnique pour des fins égoïstes qui est une bombe à retardement pour toutes les Nations où, non seulement, les faits ou individus singuliers se dissolvent au profit de tribus, mais aussi, et surtout «où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité qu'ils regardent comme un grand bien ». Ceci nous amène à nous interroger si le regard que l'Africain a du pouvoir n'est pas à l'origine de toutes les crises qui phagocytent le «mieux vivre-ensemble ». Il conviendrait, de ce fait, de redéfinir, s'il y a lieu, le statut du pouvoir en l'a débarrassant de tous les privilèges juteux pour n'en faire qu'une histoire de contrainte de gouvernance et d'éducation. Car, à en croire Emmanuel Kant, l'art de gouverner les hommes et celui de les éduquer sont les deux découvertes humaines que l'on est en droit de considérer comme les plus difficiles (Emmanuel Kant, 1980, p.72.) Et comme, par nature l'homme n'aime pas trop embrasser la difficulté, la course au pouvoir ne susciterait pas assez de convoitise. La fréquence des conflits serait revue à la baisse.

Conclusion

Bref, il apparaît de nos jours que l'un des plus grands problèmes qui s'imposent à l'homme c'est l'acceptation de l'autre, dans sa différence. Nous vivons ensemble, mais nos relations ne sont pas toujours harmonieuses, elles sont traversées par des conflits de toutes sortes. Il revient à l'homme

d'envisager un monde alternatif où les humains s'aimeraient, se toléreraient et se fraterniseraient. L'amour du mal doit être glosé par celui de l'autre, dans toutes les acceptations du terme. Ainsi, « mieux vivre ensemble » ne peut être possible que si l'homme se détourne du paradigme d'individu pour intégrer celui du citoyen ; du repli sur soi pour celui de l'acceptation de l'autre et de la différence, d'où son éducation se veut la pierre angulaire de l'harmonisation des relations sociales en vue d'un humanisme intégral comme dirait Michel Eyquem de Montaigne. Enfin, le statut du pouvoir politique, source des conflits fratricides, mérite d'être redéfini. Il est souhaitable de débarrasser ce dernier de tous les privilèges juteux pour en faire qu'une histoire de contrainte de gouvernance et d'éducation.

Bibliographie

- FAYE Gaël (2017), *Petit Pays*, Paris, Grasset.
- AMOSSY Ruth « La double nature de l'image d'auteur », *Argumentation et Analyse du discours*, n°3 (en ligne), 2009, <http://aad.revues.org/index662.html>
- AUGE Marc (1994), *Le sens des autres*, Paris, Fayard.
- BATAILLE Georges (1957), *L'Érotisme*, Paris, Minuit.
- BONI Tanella (2003), « La citoyenneté à l'épreuve de l'économique et du politique », in Abel Kouvouama et Dominique Cochart-Coste (dir.), *Modernités transversales : Citoyenneté, Politique et Religion*, Paris, Paari.
- BUBER Martin (1938), *Je et tu*, trad. G. Bianqui, Paris, Aubier.
- CODOL Jean-Paul (1986), « La quête de la similitude et de la différenciation sociale. Une approche cognitive du sentiment d'identité », in *Identité collective et changements sociaux*, Toulouse, Privat.
- CHAMFORT (1795), *Maximes et Pensées*, Paris, Bever.
- DERIDA Jacques (1967), *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, Coll. « Tel Quel ».
- HUBERT Gérard (2005), *Guérir de l'antisémitisme. Pour sortir de la condition post-nazie*, Paris, Le serpent à plumes.
- KANT Emmanuel (1980), *Réflexion sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel (1980), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin.
- MALONGA Alpha-Noël (2006), « Amour, Guerre et Marginalité : Alain Mabankou et Emmanuel Dongala » in Omer Massoumou, *La marginalité en République du Congo. Contextes et Significations*, Paris, L'Harmattan.
- MAVOUANGUI David (2003), « La place du dialogue dans une nation à reconstruire » in Abel Kouvouama et Dominique Cochart-Coste (dir.), *Modernités transversales : Citoyenneté, Politique et Religion*, Paris, Paari.

MEIZOZ Jérôme (2011), « Posture d'auteurs et création », Ducret, André (dir.) À quoi servent les artistes ? Seismo, « Terrains des sciences sociales ».

MIANO Léonora (2006), *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon.

MIRBEAU Octave (1900), *Le journal d'une femme de chambre*, Paris, Charpentier-Fasquelle.

SEMUJANGA Josias (2008), *Le génocide, Sujet de fiction ? Analyse des récits du massacre des tutsi dans la littérature africaine*. Canada, Éditions Nota Bene.

TAYLOR Charles (1994), *Le multiculturalisme*, trad. Armand Canal, Paris, Aubier.

YILA Antoine (2004), « Chanson et élan fusionnel des deux Congo » in Mukala Kadima-Nzuji et Alpha-Noël Malonga (dir.), *Itinéraires et convergences des musiques traditionnelles et modernes d'Afrique*, Festival Panafricain de Musique et Éditions, L'Harmattan, Paris.