

2111.3469.10

Université de Montréal

L'apport prophétique de la vie religieuse
au Rwanda de l'après-génocide

par

Marie-Rose Mukakibogo

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Théologie pratique

Décembre, 2006

©, Marie-Rose Mukakibogo, 2006



BL

25

US4

2007

V.03

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

L'apport prophétique de la vie religieuse
au Rwanda de l'après-génocide

présenté par :

Marie-Rose Mukakibogo

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Gauthier
président-rapporteur

Jean-Claude Breton
directeur de recherche

Olivier Bauer
membre du jury

Sommaire

Le présent mémoire traite de la contribution des congrégations religieuses — de par leur mission essentiellement prophétique — dans la recherche des solutions aux problèmes que vit la communauté rwandaise de l'après-génocide. Pour ce faire, notre hypothèse serait que des religieux et des religieuses renoncent à un mode de vie religieuse figée et à l'«ethnisme racial» perçu à travers des attitudes de discrimination, d'exclusion. Dans cette perspective, ne devraient-ils pas s'efforcer de comprendre et de mieux vivre les exigences de leur mission et, par là, collaborer à la libération intégrale des Rwandais. La vérification de cette hypothèse nous amène à chercher de quelle manière la vie religieuse «bien vécue» peut contribuer à la reconstruction de la personne et de la communauté rwandaise de l'après-génocide. Pour atteindre cet objectif, nous tentons de cerner la réalité du milieu socio-ecclésial et celle des communautés religieuses, d'analyser les problèmes auxquels sont confrontés les religieux et les religieuses et, enfin, de dégager les défis à relever à partir de l'intérieur des communautés.

Tout d'abord l'observation du milieu socio-ecclésial décrit le contexte historique d'avant, pendant et après le génocide. Cette observation montre une société profondément déchirée, triste réalité amplifiée par les effets pervers de la mondialisation. Puis, un regard interprétatif de cette réalité propose des clés de compréhension du mal rwandais. Mal enraciné dans les idéologies et les clichés d'un «ethnisme racial» construit par les colonisateurs et en lien étroit avec des évangélisateurs. Héritage que des régimes rwandais post-coloniaux ont entretenu et institutionnalisé sous l'instigation de certains représentants de l'Église catholique jusqu'à l'hécatombe de 1994. Un tel phénomène qui accuse un manque évident de véritables prophètes et pasteurs nous conduit ensuite à une interprétation théologique de la vie religieuse. Elle démontre, d'une part, l'essence de la vie religieuse comme don de Dieu par l'Esprit et la nature de sa mission qui est spécifiquement prophétique. D'autre part, elle pointe quelques enjeux et défis pour que les religieux et religieuses au Rwanda deviennent avec d'autres des témoins crédibles de la Bonne Nouvelle de Jésus. Enfin, nous voulons démontrer que, de là, découle la nécessité de s'engager pour une inculturation en pro-

fondeur et une vie religieuse solidaire à partir de la marge. Notre conclusion ouvre à une vie religieuse pour le Royaume.

Mots-clés

Communauté rwandaise, colonisateur, missionnaire, Église du Rwanda, ethnisme racial, changement radical, inculturation de la vie religieuse, solidarité pour et avec la base.

Summary

The present thesis treats of the contribution of the religious congregations and their mission which is essentially prophetic -in seeking solutions to the problems of the post-genocide rwandese community. Our hypothesis would be that the religious orders would give up a static way of living and a "racial ethnicism" perceived through discrimination and exclusion. They should strive to understand and to live according to the requirements of their mission and thereby, they should cooperate to the integral liberation of the rwandese. The verification of this hypothesis leads us to seek in which way religious life "well lived" can contribute to the reconstruction of the rwandese individual and community of the post-genocide. In that aim, we are trying to find out what is the reality of the socio-ecclesiastical background, that of the religious communities, to analyze the problems which the religious Orders have to deal with, and to identify the challenges awaiting the communities.

First, the observation of the socio-ecclesiastical background describes the historical context before, throughout the course of, and after the genocide. From which emerges a society deeply torned, which is a sad reality amplified by the perverse effects of the mondialisation". Second, an interpretative look upon the reality gives out keys to the comprehension of the rwandese misfortune which is rooted in the ideologies and stereotypes of a "racial ethnicism" built by the colonizers closely linked to the evangelists; an heritage held and institutionalized by the post-colonial rwandese regime, under the instigation of certain representatives of the catholic Church, until the 1994 hecatomb. Third, such a phenomenon which reveals an obvious lack of true prophets and pastors, leads us to a theological interpretation of religious life. It suggests on one hand that the essence of the religious life is a gift of God through the Spirit, and its mission is specifically prophetic. On the other hand, it points out a few stakes and challenges in order that the religious in Rwanda might become credible witnesses to the Good News of Jesus. Finally we want to insist that it is necessary for the religious life to get involved and deeply grounded on inculturation and solidarity, atuned to the fringe of society. Our conclusion opens on a religious life for the Kingdom.

Keywords

Rwandese community-colonizer-missionary-the Church of Rwanda-racial ethnicism-radical change- inculturation of the religious life-solidarity for and with the low class.

Table des matières

Sommaire	iii
Mots-clés	iv
Summary	v
Keywords	vi
Remerciements	x
Introduction	1
Chapitre I	
Description sommaire du contexte rwandais	9
1. <i>Un regard sur le pays : Rwanda</i>	9
1.1 Aperçu géographique et conditions climatiques	10
1.2 Le milieu économique et socio-politique	10
1.2.1 La situation économique au sein de la société rwandaise	10
1.2.2 La situation socio-politique du Rwanda pré-colonial	12
A). Le pouvoir monarchique	13
B). L'organisation politico-administrative	14
1.2.3 La structure militaire	14
1.2.4 Le pouvoir colonial au Rwanda	15
A). Le pouvoir d'État rwandais post-colonial	16
1.3 La croyance religieuse au cœur de la société rwandaise	17
1.3.1 La religion traditionnelle	17
1.3.2 Les missionnaires et la conversion des Rwandais au christianisme	
L'arrivée des missionnaires et l'implantation du catholicisme	19
1.4 La vie religieuse dans le mouvement de l'évangélisation	
Aperçu de la vie religieuse au Rwanda	21
2. <i>Aperçu historique du génocide au Rwanda</i>	23
2.1 Des faits sur la conception du projet d'extermination	
des Tutsis au Rwanda	23
2.2 Planification et orchestration des moyens humains et matériels	25
2.3 Exécution du génocide des Rwandais tutsis	26
2.4 Guerre militaire et arrêt du génocide	27
3. <i>La communauté rwandaise de l'après- génocide</i>	28
3.1 Au point de vue du contexte socio-politique	28
3.2 Aperçu des conditions de vie économique	29
3.3 Un regard sur l'Église du Rwanda post-génocide	31
3.4 La vie religieuse au Rwanda de l'après-génocide.	33

Chapitre II

Regard interprétatif de la société et de l'Église ainsi que des indices avant-coureurs du génocide des Tutsis rwandais

1. <i>Genèse des conflits à caractère identitaire au sein du peuple rwandais</i>	36
1.1 Identité réelle des populations rwandaises d'avant la colonisation et l'évangélisation	36
1.2 Fausse interprétation des catégories démographiques au Rwanda	38
1.3 Création et consolidation des antagonismes ethniques entre Rwandais	41
2. <i>Défaillance de l'Église du Rwanda</i>	44
2.1 Église Peuple de Dieu en désarroi	44
2.2 Église du Rwanda en proie à la confusion et à l'ambiguïté dans sa mission	47
2.3 Pouvoir hiérarchique et dépendance dans l'Église locale du Rwanda	49
3. <i>La perception de la vie religieuse dans le contexte socio-politique et ecclésial du Rwanda</i>	52
3.1 L'influence de l'idéologie politique raciste dans les communautés religieuses	52
3.2 Rapport entre la vie religieuse et l'Église hiérarchique	54
3.3 La vie religieuse et la société rwandaise	56

Chapitre III

Une vision théologique qui dégage le prophétisme de la vie religieuse

Cas du Rwanda de l'après-génocide	59
1. <i>Nature et mission prophétique de la vie religieuse : cas du Rwanda de l'après-génocide</i>	60
1.1 Une description du prophétisme dans l'histoire du peuple de Dieu	60
1.2 Une mission prophétique de la vie religieuse : le cas du Rwanda de l'après-génocide	63
1.3 Quelques repères pour une spiritualité prophétique de la vie religieuse au Rwanda	66
2. <i>Éthique de Jésus et son actualisation dans la vie religieuse au Rwanda</i>	69
2.1 Choix de vie de Jésus et les valeurs du Royaume	69
2.2 Vie religieuse au Rwanda reflet de l'éthique de Jésus et de son Évangile	70
2.3 Une dimension prophétique des vœux	73
2.3.1 La pauvreté pour la justice et la solidarité	74
2.3.2 La chasteté pour un amour sans frontières	75
2.3.3 L'obéissance comme appel à la liberté responsable	76
3. <i>Le prophétisme de la vie consacrée dans l'Église institutionnelle du Rwanda</i> ..	77
3.1 Une Église en miniature	77
3.2 Un brouillage de l'Église hiérarchique face à l'identité de la vie consacrée ..	79
3.3 Le prophétisme de la vie religieuse « sous les cendres »	81

Chapitre IV Incarner la mission prophétique de la vie religieuse au Rwanda ...	84
1. <i>Retrouver les valeurs humaines et évangéliques de la vie religieuse au Rwanda.</i>	85
1.1 Avoir l'audace de reconnaître ses défaillances et se convertir à l'Évangile.....	85
1.2 Réajuster le rapport entre la hiérarchie ecclésiale et les instituts religieux.	89
1.3 Renouveler le témoignage public des personnes consacrées aujourd'hui au Rwanda.	91
2. <i>Oser une expérience d'inculturation de la vie religieuse au Rwanda.</i>	93
2.1 Investir pour une formation religieuse enracinée dans la culture rwandaise.	93
2.2 Promouvoir des communautés prophétiques au Rwanda.	96
2.3 Interpréter et vivre le charisme dans le contexte socio-culturel du Rwanda.....	99
3. <i>Développer une vie religieuse solidaire à partir de la marge.</i>	100
3.1 S'insérer dans les régions pauvres et abandonnées du Rwanda.	100
3.2. Créer et animer des projets communautaires de développement.	103
3.3 Favoriser la collaboration intercongrégationnelle.	105
Conclusion	108
BIBLIOGRAPHIE	115
ANNEXE I	
Les 10 commandements du Muhutu	i
ANNEXE II	
Ouvriers apostoliques massacrés	iii
Les emprisonnements de consacrés au Rwanda	v

Remerciements

Au terme de ce travail, nous éprouvons une grande joie à exprimer notre reconnaissance à toutes les personnes qui, directement ou indirectement, nous ont témoigné leur solidarité dans le cheminement et l'accomplissement de nos études.

Il nous tient à cœur de remercier de façon spéciale monsieur Jean-Claude Breton qui a accepté de diriger ce mémoire. Sa disponibilité, ses encouragements, ses remarques, son savoir-faire et son esprit critique nous ont permis de mieux exploiter notre sujet et de mener ce travail à bonne fin.

Un très sincère merci va aux Soeurs Auxiliatrices du Québec qui nous ont accordé un espace humain et sororal appréciable tout au long de notre scolarité. Nous remercions de façon particulière Marie-Paule Lebel qui a été notre personne de référence dans nos études et dans le quotidien. Son amour d'un travail bien fait et sa disponibilité au-delà d'un agenda chargé nous ont été un soutien inoubliable.

Un grand merci à madame Joanne Bradshaw, à soeur Réjeanne Martin, s.s.a., et à soeur Claudette Richard, s.s.a. Votre appui est d'une grande valeur dans la réussite de ce travail. À vous tous, amis et connaissances rencontrés à Montréal, merci. Votre accueil et votre amitié colorent de bons souvenirs notre séjour au Québec.

Notre gratitude va aux amis du Rwanda qui nous ont fait confiance et nous ont encouragée par leurs réflexions, leurs critiques, leurs suggestions, quand nous étions en train de concevoir ce travail.

Nous n'oublions pas de remercier profondément ma famille et mes consœurs Auxiliatrices qui sont au Rwanda et ailleurs dans le monde. Sans votre affection, votre soutien et votre sacrifice, nous n'aurions pas pu poursuivre ces études jusqu'au bout.

Je dédie ces pages d'écriture à tous les miens, les Rwandais laïques, prêtres, religieux et religieuses de l'au-delà. Veuillez trouver dans ce travail un fruit qui continue d'enrichir ce que vous n'avez pas pu achever pour le meilleur de votre patrie et de votre Église. Vous qui êtes maintenant dans la paix et dans la claire vision, continuez de nous épauler dans le combat qui honore votre héritage pour que tous et toutes vivent leur pleine humanité.

Introduction

Le travail envisagé cherche à découvrir l'apport prophétique de la vie religieuse au Rwanda, particulièrement durant cette période de l'après-génocide. Historiquement la vie religieuse a toujours été au front pour dénoncer des situations socio-ecclésiales qui dégradent l'humanité et pour annoncer les valeurs du Royaume. C'est dans cette logique que nous avons ciblé les communautés religieuses comme une voie possible pour instaurer une société et une Église rwandaises alternatives.

Tout en reconnaissant que les œuvres des religieux et des religieuses sont d'une grande importance pour le peuple rwandais — enseignement, santé, œuvres sociales, animation spirituelle, etc. — nous voulons que cette étude exerce une fonction critique par rapport au sens spécifique de leur mission dans le contexte actuel. Par là, nous souhaitons faire émerger des propositions pour un mode de présence en cohérence avec leur choix de vivre selon l'éthique proposée par Jésus dans son Évangile. Nous stimulons en ce sens l'espoir que «plus jamais» le génocide ne se reproduise et que chaque Rwandais, chaque Rwandaise, ainsi que nous tous ensemble avec eux, vivent dans le respect et l'égalité des droits humains, la paix et la justice, signe d'une possible unité et réconciliation.

En effet, la communauté rwandaise de l'après-génocide affronte de graves problèmes humains, matériels, économiques, relationnels, etc. Parce que d'innombrables personnes ont été massacrées sauvagement, de nombreuses familles exterminées, les survivants et les survivantes de ces atrocités ploient sous le fardeau d'une grande détresse dans la solitude et d'un traumatisme profond. Il s'agit, entre autres, des familles déracinées, composées de veuves ou non, d'orphelins en majorité chefs de ménages, d'handicapés et/ou de malades dont la plupart souffrent du VIH/SIDA, de familles séparées de leurs membres emprisonnés — à la suite des crimes du génocide — ou en exil, etc. De façon analogue, non seulement la méfiance «ethnique» est un obstacle aux relations sociales pour certains, mais également la justice demeure un défi de taille pour une véritable réconciliation.

Par ailleurs, cette société profondément déchirée vit dans une grande pauvreté surtout chez les paysans qui composent 90 % de la population rwandaise. À ce sujet,

il faut souligner que, d'après ce que Chossudovsky appelle «le génocide économique au Rwanda» (1998, p. 92-102), le système de la mondialisation de l'économie et du profit contribue de façon éhontée à l'appauvrissement, voire à la destruction de la société rwandaise en commençant par le faible et le pauvre.

Au cœur de tous ces problèmes, l'Église institutionnelle tout comme les congrégations religieuses ne sont pas neutres. Pourtant, l'on s'attendait à ce que ces deux types d'institution, de par la nature de leur mission, se lèvent pour dénoncer les injustices, témoigner de la communion et prendre position en faveur d'une société plus humaine, juste, harmonieuse dans la différence. Or, le «culte», les complicités dans le mal rwandais l'ont trop souvent emporté sur l'engagement concret et créatif à contre courant. De même, la population, en majorité croyante, souffre de ce même écart entre la foi et la pratique dans la vie quotidienne. Cette incohérence a été malheureusement trop observable lors des massacres systématiques des Tutsis.

Ces diverses situations accablantes que vit la communauté rwandaise actuellement — misère, grande souffrance physique, morale, psychologique, effets pervers de la mondialisation de l'économie et du profit, etc.— pourraient être au centre de ce travail. Or, pour cette étude, le problème majeur — celui qui occupe notre réflexion et qui tient le nœud de tous ces maux — concerne l'horreur du génocide des Rwandais par des Rwandais d'un même pays, et par une population généralement chrétienne. En conséquence, notre examen veut tenter de mettre en lumière des idéologies et des comportements à l'origine de ce mal rwandais qui a conduit à l'innommable. Et par la suite, nous chercherons de quelle manière une vie religieuse «bien vécue» peut contribuer à une reconstruction durable et crédible de la société et de l'Église locale du Rwanda.

À la lumière des acquis les plus importants, tels qu'on les trouve dans la littérature, nous allons tenter de situer brièvement la vie consacrée dans le contexte socio-culturel rwandais. Contexte profondément marqué par les horreurs du génocide et sa regrettable histoire.

De plus, cette indescriptible horreur a eu lieu tout près de la célébration du jubilé des 100 ans d'évangélisation au Rwanda et des 50 ans après la triste commémoration de l'extermination nazie où l'humanité avait conclu à l'unisson «plus jamais cela»

(Dallaire, 2003, p. 362). Hélas! l'holocauste des Rwandais s'est accompli pendant que «le monde impassible, imperturbable regardait faire l'apocalypse qui se déroulait sous ses yeux sans aucune volonté politique d'intervenir» (Dallaire, 2003, p. 362). Certes, si, d'une part, l'on applique la responsabilité du génocide de 1994 à la communauté internationale, d'autre part, des pays européens, dont la France et la Belgique, ne sont pas moins montrés du doigt dans les causes explosives de cet événement. De façon analogue, diverses personnalités et instances à l'intérieur du pays, tant du monde politique, des ONG (Organisation non gouvernementale) que des Églises, «savaient des mois à l'avance que quelque chose se préparait, terrible, méthodique, prêt à se déclencher» (McCullum, 1996, p. 26). Mais rien n'a été fait quand il était encore temps. Pourtant, de telles attitudes de silence et/ou de complicité datent depuis longtemps. «Une litanie de crises de 1959 à 1961, 1963, 1973, 1990 à 1994 au Rwanda» (Chrétien, 1997, p. 30) témoigne de diverses tentatives de massacres systématiques. Le génocide de 1994 en représente l'étape finale.

Partant d'un regard rétrospectif sur l'histoire et des faits avant-coureurs de cette catastrophe, il est décrit qu'un tel mal n'est pas un simple jeu de hasard. C'est une conséquence de conflits à caractère identitaire, identité interprétée selon la compréhension que l'on se faisait de la société rwandaise. D'après Anastase Shyaka, «les communautés Hutu, Tutsi, Twa ont reçu depuis la période coloniale jusqu'à nos jours des définitions différentes selon les auteurs et les périodes. Elles ont été tantôt qualifiées de races, de tribus, d'ethnie, de caste, d'état social ou de classes sociales» (Shyaka, 2004, p. 3). Cependant, une étude approfondie démontre que ces catégories ne correspondent à aucune des classifications auxquelles elles ont été confinées. Par contre, les identités Hutu, Tutsi, Twa «sont des bricolages à partir de sources de seconde main, d'informations qu'on ne soumit guère ni à la diversification ni à la confrontation des sources selon les règles éprouvées de la critique historique» (Rutembesa et al., 2003, p. 148). Certains représentants d'ONG appuient cette hypothèse en souscrivant à l'idée que depuis la colonisation «le pouvoir rwandais a toujours été basé sur le principe de diviser pour mieux régner. L'appartenance «raciale» ou «ethnique» a été le point sensible pour asseoir cette politique» (Chrétien, 1997, p. 337).

Compte tenu de ces analyses, est-il possible de dégager et de reconnaître les causes à l'origine du mal rwandais et tenter de rebâtir ensemble cette communauté? Communauté meurtrie, déchirée profondément et devant faire face aux atrocités d'un «ethnisme racial» inventé et inculqué comme une vision dans la manière de percevoir et d'identifier les Rwandais. Une vision tronquée, bloquant d'abord la possibilité de comprendre la dynamique de la société rwandaise dans son originalité et, ainsi, de permettre que sa différence soit vécue comme une richesse interhumaine et non comme un mal mortel.

Du point de vue de l'ethnicité et de la violence au Rwanda, des auteurs se complètent pour démontrer que les colonisateurs, en collaboration étroite avec des missionnaires, sont à l'origine de l'«ethnisme» Hutu-Tutsi. «Ethnisme» établi à travers «un calcul politique assis sur la mise en œuvre d'un imaginaire racial par la culture coloniale du hamite-Tutsi contre le bantou-Hutu» (Chrétien, 1997, p. 15). Dans la même perspective, Alain Destexhe (1994) souligne la responsabilité des colonisateurs belges dans le fait «d'avoir largement créé un antagonisme entre les catégories hutu et tutsi et de l'avoir transformé en problème racial et d'avoir ainsi semé les germes de la tragédie actuelle» (p. 100).

Par ailleurs, le régime rwandais aurait pu abolir toutes ces discriminations héritées du régime colonial. Malheureusement, il l'a perpétré en affichant cette fois une idéologie d'extrémisme racial anti-tutsi à l'image de «l'apartheid en Afrique du Sud» (Chrétien, 1997, p. 18). De façon analogue, certains représentants de l'Église catholique du Rwanda, incluant des congrégations religieuses, ont contribué à déployer la haine «ethnique» tout comme des actes de discrimination et d'exclusion, source des malheurs des rwandais. «Les analyses des lettres des évêques entre 1956 et 1962 et entre 1990 et 1994» (Rutembesa et al., 2000, p. 4) en sont des preuves. Ces institutions religieuses ont créé des ambiguïtés par rapport à leur mission d'où la perte de liberté dans l'exercice de leur leadership et de leur crédibilité envers le peuple de Dieu.

En outre, un regard sur le passé démontre l'occupation religieuse dans l'espace politique rwandais au moment de ladite indépendance en 1959. Indépendance perçue non comme une victoire sur la colonisation, mais comme une cristallisation de

l'idéologie raciste anti-tutsi, notamment par le manifeste des bahutus publié en 1959 ainsi que par «les 10 commandements du Muhutu, publié en 1990» (McCullum, 1996, p. 228). De fait, la période de l'indépendance a marqué le début des massacres systématiques contre les Tutsis, ainsi qu'un départ cyclique de milliers de Rwandais en exil menacés par des régimes de dictature et d'extrémisme «ethnique». Des communautés religieuses — sujet de notre recherche — vivent dans ce monde et sont plongées dans les mêmes tensions que celles de la société et de l'Église institutionnelle. Pourtant, leur mission dans l'Église n'est autre que le témoignage prophétique. Par conséquent, l'appel pour qu'un tel charisme s'exerce dans l'Église locale du Rwanda aujourd'hui laisse pressentir la nécessité et l'urgence de changement. Changement dans le but de devenir davantage ce «feu sous les cendres», tel que le dégage Joan Chittister, et de pouvoir «vivre selon l'Esprit», d'après Moltmann, la fidélité à l'éthique proposée par Jésus dans son Évangile.

À cet effet, quelques principaux enjeux liés au sujet de cette recherche et pertinents à l'étude projetée nécessitent considérations. Nous soulignons plus particulièrement des problèmes «ethniques» et d'autres de négationnisme du génocide chez certains religieux et religieuses. D'où apparaît un sérieux obstacle au témoignage évangélique, à l'unité, à la liberté de tout être humain, à la communion inclusive au sein des communautés religieuses tout comme dans leurs insertions apostoliques.

Le problème d'identité culturelle au sein des communautés handicape l'épanouissement de la vie religieuse au Rwanda. L'évangélisation du peuple rwandais s'est faite en dehors de sa culture. Cette façon de faire a eu pour effet de créer un défaut d'enracinement de la vie religieuse dans le terreau humain qu'est la société rwandaise.

Un autre problème pertinent à l'étude envisagée concerne la rareté de littérature historique et contemporaine porteuse d'une fonction critique par rapport à la vie religieuse au Rwanda. C'est un obstacle important pour éveiller les consciences et développer une réflexion constructive sur ce que pourrait être aujourd'hui la mission prophétique de l'action apostolique des personnes consacrées dans le milieu rwandais. Notre recherche se situe dans cette ligne et souhaite dégager une réflexion pratique contemporaine de la vie consacrée au Rwanda — selon le modèle du Jésus des Évangiles — face aux défis socio-ecclésiaux. Le Pape Jean-Paul II rappelle :

Le caractère prophétique de la vie consacrée (...) se présente comme une forme spéciale de participation à la fonction prophétique du Christ, communiquée par l'Esprit à tout le peuple de Dieu. Ce prophétisme est inhérent à la vie consacrée comme telle, du fait qu'il engage radicalement dans la *Sequela Christi* et il appelle donc à s'investir dans la mission qui la caractérise (1996, p. 157).

Partant d'un constat sur l'écart qui existe entre la théorie sur la vie religieuse et la pratique des religieux et religieuses au Rwanda, nous ressentons comme un appel à devenir au sein des communautés — dont nous partageons l'héritage spirituel et charismatique — comme un cri qui éveille à l'essentiel de notre mission. Notre travail sur le terrain, pendant trois ans, auprès de 10 associations de femmes et d'orphelins victimes du génocide et de ses conséquences confirme un certain malentendu à propos du sens et du rôle particulier des personnes consacrées. Une autre raison qui motive le choix de ce sujet part d'une question que nous portons depuis fort longtemps : pourquoi des humains, des Rwandais et des Rwandaises, se sont-ils transformés en bestiaux et ont-ils tué sauvagement leurs proches — enfants, époux, épouses, parents — alors qu'auparavant nous les voyions vivre et partager le quotidien ensemble? Ce sujet a, de fait, un intérêt personnel d'approfondissement sans toutefois permettre de comprendre parfaitement d'où vient ce malheur qui déchire mon peuple. En même temps, je me donne l'occasion d'imaginer — en tant que citoyenne de cette société et engagée dans la vie religieuse — quel pourrait être mon apport pour redonner l'espoir d'une vie digne et plus humaine malgré l'irréparable.

Par ailleurs, étant donné l'ampleur de cette problématique, la recherche envisagée s'oriente d'abord vers une compréhension des problèmes et des enjeux de la société et de l'Église rwandaises à partir de son histoire ancienne et actuelle. Et si la vie religieuse est imprégnée de cet héritage, elle est aussi appelée à prendre corps dans ce «pays réel». De façon crédible, quels aspects de la vie religieuse — de par son essence prophétique — pourraient contribuer à rebâtir une société et une Église alternatives?

Notre hypothèse est que les religieux et les religieuses renoncent radicalement aux tendances de haine, d'exclusion, de discrimination sur une base «ethnique» et du statu quo. S'efforcer de comprendre et de mieux vivre les exigences de leur mission et, par là, collaborer à la libération intégrale des Rwandais. Libération de différentes condi-

tions de vie humiliantes — pauvreté, discrimination, exclusion, etc.— pour développer une Église de communion et une société civile inclusive, juste et solidaire à partir de la marge.

Du point de vue de la méthode, le présent travail de recherche — dans la discipline de la théologie pratique qui, comme toute théologie, vise à rejoindre les enjeux de base de l'existence humaine — utilisera l'approche praxéologique. La praxéologie est une science de la pratique pastorale ayant pour méthode : l'observation du «pays réel», l'analyse et l'interprétation de la réalité éclairée par les référents en sciences humaines et en théologie, l'intervention fondée sur une réflexion théologique et la prospective qui vise la réalisation du Royaume à partir de ce monde. Voilà la dynamique qui caractérisera notre travail de mémoire.

Fidèle à notre objectif, nous commencerons par l'observation du milieu socio-culturel du Rwanda en vue de savoir en quoi et comment intervenir de façon pertinente. Cette observation nous permettra de recueillir les informations pertinentes les plus exactes possibles sur ce milieu. Milieu dans lequel la vie religieuse — sujet de notre recherche — est implantée et où elle exerce sa mission. Par la suite à l'aide des référents en sciences humaines, en dialogue avec le milieu, nous ferons une analyse de la réalité observée. Celle-ci nous fournira des clés de compréhension de l'hécatombe de 1994.

Concernant l'interprétation théologique, nous dégagerons le sens authentique de la vie religieuse. À partir d'un mouvement dialectique entre les référents et la réalité, nous essayerons de faire surgir une vision théologique de la vie religieuse à la suite de l'éthique proposée par Jésus dans son Évangile, tenant compte du contexte actuel du Rwanda. Cette interprétation devrait faire surgir différents modes d'intervention, surtout à l'intérieur des congrégations religieuses. Intervention dans le sens de conversion pour devenir davantage des catalyseurs au sein de la société et de l'Église et susciter des transformations nécessaires en vue de la croissance de l'humain et de tout l'humain dans la communauté rwandaise. Enfin, nous terminerons par une prospective, dans la dynamique d'un rêve, susceptible d'ouvrir un chemin favorable à l'avènement du Royaume ici et maintenant. À cet effet, la prospective envisagée consiste à

situer la vie religieuse dans l'essentiel de sa mission, et, par là, démontrer qu'elle peut collaborer à la libération du Peuple de Dieu du Rwanda.

Chapitre I

Description sommaire du contexte rwandais

Le présent chapitre consiste à présenter le milieu concret dans lequel se situe notre étude. Étude dont le but est de chercher comment la vie religieuse « bien vécue » peut aider à un retournement de la société rwandaise marquée par le génocide et ses conséquences. À cet effet, il serait utopique d'entrer directement dans cette démarche sans avoir une certaine connaissance du « pays réel » — milieu où vivent et œuvrent les religieux et religieuses — sa traversée dans le génocide de 1994 et sa situation actuelle. Pour cette raison, nous aimerions jeter un regard sur les différents milieux de ce pays à savoir : physique et économique, socio-politique et religieux. Suivra un aperçu de la tragédie, notamment sa conception, sa planification et son exécution. En dernier lieu, il s'agira de situer la réalité de la communauté rwandaise de l'après-génocide.

1. Un regard sur le pays : Rwanda

1.1 Aperçu géographique et conditions climatiques

Le Rwanda est un petit pays de 26 338 km² et le plus densément peuplé de l'Afrique. Ce qui veut dire 8 millions d'habitants pour 304 personnes/km². Ce pays se trouve à deux degrés de l'équateur, à l'est de l'Afrique centrale. Il est entouré par la république du Congo à l'ouest, la Tanzanie à l'est, l'Ouganda au nord et le Burundi au sud. Son altitude se distingue en trois zones « de 400 à 300m, de 1300 à 1700m et supérieur à 1700 » (*FIDA, Projet pour la promotion des petites et micro-entreprises rurales, Phase II, sans date, sur Internet*). Une telle élévation lui accorde un climat tempéré ainsi que des saisons humides et sèches alternant aux trois mois et ce, pour toute l'année. Des périodes de sécheresse, surtout au sud et à l'est, sont aussi fréquentes.

Le Rwanda variablement montagneux est connu sous le nom de « pays des mille collines ». Collines qui s'accompagnent d'une grande variété de paysages importants pour le tourisme et les conditions climatiques. Il s'agit, entre autres, du parc national des volcans — au nord-ouest — « dont le Kalisimbi qui culmine à 4500m. C'est dans

cette forêt d'altitudes aux fougères arborescentes que vivent les derniers gorilles de montagnes » du monde (Fandar et Lelarge, 1994, p. 55). La forêt primaire de Nyungwe se trouve au sud-ouest. « Ces réserves naturelles représentent 8000km² avec les lacs et les marais, c'est-à-dire un tiers du territoire rwandais » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 55) Le parc national de l'Akagera est situé au nord-est. Il conserve une faune et une flore naturelles diversifiées en quantité et en qualité. Le centre du pays se caractérise par « un plateau de 1600 à 1900m d'altitude » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 56). Cette altitude va diminuant vers l'est jusqu'à « 1300m dans les grandes plaines et les régions lacustres » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 55) qui contournent toute la frontière de la Tanzanie. Une des impressions de Roméo Dallaire reflète bien l'idée que l'on se fait de ce pays : « le Rwanda m'est apparu comme une sorte de paradis terrestre malgré le peu de temps dont je disposais pour me laisser charmer par la géographie des lieux » (2003, p. 93).

Cependant, bien que les conditions écologiques soient favorables pour une variété de cultures en ce milieu, nous constatons une disparition presque totale de la végétation climatique. À l'exception des régions du nord et de l'ouest, le milieu naturel est en situation de dégradation croissante.

1.2 Le milieu économique et socio-politique

1.2.1 La situation économique au sein de la société rwandaise

Le Rwanda est évalué au niveau mondial et continental africain comme un des pays les plus pauvres du Tiers-Monde. Le pays est défavorisé de par sa situation géographique : un pays enclavé, loin des côtes et des ports, d'où obstacles pour l'importation et l'exportation.

De plus, les sources de revenus sont insuffisantes. L'économie rwandaise est, en général, caractérisée par le secteur d'activité agricole. Les secteurs industriel et tertiaire sont très médiocres. En effet, le secteur agricole est constitué de culture vivrière et d'exportation. Puisque 90 % de la population ne vit que de l'agriculture, la culture vivrière occupe la première place. Elle est composée de sorgho, haricots, bananes, patates, manioc, et autres. Culture parfois associée à un élevage peu significatif en nombre et en rentabilité. Force est de reconnaître que ce type d'activité exercé selon

les méthodes et techniques traditionnelles, dont l'instrument principal est la houe, représente un travail exigeant avec peu de rendement. De ce fait, si la survie est assurée, l'épargne reste irréalisable vu les difficultés de commercialisation et de conservation.

La terre cultivable déjà insuffisante reste infertile à cause de la surexploitation, de la dépendance des conditions météorologiques actuellement beaucoup plus perturbées, des problèmes phytosanitaires et de la méconnaissance des moyens visant à revivifier le sol. Par exemple, une famille en milieu rural dispose de 0,8 hectares pour subvenir aux besoins élémentaires de 5 à 10 personnes. L'exiguïté de la parcelle de terre et la dépendance climatique entraînent une précarité de vie caractérisée par une sous-alimentation croissante et ce, sans distinction d'âge, ainsi que des maladies endémiques et aiguës qui deviennent chroniques suite à l'insuffisance des soins de santé — coûts exorbitants — et des autres services publics.

Par ailleurs, la culture d'exportation est composée particulièrement de la culture du thé et du café dont le but est de fournir des devises au pays. Cependant, du fait que le Rwanda est un exportateur de peu d'importance sur le marché mondial, son pouvoir d'achat est insignifiant, entraînant ainsi la vulnérabilité des prix décidés au plan international. À cet effet, considérant le bas prix attribué aux producteurs, l'on peut déduire que la culture du thé et du café devient une forme d'exploitation nationale et internationale plutôt qu'une source de revenus pour le paysan.

Un autre élément à souligner dans le travail agricole concerne le partage des tâches. La grande partie des activités est laissée à la femme et aux enfants. Il s'agit, entre autres, du travail de semailles, sarclage, récolte, transport, du travail de transformation des récoltes, de l'entretien du petit bétail, etc. Quant au mari, il aide à la préparation de la terre et contribue quelquefois au transport et au traitement des produits. Cette répartition inéquitable du travail « accable encore la femme qui porte déjà d'autres fardeaux : soins des enfants, recherche du bois de chauffage et d'eau, préparation de la nourriture, entretien de la maison » (Isay Onkiri, 2003). Ajoutons en tête de liste l'entretien de son mari, parfois en contexte de violence conjugale, ainsi que le poids des grossesses souvent rapprochées. Certes, si la femme paysanne porte le poids moral, humain et matériel de la famille, la femme en milieu urbain n'est pas plus épar-

gnée. Par exemple, pour les femmes qui n'ont pas de travail rémunéré, le moyen de faire survivre leurs familles est particulièrement tiré de l'artisanat — couture, tapisserie, vannerie — et du petit commerce. Ces activités sont peu bénéfiques à cause des faibles moyens d'approvisionnement et de transport ainsi que du lourd poids des taxes exigées chaque jour par l'État.

En ce qui concerne les secteurs industriel et tertiaire, il faut souligner que, si le secteur industriel représente 2 % de l'économie rwandaise, le secteur tertiaire n'en constitue que 8 %. De ce fait, non seulement le secteur industriel a non seulement été très détérioré lors du génocide et de la guerre de 1994, mais sa faible performance technologique rend difficile sa rentabilité. De plus, le secteur tertiaire est devenu fragile. Celui-ci est occupé par une minorité de la population qui vit des services publics et para-étatiques : éducation, santé et administration publique. Ces employés sont très mal rémunérés et connaissent parfois des retards de paiement allant jusqu'à un an surtout en milieu scolaire.

Par ailleurs, parmi d'autres facteurs contribuant à rendre la vie économique inquiétante — particulièrement l'économie rurale — se retrouve un injuste partage du peu de richesses nationales. Figurent aussi la pression démographique accompagnée d'un grand nombre de personnes analphabètes, « soit 48 % hommes pour 55 % femmes » (*FIDA*, Projet pour la promotion des petites et micro-entreprises rurales, Phase II, sans date, sur Internet) qui ne savent ni lire ni écrire. En regardant l'histoire du Rwanda, l'effectif élevé de femmes non scolarisées est souvent le fruit du système patriarcal et particulièrement du pouvoir politique qui a imposé depuis 1973 un quota discriminatoire. À peine 10 % des Tutsis avait le droit aux études et à l'emploi. (Bizimana, 2001, p. 23).

1.2.2 La situation socio-politique du Rwanda pré-colonial

La société rwandaise est constituée de trois catégories de population : Hutus, Tutsis, Twas. Ces catégories vivent, selon la géographie du pays, en grande quantité sur « imisozi » (les collines) avec un mode d'habitat dispersé. En effet, si certains récits distinguent le peuple rwandais en termes d'ethnies ou de races, d'autres utilisent les termes « groupes sociaux » ou « catégories humaines ». Notre question, c'est de savoir à laquelle de ces expressions correspondent ces groupes? Avant d'étudier

d'avantage cette question pouvant éclairer des aspects du conflit rwandais, nous aimerions présenter certains éléments distinctifs de la vie sociale rwandaise.

À cet effet, les Rwandais,— les Hutus, les Tutsis, les Twas — ainsi que des familles issues des couples mixtes, tous et toutes forment une « communauté de langue, de culture et des modes de production des richesses » (Rutembesa et al., 2000, p. 24). Ainsi, ils ont en commun les mêmes valeurs sociales, entre autres : la solidarité, l'entraide mutuelle, le partage, l'accueil, la même dynamique d'expression de joie, les mêmes moyens de détente et de transmission des valeurs culturelles à travers des contes, des berceuses, des devinettes, etc. Par ailleurs, non seulement ce peuple ne parle qu'une seule et même langue nationale « ikinyarwanda » avec plus de 4500 proverbes, il est aussi animé par les mêmes tabous, interdits. Il vénère le même Dieu traditionnellement appelé « Imana », « nom officiel du Référent Suprême de la religion traditionnelle des Rwandais qui exprime la bonté essentielle et illimitée de cette réalité » (Muzungu, 2003, p. 310). En somme, les trois catégories démographiques « vivent sur le même territoire et sont intimement liées comme, par exemple, au sein des quelque 15 clans répartis à travers tout le pays. Ceux-ci sont toujours — et à travers tout le pays — constitués de membres appartenant aux trois groupes sociaux ». (Fabre, sans date, Le complexe Rwanda, sur Internet). Les mariages inter-ethniques et inter-claniques en témoignent.

Partant d'une telle cohésion au sein de ce peuple, comment peut-on imaginer l'émergence d'une inversion sociale menant au génocide de 1994? Avant d'entamer cette problématique, regardons l'organisation et le fonctionnement du pouvoir politique qu'a connu ce pays : pouvoir monarchique, colonial et républicain.

A). Le pouvoir monarchique

Ce pouvoir est le premier régime étatique qu'a connu le Rwanda. Il remonte au 18^e siècle pour connaître le début de son déclin en 1895, lors du passage au régime colonial. Voyons quelques éléments constitutifs de la monarchie rwandaise, monarchie qui continue de s'exercer sous la domination coloniale jusqu'en 1959. Il s'agit d'une structure bien constituée du point de vue politico-administratif et militaire.

B). L'organisation politico-administrative

Un roi de pouvoir héréditaire occupait le sommet de la hiérarchie. Il vivait entouré de sa mère (reine-mère) et d'une cour royale composée des « Abiru ». Le rôle de ces derniers consistait à accomplir des rituels royaux où le roi demeurait le personnage central. À cet effet, si le roi était « considéré comme un être d'essence divine, la nature de son pouvoir était sacrée plutôt que profane et il incarnait physiquement le Rwanda » (Prunier, 1997, p. 19). « Comme dans toutes les sociétés traditionnelles, y compris en Europe jusqu'au 18^e siècle, le souverain rwandais était aussi le sommet d'une pyramide complexe de relations politique, culturelle et économique » (Prunier, 1997, p. 21) assise sur une croyance religieuse propre et unique à ce pays. Après le roi suivaient les « Abatware » ou chefs. Il s'agit de chefs des terres — en majorité des Hutus — chargés de l'attribution des terres et de la production agricole. Puis des chefs des pâturages — souvent les Tutsis — qui géraient les pâturages. Du fait que le chef était quelquefois l'autorité suprême dans son domaine, personne ne pouvait occuper un terrain et l'utiliser soit pour l'agriculture soit pour l'élevage sans recevoir son approbation. Finalement, des chefs dont le rôle était de recruter au sein des « Intore » — forme de ballet ritualisé de style combattant — des candidats pour l'armée.

1.2.3 La structure militaire

Au sommet de cette hiérarchie se trouvait le général, suivi des chefs d'armée et des unités militaires au sein desquelles les batwas étaient des combattants appréciés. Du point de vue de la sécurité du pays, soulignons que « le Rwanda est le seul pays d'Afrique qui n'a jamais permis que les esclavagistes viennent sur son territoire. Cela démontre la qualité de cette armée rwandaise, efficace et redoutée, face à des marchands d'esclaves déterminés et bien armés » (Fabre, sans date, Le complexe Rwanda, sur Internet). Or, en partant d'une telle « organisation de la société rwandaise, ce pays n'avait rien à envier à l'Europe de l'époque » (Fabre, sans date, Le complexe Rwanda, sur Internet). Mais la domination coloniale s'est tout de même imposée.

1.2.4 Le pouvoir colonial au Rwanda

Parler du pouvoir colonial nous oblige à préciser quelque peu quand et comment le Rwanda a été découvert et colonisé. En effet, d'après les récits historiques, c'est au milieu du 19^e siècle que des Européens, à la recherche des sources du Nil, ont découvert le Rwanda. Parmi les premiers explorateurs se trouvent : John Hanning Speke — découvreur du Lac Victoria en Tanzanie — et Stanley qui, dans le même but de remonter aux sources du Nil, « met le pied dans le Royaume du Rwanda le 8 mars 1876 » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 17). Et 16 ans plus tard, l'autrichien et géographe Baumann trouve au Rwanda les sources de la rivière Akagera, nourrice abondante du Lac Victoria qui se déverse dans le Nil.

Finalement, les réalisations de ces explorateurs ouvriront le chemin aux colonisateurs. C'est ainsi que, depuis la conférence de Berlin en 1888, les grandes puissances européennes se partagent l'Afrique. En 1890, le Rwanda, encore très peu connu, entre dans le protectorat allemand d'Afrique de l'est avec la Tanzanie et le Burundi. « ... Entre 1890 et 1910, les frontières du Rwanda furent tracées depuis l'Europe » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 18). En 1899, le pays est annexé à la région militaire du Rwanda-Urundi ayant comme autorité administrative le commandant Bethe et comme gouverneur de toute l'Afrique orientale allemande le Comte Von Goëtzen établi à Dar-es-Salaam. L'imposition définitive de la colonie eut lieu le 2 mai 1894. Dès lors, s'instaure une autre forme de gouvernement colonial d'abord selon le modèle du protectorat allemand autour de 1890 à 1916, suivie de la domination belge de 1916 à 1962, année de l'indépendance au Rwanda.

Concernant le protectorat allemand, il faut préciser qu'à cause d'une présence légère — soit 96 européens en 1914 y incluant tous les missionnaires du pays — les Allemands privilégient une politique de gouvernement indirect en utilisant le pouvoir royal pour atteindre leurs visées de colonisateurs. La colonisation allemande eut ainsi peu d'effets sur la société rwandaise étant donné la courte durée de son règne et de sa faible influence administrative. Le résultat de l'administration allemande, c'est particulièrement l'installation de l'Église catholique en 1900 ainsi que la perte d'une partie du territoire à l'ouest du Rwanda, au profit du Congo-Belge ou le Congo actuel. Les

populations issues de cette région souffrent encore aujourd'hui des effets dévastateurs de ce déplacement de frontières lors des affrontements germano-belges.

En effet, à la suite de la conquête militaire pendant la première guerre mondiale, les Allemands se replient et la domination belge impose son pouvoir sur la région Rwanda- Urundi. Pendant presque 50 ans de colonisation belge, le Rwanda est soumis à des transformations majeures au niveau administratif, politique et social. Transformations que plusieurs analystes interprètent comme étant à l'origine du génocide. En effet, si les colonies belges — en lien avec des ecclésiastiques — entreprennent les actions de développement socio-économique important dans le pays, ils y instaurent aussi une politique « du diviser pour régner » (Mc Cullum, 1996, p. 37). Politique qui sera maintenue par des pouvoirs gouvernementaux post-coloniaux.

A). Le pouvoir d'État rwandais post-colonial

Le 1^{er} juillet 1962, le Rwanda s'inscrit en tant que pays indépendant. Quatre tournants majeurs caractérisent l'exercice du pouvoir politique de cet État. Le premier moment est celui de la révolution de 1959 à 1962. Moment qui peut être reconnu comme étant les débuts de haines et de violences contre les Tutsis, entraînant ainsi les massacres. Massacres qui débutent avec l'assassinat du Roi Mutara III Rudahigwa en 1959 ainsi qu'avec le phénomène d'exil ininterrompu des Tutsis et de certains Hutus qui s'opposaient à l'idéologie divisionniste des gouvernements post-coloniaux. Le deuxième temps s'ouvre avec la première république de 1962 à 1973. Le coup d'État militaire de 1973 installe la deuxième république jusqu'au génocide des Tutsis en 1994. Enfin, le Front Patriotique Rwandais (FPR) instaure le troisième gouvernement en juillet 1994, après avoir arrêté le génocide. Avec de telles instabilités successives des pouvoirs politiques, accompagnées de destructions sociales, nous nous demandons si le Rwanda est réellement sorti de l'influence coloniale? Quoi qu'il en soit, la société rwandaise — depuis la colonisation — n'a pas su retrouver son unité culturelle et identitaire, héritage reçu des ancêtres, à savoir de se reconnaître comme « banyarwanda » (gens du Rwanda).

1.3 La croyance religieuse au cœur de la société rwandaise

1.3.1 La religion traditionnelle

En général, la culture africaine reconnaît que la religion occupe une place importante dans la vie de tous les jours. En effet, malgré la diversité culturelle de chaque pays, nous constatons qu'un des aspects communs de la conscience religieuse africaine réside dans l'absence de frontière nette entre le monde matériel et le monde spirituel. Or, les Rwandais et les Rwandaises ne sont pas moins enracinés dans cette vision. De fait, au cœur de la religion traditionnelle rwandaise se trouve un être suprême, puissant, grand et unique communément appelé « Imana ». Dieu « que le credo traditionnel rwandais a désigné de trois noms à savoir : « Rurema » (Créateur), « Rugira » (Roi Suprême) et « Rugaba » (Souverain Bienfaiteur) » (Muzungu, 2003, 310-313). Si pour le peuple Rwandais Dieu a créé la vie, c'est Lui aussi qui la protège. Par exemple, les noms propres que les Rwandais et les Rwandaises donnent souvent aux enfants démontrent leur nature religieuse et leur conception de Dieu-maître-de-la-vie. Ainsi, au cours d'une cérémonie rituelle accomplie le 8^e jour après la naissance de l'enfant, les parents le présentent à la communauté et annoncent officiellement le nom que portera le nouveau-né. Ce nom exprime, d'une part, la reconnaissance d'une intervention divine pour la vie créée. Il s'agit de « Ishimwe » (Dieu merci), « Uwanyirigira » (Celle de Dieu), « Mukeshimana » (grâce à Dieu), etc. D'autre part, il invoque un souhait quelconque pour l'enfant en rapport avec les valeurs socio-culturelles, par exemple : « Munezero » (du bonheur), « Uwamahoro » (celle qui incarne la paix), « Tubane » (vivons ensemble), etc.

Le Dieu des Rwandais, « jamais considéré comme auteur du Mal ou du malheur » (Muzungu, 2003, p. 311), est source de tout bien, et il préside aussi à l'ensemble des esprits qui interviennent dans la vie. De ce fait, chaque être créé — humain, animal, objet, arbre etc.— est imprégné par un esprit appelé aussi « Imana » (Dieu). D'où le respect de tout ce qui est créé comme sacré. Par exemple, quand un être humain meurt cet esprit devient un des « abazimu » (un des esprits des ancêtres). Et quand les « abazimu » sont troublés, les malheurs surgissent tels que maladies, mort subite, mauvaises récoltes, famine, troubles familiaux ou sociaux, etc. Pour se protéger ou se

guérir de ces maux, on va consulter soit des sages ou des personnes âgées de famille, soit « Umuhanuzi » (prophète) qui interprètent l'origine et le sens du mal et indiquent des rituels à faire. Par exemple, le « guterekera » est une forme de rituel qui met en lien les vivants et les ancêtres. Les gestes de ce rituel ressemblent beaucoup aux sacramentaux pratiqués à l'Église catholique romaine. En outre, les « abazimu », surtout des personnes qui sont décédées, deviennent, avec le temps, des esprits sacrés que les familles honorent et prient. « Ryangombe » (le seigneur des esprits) est le plus puissant des esprits des ancêtres; il est honoré à travers un rituel particulier qu'on appelle « Kubandwa ». Au nord du pays, on vénère « Nyabingi » esprit féminin semblable à Ryangombe. Ces deux cérémoniaux ancestraux avaient « des points de comparaison avec les sacrements ou sacramentaux chrétiens ». (Abbé Misago, 1986, p. 12).

En effet, un instantané illustrant la tradition religieuse ancestrale au Rwanda est le « kubandwa ». Si celui-ci était un cérémonial pratiqué par les trois catégories rwandaises — Twas, Tutsis, Hutus — il se formait entre ces groupes une fraternité de culte. De façon analogue, il existait une autre expérience religieuse importante, celle de la pratique du « kunywana » ou le pacte de sang. Ce rituel liait entre elles des personnes d'origine sociale différente. « Le Mwami (roi) lui-même pouvait avoir des Batwa abanywanyi (frères de sang) » (Prunier, 1997, p. 49). À ce sujet, l'aspect symbolique qui transcende le pacte de sang réside dans une forme d'alliance inter-familiale. Alliance accomplie par deux individus — dans la plupart des cas les hommes selon la structure de la société rwandaise patrilinéaire — de telle sorte que tous les membres des deux familles étaient liés pour toujours et devenaient plus unis que des frères et sœurs. Pour cette raison, la transgression du pacte était considérée comme un tabou ou porte-malheur pour toute la famille. Dans la même perspective, le Mwami (roi) était non seulement dirigeant temporel, mais aussi et avant tout spirituel. Tout le monde le reconnaissait comme le maître spirituel de la société dont le rôle consistait à garantir « la prospérité par l'exécution des rituels destinés à assurer la fertilité des terres, la fécondité du bétail et celle des sujets » (Kimonyo, thèse 2003, p. 43). Une telle forme de vie démontre à quel point le peuple rwandais avait une nature religieuse concrète et bien réelle, avant même l'arrivée des missionnaires.

Si la religion traditionnelle était un des éléments significatifs de l'unification des Rwandais par-delà la différence, l'évangéliste saura-t-il se servir de ces richesses ancestrales, produits du milieu réel, pour promouvoir une harmonie entre cette culture et les valeurs évangéliques?

1.3.2 Les missionnaires et la conversion des Rwandais au christianisme **L'arrivée des missionnaires et l'implantation du catholicisme**

L'histoire de l'évangélisation au Rwanda débute au lendemain de l'occupation allemande, plus précisément en 1900, avec la Société des Missionnaires d'Afrique appelés aussi les Pères Blancs. Envoyés par leur fondateur le Cardinal Lavigerie, Monseigneur Hirth fut désigné premier délégué des Pères Blancs au Rwanda, accompagné de ses confrères, les pères Brard, Barthélémy et le frère Anselme. À l'instar du pouvoir colonial qui opère des transformations de l'administration civile, l'Église catholique surgit en nouveau partenaire pour faire de même au niveau spirituel. Dès leur arrivée, le capitaine Bethe, représentant allemand, les autorise à s'installer dans la région. Mais le roi Musinga, au pouvoir à cette époque, était moins favorable à ce que le nouveau culte des étrangers soit introduit dans le pays.

Cependant, « en raison de la protection missionnaire par des Allemands dont le roi connaît la puissance, les ecclésiastiques ne sont pas catégoriquement renvoyés hors du pays. Par contre, le roi leur accorde le droit d'établir des missions à des distances respectables de la cour » (Fandar et Lelarge, 1994 » 23). Dans un court laps de temps, les premières missions furent implantées dans certains coins du pays et la mission de Kabgayi fut finalement établie non loin de la cour. Le roi fut contraint d'accepter cette dernière fondation et l'expression de son accord en langue swahili (une des langues congolaises parlée par les colonisateurs), laisse entendre son humiliation : « Ndiyo Bwana », Oui j'y consens, Monsieur ». (Fandar et Lelarge, 1994, p. 24).

Pourtant, comme nous l'avons mentionné, les Rwandais et les Rwandaises croyaient en une religion structurée, basée sur le monothéisme et le culte des ancêtres, bien éloignée du vide spirituel imaginé par les missionnaires. Par conséquent, le christianisme n'aura pas beaucoup de succès jusqu'aux années 1920. « Les convertis étaient des pauvres ou des marginaux qui considéraient l'Église comme une sorte d'« ubuhake » (mode de clientélisme entre patron et client) des Blancs et espéraient

devenir « abagaragu » (clients) des missionnaires » (Prunier, 1997, p. 46). Par contre, la conviction de Monseigneur Classe — délégué des Pères Blancs depuis la transformation du Ruanda-Urundi en vicariat de Nyanza — était de « convertir d'abord les chefs; les sujets suivraient rapidement » (ASUMA, 2000, p. 10). Dans ce dessein, différents moyens furent utilisés. Il s'agit entre autres de la distribution de biens matériels aux paysans — étoffes, perles, etc. — créant ainsi la mendicité et la dépendance matérielle. Par ailleurs, selon un préjugé de l'évangéliste européen, les Africains, dont les Rwandais, n'avaient pas d'âme... Toutes les pratiques traditionnelles ont été considérées comme « diaboliques ». Il fallait donc les en débarrasser et faire « tabula rasa » de leur univers religieux pour accueillir un christianisme dans l'emballage de la culture européenne. Culture qui n'est ni plus pure ni supérieure à la culture rwandaise, mais qui s'impose cependant comme culture absolue et universelle. Culture à laquelle tout le monde devait adhérer après avoir renoncé obligatoirement à son identité culturelle. Cette évangélisation a rendu confuse la foi du peuple Rwandais. D'une part, la désacralisation de la royauté a vidé le Rwandais de son contenu culturel, qui, dans le passé, avait réussi à créer et à maintenir une certaine unité entre les gens du peuple rwandais. D'autre part, à cause d'un christianisme mal intégré, non incarné dans le terreau humain, intolérant face aux aspirations vitales du peuple, Monseigneur Aloys Bigirumwami, premier prêtre rwandais, disait : « Beaucoup de Rwandais-es chrétiennes restent de bons païens baptisés, heureux d'être doublement religieux » (Misago, août 1986, p. 14).

Par ailleurs, l'utilisation de la force faisait partie aussi des moyens pour imposer le christianisme. C'est ainsi que Mgr Classe, vicaire apostolique au Rwanda, et les colons confondus, « destitua le roi rebelle (Musinga) en le traitant de triste sire, inventant en la personne de son fils (Rudahigwa) converti, un nouveau Clovis. En 1946, le royaume rwandais fut consacré au Christ-Roi » (Coquio, 2004, p. 35). Grâce à la conversion du roi qui fut une motivation de conversion du haut en bas, « l'Église catholique devint de facto une Église d'État et se plaça comme la seconde plus puissante institution du Pays » (Mc Cullum, 1996, p. 36). La réalité qui en ressort, c'est que, depuis 1996, 92 % de la population s'affirme chrétienne dont 57 % de religion catholique. Toutefois, la question est de savoir s'il est possible que l'annonce de l'Évangile,

au lieu d'être un stimulus permettant une croissance en véritable humanité à la manière de Jésus, peut plutôt favoriser des comportements inhumains comme le suggère l'horreur du génocide en 1994. Qu'est devenue la vie spirituelle et culturelle des Rwandais et Rwandaises après la disparition de leurs us et coutumes ainsi que des changements qui ont suivi? C'est dans ce passage de la religion traditionnelle à la religion catholique que se situe la vie religieuse.

1.4 La vie religieuse dans le mouvement de l'évangélisation

Aperçu de la vie religieuse au Rwanda

Des témoignages sur le développement de l'Église au Rwanda affirment que l'implantation de la vie religieuse coïncide avec celle de l'Église. En effet, depuis que le roi est baptisé, le projet des Pères Blancs de « civiliser et christianiser le peuple païen et leur apporter le salut éternel » (Koungoum, 2003, p. 28), a connu un succès de conversion impressionnante, unique sur tout le continent mais aussi critiquable.

C'est dans cette « campagne » de conversion massive, appelée aussi « Tornade du Saint-Esprit » (Coquio, 2004, p. 35) que surgit la vie religieuse. Parce que, selon Monseigneur Classe, « le temps est alors venu d'adjoindre au clergé local (devenu réalité avec l'ordination de deux jeunes prêtres rwandais en 1917) des congrégations religieuses du terroir, en vue de leur prêter main forte dans leur apostolat » (ASUMA, 2000, p. 11). La première congrégation locale, les Sœurs Benebikira, est fondée par Monseigneur Joseph Hirth le 25 mars 1919. Par la suite, la floraison des congrégations religieuses s'est accélérée avec l'arrivée des communautés religieuses d'origine européenne. À cette époque, précisément entre 1929 et 1949, les missionnaires se heurtent à de graves problèmes. D'une part, plusieurs des Pères Blancs rentrent chez eux à cause de maladies et/ou de l'épuisement. D'autre part, le gouvernement belge, ne désirant pas travailler avec des missionnaires allemands, réussit à amener au Rwanda des communautés religieuses belges.

Par ailleurs, les encycliques du Pape Pie XII, dont *Fidei Donum* du 21 avril 1957, ne cessent d'appeler à la solidarité entre les Églises particulièrement celles d'Afrique et d'Asie. Cette invitation est poursuivie par le premier évêque rwandais, Aloys Bigirumwami en 1952. En effet, lors de ses visites en Europe, l'évêque propose aux religieux et religieuses occidentaux la mission en terre rwandaise. Poussées par de multi-

ples demandes particulières formulées par le gouvernement ou par les autorités ecclésiastiques, bon nombre de congrégations internationales majoritairement belges — de modèle monastique et apostolique ainsi que des instituts séculiers — se dirigent vers le Rwanda. Ce même mouvement se poursuivra, jusqu'à nos jours.

En somme depuis 1919, année inaugurale de la vie religieuse, à l'an 2000 le Rwanda compte « 60 congrégations dont 46 féminines » (ASUMA, 2000, p. 38-39). Selon le recensement fait en 2000, 57 communautés ont une appartenance internationale, mais la majorité des membres sont originaires du pays. De là résulte peut-être la critique que les communautés religieuses au Rwanda reflètent une image un peu trop européenne au détriment des valeurs socio-culturelles qui rattachent les Rwandais à leur milieu réel. Par ailleurs, vu les multiples problèmes auxquels la société et l'Église sont confrontées aujourd'hui, la diversité de provenance de ces communautés permet une richesse humaine et charismatique importante. Cependant, la vie religieuse semble toujours constituer un monde à part, une vie beaucoup trop monastique pour presque toutes les communautés et semble aussi offrir une perception de la personne « consacrée » qui sépare souvent les religieux et les religieuses de leur milieu.

Du point de vue engagement, les activités propres à la vie religieuse ont toujours été les mêmes malgré les changements de conjoncture socio-ecclésiastique. Il s'agit de l'enseignement, d'œuvres médicales, sociales ou de charité, d'animation spirituelle, de catéchèse, de travail dans la paroisse et dans les évêchés, de visites des malades et des pauvres, d'initiation des candidats et des candidates à la vie religieuse, etc. De tels engagements utiles pour la société, mais vécus sans ajustements adéquats par rapport aux nouveaux besoins, nous interrogent sur le rôle de cette vie religieuse. De plus, le nombre imposant des membres — au service interne de la communauté — ne prive-t-il pas la société de leur apport spécifique?

Au niveau de l'organisation et du fonctionnement — aussi bien au niveau local qu'international — les communautés religieuses ont plutôt un mode de fonctionnement pyramidal. En général, la relation est verticale, valorisant ainsi le dicton : « On ne se trompe jamais en obéissant ». Sur ce, n'y aurait-il pas un rapport entre ce mode de soumission — nourri et consolidé par l'éducation chrétienne ainsi que par la for-

mation à la vie religieuse — et le comportement de la population rwandaise qui souvent justifie son implication au génocide dans le sens d'une obéissance aux autorités?

2. Aperçu historique du génocide au Rwanda

2.1 Des faits sur la conception du projet d'extermination des Tutsis au Rwanda

Certains faits démontrent que le génocide n'est pas le résultat d'un violent soulèvement spontané de la masse des Hutus — suite à la pauvreté, le surpeuplement, l'attaque du FPR, ou l'accident mortel de l'ex-président rwandais — mais bien « l'aboutissement d'un plan de longue haleine soigneusement mis au point pour détruire un peuple » (Mc Cullum, 1996, p. 51). Partant de l'histoire lointaine, le projet d'éliminer les Rwandais tutsis semble mis en marche depuis la première république en 1962. À cette époque, le président, avec l'appui de Mgr Perraudin et « de paras belges, lança ce qu'il appelle une révolution sociale en proclamant que le Rwanda est le pays des Bahutus » (Coquio, 2004, p. 35). Le *manifeste des Bahutus*, texte fondateur du racisme anti-tutsi, exclut dès lors les Tutsis tandis que les Twas ne figurent déjà nulle part depuis la période coloniale.

À cet effet, les dirigeants politiques et ecclésiastiques manifestent leur convergence idéologique anti-tutsi. L'institution par l'État d'une culture d'impunité face aux injustices et violences perpétrées contre les Tutsis en est un exemple. « Une litanie de crises de 1959 à 1960, 1963, 1973, 1990 à 1994 » (Chrétien, 1997, p. 30) témoigne de diverses périodes de massacres systématiques des Tutsis. Dans la même perspective, la discrimination est inscrite dans la vie courante depuis la 2^e république par l'institution du système de quota visant à exclure les Tutsis du droit aux études et à l'emploi. L'enracinement de cette idéologie raciste se retrouve également dans « les dix commandements du Muhutu »¹ (Mc Cullum, 1996, p. 228-230) véhiculés au sein de la population dès les années 90 et ce, jusqu'au génocide.

L'Église est également concernée. Le silence et la compromission du monde des clercs spécialement dans l'Église catholique suggèrent un parti pris en faveur du pouvoir extrémiste anti-tutsi. Beaucoup d'exemples illustrent cette réalité. Signalons le

1. Voir Annexe I.

cas de l'abbé Muvura Félicien dont la candidature à l'épiscopat fut annulée parce qu'il était Tutsi, etc.

Sur le plan international, les témoignages du général Roméo Dallaire suffisent pour affirmer la complicité et l'implication de pays extérieurs, dont la France et la Belgique, dans la préparation et l'exécution du projet d'élimination des Tutsis. Selon Dallaire, si la communauté internationale avait respecté son plan de travail, les génocidaires auraient dû être maîtrisés en 48 heures et beaucoup de personnes auraient été sauvées. « Mais New York a dit non » (Mc Cullum, 1996, p. 7). Par conséquent, le processus d'anéantir les Tutsis selon le plan politique établi s'instrumentalise et se précise davantage depuis 1990. La déclaration du Colonel Bagosora le 8 décembre 1993 à Arusha est sans équivoque. Il dit : « Je rentre pour leur préparer l'apocalypse » (Bizimana, 2001, p. 40). De façon analogue, le discours de Léon Mugesera, le 22 novembre 1992 à Gisenyi, semble préciser le sens de cette apocalypse.

Écoutez ceci, nous demandons instamment qu'on fasse une liste de tout ce monde. Si ce n'est pas fait, nous nous occuperons nous-mêmes de massacrer cette bande de salauds (...) Vous savez pertinemment qu'il y a des complices dans ce pays. Ils envoient leurs enfants dans les rangs du FPR (...). Qu'attend-on pour décimer et ces familles et les gens qui les recrutent (...). L'erreur fatale que nous avons commise en 1959, c'est que nous avons laissé les tutsis sortir du pays. Chez eux, c'est en Ethiopie, nous allons leur chercher un raccourci à savoir la rivière Nyabarongo (Bizimana, 2001, p. 42).

En plus des discours racistes prononcés ouvertement en public, des messages prémonitoires des massacres des Tutsis passaient entre autres dans des journaux locaux. Par exemple : Isibo, Kangura. De fait, deux événements peuvent nous renseigner suffisamment sur l'état de maturité de ce projet d'extermination. D'abord, immédiatement après le crash de l'avion présidentiel, a été diffusée l'auto-déclaration d'un gouvernement intérimaire par les extrémistes hutus. Ensuite, parle d'elle-même l'exceptionnelle rapidité avec laquelle le génocide a démarré de façon identique dans tout le pays, atteignant ses objectifs sans embûches. L'accomplissement du projet génocidaire ne pouvait se réaliser sans une planification et l'assurance des moyens pour atteindre leurs macabres objectifs.

2.2 *Planification et orchestration des moyens humains et matériels*

Il nous semble difficile d'épuiser toutes les formes d'investissement qui ont permis au gouvernement de réussir un tel désastre. Mais, le témoignage de M^{me} Umurerwa cerne les mécanismes des violences observables sur tout le continent africain en ces termes : « Les pions sont les Africains et les joueurs sont les grandes puissances » (Umurerwa, 2000, p. 23). De ce fait, des instantanés démontrent que le Rwanda n'est pas loin de cette réalité.

En effet, « dès avant 1990 les militaires rwandais ont commencé à accumuler de coûteuses armes, légères et lourdes, achetées discrètement et financées tout aussi discrètement par la France toujours soucieuse de préserver son influence en Afrique francophone » (Mc Cullum, 1996, p. 51). En plus d'une implication politique, la France a eu une part importante dans la préparation militaire au Rwanda. Parmi tant de témoins, Patrick de Saint Exupéry

accuse les soldats français d'avoir formé, sur ordre, les tueurs du 3^e génocide du XX^e siècle...Au début des années quatre-vingt-dix et même pendant le génocide...Hommes et subsides, la manne militaire française se déversera au moins jusqu'à fin mai 1994. Pis encore, du 19 avril au 28 juillet. (Mas, 2004, Le pavé dans la mare d'un journaliste du Figaro, sur Internet).

À l'interne, il y a eu des détournements de fonds publics au profit du système militariste. Selon Chossudovsky (1998) des soustractions frauduleuses par voie de « fongibilité des devises » (p. 100) ont servi à acheter, entre autres, de l'« équipement militaire, machettes, houes, bêches, pioches et autres articles utilisés dans le génocide » (p. 99). Par ailleurs, si l'armement et l'entraînement furent un équipement de taille pour le génocide, les médias n'ont pas été moins impliqués. Mentionnons la Radio Rwanda contrôlée par le gouvernement, et la Radio Télévision Libre des Mille collines (RTLTM). Ces ondes criminelles « exhortaient la populace à la violence, diffusaient des chansons à caractère provocateur et allaient jusqu'à lire les noms des personnes à tuer en indiquant les endroits où les trouver » (Dallaire, 2003, p. 350). En plus d'une telle incitation à la chasse aux Tutsis, ces médias décrivaient les meilleures techniques pour tuer.

Un autre moyen qui a stimulé les massacreurs est la descente sur le terrain du gouvernement intérimaire accompagné des militaires. Leur travail dans les régions consistait, par exemple, à distribuer les machettes à la population, montrer comment tuer sans scrupule et autoriser les massacres systématiques. Par exemple, là où des autorités locales résistaient aux tueries — c'est le cas de la province de Butare — le gouvernement s'est rendu sur place, a limogé des autorités dissidentes. C'est donc ainsi que la population a commencé les massacres avec le renfort des miliciens et des militaires. À cet égard, si les miliciens étaient les meneurs des massacres systématiques des Tutsis, l'apport de la population à la base, y compris le monde des clercs, n'est pas à minimiser. D'où le peu de possibilités pour les Tutsis d'échapper à ce carnage.

2.3 Exécution du génocide des Rwandais tutsis

La nuit du 6 avril 1994 marque le début du génocide. D'abord, dans des quartiers de la ville de Kigali pour se répandre dans tout le pays à la vitesse d'un éclair. De plus, selon Dallaire « le 12 avril est un jour à marquer d'une pierre blanche : le monde qui, au départ, se désintéressait déjà du Rwanda, l'abandonnait à son sort. L'évacuation rapide des ressortissants étrangers fut le signal pour les tortionnaires que la route vers l'apocalypse était libre » (Dallaire, 2003, p. 372). De fait, l'holocauste des Tutsis a été perpétré par leurs congénères hutus. Dans une grande boucherie à ciel ouvert « plus de 800 000 personnes » (Dallaire, 2003, p. 21) ont été massacrées non seulement pour ce qu'ils sont, mais aussi pour ce qu'ils ont, c'est-à-dire qu'après avoir tué, il fallait piller, brûler et démolir des maisons, abattre et manger le bétail, s'emparer des champs et raser la bananeraie, et ainsi de suite. Bref, le but était d'effacer ces êtres humains de l'humanité et ensuite, d'en détruire les preuves. Pourtant, « ces hommes, ces femmes et ces enfants étaient des Tutsis, c'était leur seul crime » (Dallaire, 2003, p. 361).

Par ailleurs, « avec beaucoup de rires et de vantardises » (Dallaire, 2003, p. 359) — accompagnés de paysans — les miliciens habillés de chapelets et armés de machettes, grenades, kalachnikovs, etc., répandaient la violence sur leurs passages, acclamant que Dieu a livré les Tutsis. Les techniques pour tuer étaient semblables partout. Il s'agissait entre autres, de tuer à coups de machettes, de violer et mutiler les

filles et les femmes, d'éventrer les femmes enceintes et arracher les fœtus, d'enterrer ou brûler vivants, de lancer des grenades dans la foule, de décapiter, etc. Mourir par balle était préférable moyennant une somme d'au moins 10 \$. Mais certaines personnes ne pouvaient en bénéficier, même si elles avaient de l'argent; elles devaient être torturées jusqu'au dernier souffle. Bref, les quelques survivants de ce drame ont expérimenté le gouffre de la mort, où les églises, les hôpitaux, les écoles, les familles, les rues, les collines, les rivières, les stades et autres lieux, devenaient des lieux de carnage. De façon analogue, différents témoignages affirment que même des « pasteurs, prêtres, religieux et religieuses ont soit tué directement de leurs mains, soit été complices du génocide en dénonçant leurs confrères, consœurs et/ou laïcs. Certains de ces clercs sont reconnus coupables après jugement » (Bizimana, 2001, p. 63).

Néanmoins, tout n'est pas noir. Des actes humains ont été posés, d'après Esther Mujawayo (2004, p. 14), même si leur nombre est insignifiant. Autrement dit, certains Hutus et étrangers — laïques, religieux, religieuses, prêtres — ont pu témoigner courage et respect pour la vie au grand risque de leur propre vie. D'autres ont été tués suite à leur refus de se séparer d'avec les victimes. Bref, en une période de 100 jours, le Rwanda a été transformé en cimetière avant que l'imposition de la contre offensive du Front Patriotique Rwandais (FPR) mette fin à ce carnage.

2.4 Guerre militaire et arrêt du génocide

Considérant l'abandon et/ou la complicité de la communauté internationale, ainsi que « la stupidité apparente de l'Organisation des Nations Unies (ONU) » (Dallaire, 2003, p. 30), rien ne pouvait présager une issue possible de cette cruauté. Cependant, alors que « le génocide se déroulait déjà depuis sept semaines (...), le FPR, armée composée largement des fils de réfugiés rwandais qui avaient vécu dans des camps après avoir été chassés de leurs terres par l'indépendance » (Dallaire, 2003, p. 25) combattait pour mettre fin au génocide. De ce fait, une guerre militaire s'ajouta au chaos qui ravageait le pays. Au cours de ces combats, certains civils tant hutus, tutsis que twas, sont morts sous les tirs ou tués par des soldats du FPR par vengeance de leurs familles exterminées lors du génocide. L'assassinat de dix prêtres et « trois évêques catholiques — en juin 1994 — par quatre soldats du FPR » (Mc Cullum, 1996, p. 148), illustre ces exactions. Par ailleurs, malgré que ce combat entre l'Armée

du gouvernement rwandais (AGR) et le FPR ait augmenté les pertes humaines et matérielles, il a permis la libération du pays. Après la victoire du FPR, il fallait repartir à zéro pour rebâtir le pays.

3. La communauté rwandaise de l'après-génocide

3.1 Au point de vue du contexte socio-politique

Depuis la période dite de réhabilitation et du retour des réfugiés, le Rwanda semble entrer dans une période de vie normale. Période qui ouvre un processus de développement, grâce aux interventions politiques du gouvernement de l'Unité Nationale. Développement dont le chemin est encore long, mais qui reflète certains efforts. Comme il est difficile d'être exhaustive, quelques exemples suffisent. D'abord, l'abolition de la mention ethnique sur les cartes d'identité et les documents officiels a fait que tout Rwandais soit traité comme citoyen ou citoyenne par-delà l'ethnie ou la région. Ensuite, l'institution du tribunal « Gacaca » pour favoriser la contribution de la communauté rwandaise dans la recherche de réconciliation nationale. Enfin, le processus de changement de mentalité pour l'intégration de la femme soit dans le partage de l'héritage familial, soit dans les instances politiques du pays. En ce sens, « le Rwanda est aujourd'hui le pays qui compte la proportion de femmes parlementaires la plus élevée au monde : 49 % contre une moyenne mondiale de 15 % » (Char, 2005, p 16).

Néanmoins, certains éléments de la vie laissent voir que le tissu social de ce pays a presque éclaté et que le vivre ensemble après le génocide est un défi de taille. En effet, des témoins du génocide sont persécutés, des veuves ont peur d'être tuées par les « génocidaires » libérés pour des raisons de vieillesse, de maladie, ou après avoir avoué leurs crimes. Par conséquent, la justice demeure un besoin clé au cœur de cette société, de même que le besoin de fonds et de personnel pour stimuler un rebondissement individuel et collectif. S'ajoute aussi, au démantèlement de ce peuple, une forme d'indifférence à l'autre ainsi qu'une souffrance démesurée.

Le rescapé a un problème de réintégration, il est sans famille, sans logis, sans voisinages, sans moyens. Seul avec ses blessures psychologiques et morales. Tout ce qu'il aimait dans ce pays est englouti à jamais

(...) Il ne sait pas quoi faire, l'environnement social ne le comprend pas, et lui non plus ne se comprend pas. (Coquio, 2004, p. 66.)

Par contre, le rapatrié, après plusieurs années d'exil, démontre un effort de créativité pour définir enfin sa vie, s'enraciner dans sa patrie longtemps désirée. En contraste, la catégorie des Hutus est presque la seule population qui conserve un environnement familial du Rwanda d'avant le génocide, étant donné que plusieurs de leurs propriétés n'ont pas été ou peu endommagées. Mais, si ce groupe n'est pas ou peu marqué par le déracinement, il semble être « dans un monde de zombies, meurtriers satisfaits et tueurs-victimes taraudés par la culpabilité » (Prunier, 1997, p. 385). De plus, au sein de cette population, certaines personnes surtout des femmes et des enfants, portent des souffrances morales dues à l'emprisonnement, la mort ou la disparition de leurs êtres chers. Elles vivent aussi dans la honte et la peur collective résultant des actes inhumains commis par des membres de leur groupe. Par ailleurs, pour la communauté des Batwas, des témoignages laissent entendre que certains d'entre eux auraient participé aux massacres des Tutsis et aux pillages. Néanmoins, les Batwas restent un groupe presque à la marge de la société. Actuellement, dans le but de défendre leurs droits de citoyens, une association des Batwas est mise sur pied et est reconnue au niveau du gouvernement. Enfin, disons que l'insuffisance de moyens humains et matériels à l'échelle nationale demeure l'obstacle majeur pour le développement tant socio-politique qu'économique.

3.2 Aperçu des conditions de vie économique

Même si le Rwanda de l'après-génocide se reconstruit sur des bases humaines fragiles, les conditions de vie économiques n'en sont pas moins précaires. Précarité qui n'est pas due à la paresse, mais à la destruction physique et psychologique des humains ainsi qu'à celle de l'environnement. Parmi les immenses besoins du pays se font sentir le manque de main-d'œuvre qualifiée, de ressources économiques significatives. D'où les niveaux de vie économiquement très bas. De plus, un déséquilibre saisissant dans le partage des richesses dont dispose le pays crée une fracture sociale : une grande partie de la population crève de faim, tandis qu'une minorité jouit d'un bien-être croissant. Ainsi se profile une échelle de classes sociales composée de riches et de pauvres vivant sous le seuil de la pauvreté. Cette dernière

catégorie est constituée d'un nombre important de veuves du génocide, de femmes dont les maris sont en prison ou en exil à la suite du génocide, d'orphelins et orphelines seules, responsables de famille ou sans familles, de personnes vivant avec le VIH/SIDA, de familles surpeuplées, etc. Malgré la création de nombreuses associations — mises sur pied en grande partie par des femmes — pour tenter de trouver des moyens de survie, plusieurs de ces regroupements sont peu rentables par manque d'animation, de formation et de financement.

Par ailleurs, si la pauvreté existe au Rwanda depuis des années, le génocide et la guerre de 1994 semblent avoir fait reculer le développement du pays de plus de vingt ans. Par exemple, en 1985, 45 % des ménages vivaient en dessous du seuil de la pauvreté, tandis qu' en 2001 ces ménages atteignent 60 % (*FIDA*, Projet pour la promotion des petites et micro-entreprises rurales, Phase II, sans date, sur Internet). Le témoignage de Dallaire confirme de façon émouvante que « la beauté du paysage dissimulait une désespérante pauvreté » (Dallaire, 2003, p. 100). S'imposent donc de graves coûts sociaux tels que le chômage des jeunes et des militaires démobilisés, le phénomène d'enfants de la rue, etc. À un autre niveau, l'endettement public et ses conséquences d'aliénation nationale semblent enracinés dans une structure d'appauvrissement au profit des puissants, selon l'idéologie de la mondialisation de l'économie et de son système de domination. Système qui a pris racine au Rwanda « depuis novembre 1988 » (Chossudovsky, 1998, p. 94), lors d'une mission de la Banque mondiale et des décisions prises en fonction des intérêts des diktats néo-colonialistes. Dans une telle sinistre situation, l'Église paraît encore moins en mesure de suggérer à la société une voie de salut.

3.3 Un regard sur l'Église du Rwanda post-génocide

Après le génocide, la réalité de l'Église institutionnelle accuse une médiocre crédibilité de la part des fidèles, voire des prêtres. En plus d'une structure de « pasteur » et de « troupeau », la relation hiérarchique au sein de cette Église ne favorise pas la collégialité ecclésiale ; d'où la difficulté de dialogue entre les ministres et la communauté. Le prêtre est perçu comme maître et conscience des fidèles. Il lui revient de prendre toutes les décisions. Par contre, qu'elle soit d'accord ou pas, la base se laisse conduire sur fond d'un héritage de catéchisme — questions/réponses — qui inculque les « dogmes que nous devons croire, les commandements que nous devons suivre, les sacrements que nous devons recevoir » (Rutembesa et al., 2000, p. 80). À travers tout cela, très peu de référence à Jésus de Nazareth, à la parole de Dieu, à l'Esprit-Saint et à sa propre conscience. Par conséquent, certains chrétiens insatisfaits de ces enseignements quittent l'Église-mère pour aller vers d'autres confessions ou tout simplement, cessent toutes formes de pratiques religieuses. En effet, jusqu'au génocide, le Rwanda comptait 57 % de catholiques, 24 % de protestants, 10,4 % d'adventistes (soit 92 % chrétiens), et seulement 1,9 % de musulmans (Bizimana, 2001, p. 13). Actuellement, nous assistons à une prolifération de sectes d'inspiration plutôt protestante, passant de 8 en 1994 à 66 en 1997. Le dernier recensement situe le nombre de ces sectes autour de 200. Plusieurs adeptes se recrutent davantage dans l'Église catholique devenue au dire des gens la pépinière des autres Églises. D'après des témoignages, les motivations des nouveaux convertis sont, entre autres, de trouver des lieux de célébrations chaleureuses, avoir un soutien pour l'accomplissement de certaines tâches ou recevoir de l'aide matérielle, etc. Certes, un sentiment d'hostilité envers l'Église catholique et ses pasteurs hiérarchiques est manifeste. Des chrétiens et des chrétiennes ne fréquentent plus l'Église à cause de ce qu'ils ont vu et vécu dans ces lieux symboliques transformés en abattoir d'êtres humains. « Nous ne retournerons jamais dans cette église, c'est un tas de cadavres. Les anges nous ont abandonnés » (Mc Cullum, 1996, p. 23), répond une survivante de l'église de Ntarama où a péri un grand nombre de Tutsis. En somme, l'Église-Peuple-de-Dieu au Rwanda est en recherche de sens, mais ceux et celles qui devraient leur offrir un cadre de ressourcement et d'approfondissement sont presque absents ou muets. La réalité

dramatique de l'Église institutionnelle après le génocide est décrite au mieux par un archevêque anglican du Cap (Afrique du Sud). Voici son témoignage :

L'histoire du Rwanda montre deux facettes de l'humanité. Les Églises ont parfois agi de façon remarquable face à l'intimidation risquant beaucoup elle-même. Mais d'autres fois, nous avons failli, hélas, et même nous avons été, semble-t-il, impliqués à tel point que beaucoup de nos fidèles ont perdu confiance en nous, ils sont devenus amers, ils sont en colère contre les Églises et leurs bergers. Beaucoup se sont même éloignés car ils se sont sentis trahis. (Mc Cullum, 1996, p. 6.)

Or, des autorités de l'Église, imperturbables devant tout reproche, continuent de garder le statu quo et usent de leur pouvoir pour faire taire toutes les voix dissidentes ou critiques face à de tels fonctionnements inappropriés. Deux exemples illustrent ce modèle d'autoritarisme dans l'Église du Rwanda. Il s'agit du Comité de Relance des Activités Pastorales (CRAP). Son but fut de « susciter une analyse sincère des événements macabres et d'en tirer profit pour l'avenir » (Bizimana, 2001, p. 81). Pourtant, il a été dissous au profit de la pensée unique. Un autre groupe a subi le même sort. Il s'agit des rédacteurs d'une revue de débat et de réflexion *Les Cahiers Saint Dominique*, créée par Bernardin Muzungu. L'objectif de ces personnes était d'offrir aux chrétiens et aux chrétiennes « une lecture de l'histoire rwandaise sous les yeux de l'Évangile » (Bizimana, 2001, p. 82). Ces deux groupes, constitués de prêtres et laïcs — professeurs, théologiens, religieux, religieuses — ne cachaient pas la vérité sur des erreurs commises par l'Église, raison pour laquelle ils ont été subtilement écartés par les représentants de l'Église. En conséquence, l'Église du Rwanda post-génocide « connaît une agonie au moins aussi pénible que celle de la Nation. Il y aura du temps pour qu'une nouvelle Église se lève des cendres de l'ancienne » (Mc Cullum, 1996, p. 144-145). De plus, l'Église est loin de se questionner sur le pourquoi de tant de profanations des églises par ses « chrétiens » bloquant ainsi la possibilité d'un ajustement pastoral, malgré les besoins criants du « pays réel ». Face à de multiples problèmes auxquels se bute la population rwandaise actuelle, le comportement de l'Église institutionnelle, tout comme celui des religieux et religieuses, suscite beaucoup de questions face à sa mission spécifique.

3.4 *La vie religieuse au Rwanda de l'après-génocide.*

Sauf quelques communautés qui osent être la voix des sans-voix et agir avec eux, la vie religieuse semble davantage refermée sur elle-même que tournée vers le monde. Pourtant, lors de la célébration du jubilé des 100 ans de la vie religieuse au Rwanda, l'évêque du diocèse de Butare, Philippe Rukamba, a relevé certaines attentes de l'Église et de la société à l'égard de la vie religieuse :

La vie religieuse devrait nous aider à porter un regard critique sur l'histoire des hommes en général et surtout sur notre propre histoire (...) La vie religieuse devrait nous interpeller actuellement à nous réconcilier avec nous-mêmes, avec notre propre histoire marquée depuis longtemps par l'exclusion, les massacres et le génocide. (ASUMA, 2000, p. 8).

Malgré ce désir exprimé à la vie religieuse, celle-ci ne semble pas prête à y répondre. En effet, la vie religieuse est presque étrangère à la réalité socio-culturelle des Rwandais, certainement à cause d'une vie de « clôture », de conditions de vie confortable, etc. qui la placent apparemment dans la classe privilégiée. Ceci entraîne un problème d'identité culturelle à mettre en lien avec une évangélisation qui a été fondée sur la « tabula rasa » de l'univers culturel des Rwandais. En outre, les congrégations religieuses portent comme toute la société/Église des marques du génocide. Les statistiques livrées par Ngomanzungu², démontrent que 128 prêtres, 43 frères et 74 sœurs ont été massacrés de 1990 jusqu'en juillet 1994. Au cours de cette même période, 27 prêtres, 5 frères et 10 sœurs ont été emprisonnés. De plus, 4 missionnaires ont été expulsés du pays ainsi qu'un nombre important de clercs rwandais qui restent en exil. Face à une telle situation, très peu de communautés ont essayé d'ouvrir un chemin de réconciliation à l'intérieur de leurs propres congrégations. Beaucoup d'autres n'osent pas voir le problème en face. D'après ce que l'on observe, certains religieux et religieuses au Rwanda semblent planer au-dessus de la réalité socio-culturelle à travers une vie caractérisée parfois par du folklore religieux et par un agir de fonctionnaire. Sur ce, nous nous demandons si la vie religieuse en ce milieu peut se laisser questionner à partir du pays réel rwandais et du sens de son existence

2. Voir Annexe II.

concrète. Peut-elle saisir l'événement du génocide comme un temps de conversion à l'Évangile et non comme un mythe à fuir?

Le milieu observé présente des valeurs humaines et socio-culturelles particulièrement riches. Mais, c'est un milieu blessé dans son intégrité, à cause de l'interférence de la domination coloniale belge et de l'imposition de la culture européenne par des Pères Blancs comme voie obligatoire de conversion au christianisme. Cette constatation nécessite une attention plus approfondie et soulève un aspect important qui mérite d'être étudié hors de ce présent chapitre dont l'objectif était de tracer un bref historique du vécu des Rwandais et des Rwandaises. Bref, partant de ce qui a été décrit et qui est loin d'être exhaustif, nous constatons que le génocide de 1994 et ses conséquences ont rendu chaotique la vie du peuple, d'où l'urgence d'en éradiquer les causes au profit de la vie et de la vie en abondance.

Or, devant un tel défi, les besoins de ce milieu sont multiples. Il s'agit, par exemple, de justice, de réconciliation, de restauration des forces vitales, du partage équitable des richesses disponibles, de solidarité internationale, etc. À cet égard, l'événement du génocide et ses conséquences nous semblent poser un problème majeur pour le développement de la personne et de toute la personne en ce milieu. Par conséquent, nous voulons pour notre prochaine étape, comprendre — malgré son insaisissable cruauté — pourquoi des Rwandais et des Rwandaises convertis à plus de 90 %, ont tout gâché pour plonger dans un tel crime inhumain. Notre espoir réside dans ce fait qu'en essayant de saisir et d'expliquer certains comportements pouvant être à l'origine de ce drame, on pourra susciter une prise de conscience et appeler à une conversion concrète pour construire une société de justice, de paix et d'unité dans la diversité.

Chapitre II

Regard interprétatif de la société et de l'Église ainsi que des indices avant-coureurs du génocide des Tutsis rwandais

L'approche du milieu socio-ecclésial du Rwanda nous amène à constater que l'événement du génocide est le drame majeur sous lequel ploie la communauté rwandaise actuelle. Drame qui constitue pour nous le nœud des autres problèmes accablants dans cette société et qui contribue à la dégradation de la dignité humaine, soit pour les victimes, soit pour les responsables et/ou exécutants de cette catastrophe. En effet, étant donné l'ampleur de cette problématique nous voulons, à travers un mouvement dialectique entre les sciences humaines et le milieu, entrer dans une juste compréhension et expliquer le pourquoi du génocide des Rwandais par des Rwandais. Par là, nous pourrions discerner le genre de présence et d'engagement chrétien à vivre — surtout pour les religieux et les religieuses — afin de rendre la société plus humaine. Engagement qui inspire cohésion dans la différence et respect de tout ce qui est créé parce que sacré.

De ce fait, notre démarche consistera à étudier la genèse des conflits rwandais à partir d'une réflexion sur l'identité des populations rwandaises d'avant la colonisation et l'évangélisation, ainsi que des fausses interprétations appliquées à ce peuple et véhiculées dès le début de la colonisation jusqu'à nos jours. Ensuite, nous essayerons de situer la création et la consolidation des antagonismes ethniques entre les Rwandais (Hutus et Tutsis en particulier), en tant que lieu d'émergence progressive des catastrophes du génocide. Dans la même perspective, certaines défaillances dans l'Église catholique du Rwanda seront analysées à travers des images d'une Église en désarroi. Église en proie à la confusion et à l'ambiguïté dans sa mission. Une Église hiérarchisée dans un pouvoir de dépendance. En dernier lieu, sera considérée la perception de la vie religieuse à travers des influences politiques, ecclésiales et sociales.

1. Genèse des conflits à caractère identitaire au sein du peuple rwandais

1.1 Identité réelle des populations rwandaises d'avant la colonisation et l'évangélisation

La réalité rwandaise décrite précédemment fait comprendre à quel point les communautés rwandaises traditionnelles coexistaient et entretenaient des liens profonds. Bien que ce peuple soit traversé par une « histoire-ressentiment ethnique » (Vidal, 1991, p. 20) etc., rien ne révèle qu'à son origine il existait des oppositions à caractère identitaire. Cependant, le Rwanda traditionnel « n'était pas un havre de paix ». Comme pour d'autres sociétés, il y existait des privilèges, des intrigues de la cour, des assassinats, des peines de mort telles que « jeter les filles enceintes dans la rivière ou les abandonner en forêt » (Vidal, 1991, p. 73), etc. Néanmoins, dire qu'il y avait au Rwanda des comportements à connotation ethnique ou raciale laisserait croire à une fausse réalité. En effet, les Hutus et les Tutsis ont toujours vécu côte à côte pour le meilleur et pour le pire. De façon analogue, la communauté rwandaise telle qu'observée témoigne d'une « unité culturelle et historique » (Chrétien, 1997, p. 15). Ainsi, il est possible de comprendre la valeur sociale de la « relation de fraternité qui plaçait les trois entités identitaires — Hutus-Tutsis-Twas — dans une même famille de congénère » (Shyaka, 2004, p. 5).

De ce point de vue, des chercheurs en sciences humaines démontrent que le trait fondamental de la population rwandaise est d'abord et avant tout sa conception de la société vue comme une grande famille ou « Umuryango ». Il s'agit d'une structure à quatre niveaux interreliés, à savoir « Urugo » (famille nucléaire ou Foyer), « Inzu » (Maison ou lignage), « Ubwoko » (Clan), et « Igihugu » (Royaume ou Pays) (Muzungu, 2003, p. 54).

En premier lieu nous situons l'« urugo », c'est-à-dire le foyer où l'individu apprend à « kuba » (être), « kuba-ho » (être-là/vivre), « kuba-na » (être-avec/vivre avec) (Muzungu, 2003, p. 54). Ce foyer est fondé sur une relation d'alliance matrimoniale établie entre deux belles familles. Il comprend trois aspects spécifiques : biologique, économique et juridique. La famille rwandaise étant patrilinéaire et de filiation dite de patrilignage, les enfants sont classés dans la généalogie du père juridique. De cette

façon, les membres d'une famille n'étaient pas classés comme des Hutus, Tutsis, Twas, mais ils étaient dénombrés selon le lignage du père.

Le deuxième niveau de la famille est « Inzu ». Il est le produit de plusieurs foyers dont les membres ont un même ancêtre lointain et se reconnaissent par des noms : « Abene » (Les descendants de), ou « Aba » (Ceux de). Par exemple, « Abenegahaya » sont les descendants ou les descendantes de Gahaya, « Abakobwa » sont ceux et celles de Mukobwa, etc. Le lignage est l'instance qui renferme la personnalité civile de la grande famille : un chef de famille est nommé au sein de son groupe pour assurer des liens à l'interne et avec le monde extérieur.

Le troisième degré de la famille rwandaise est celui de l'« Ubwoko ». « Il s'agit de groupes héréditaires de filiation « patrilignagère dotés en outre de vocations socio-culturelles : élevage, agriculture, forge, poterie (...), mais qui n'avaient pas la rigueur d'une organisation en caste » (Chrétien, 1997 p. 66). Les descendants du même « Ubwoko » ou clan portaient un nom commun. Il est important de retenir que chaque clan est souvent composé des trois catégories de la population rwandaise. De plus, il était possible de passer d'une catégorie à l'autre pour des divers motifs. Prenons, comme exemple, le clan « Abaskete ». Bien que ce groupe soit passé dans la catégorie des Tutsis, il remonte à un Mutwa (Twa) du nom de Musketi.

(Ce) Twa a été « tutsisé » en récompense par le roi Cyilima Rujugira pour avoir sauvé sa mère qu'il était chargé de tuer. Cet exemple devrait suffire pour comprendre que pour les Rwandais anciens, la différence entre les trois groupes n'était pas d'ordre biologique, car une décision royale n'aurait aucun effet en ce domaine (Muzungu, 2003, p. 299).

De plus, le nombre exact de clans, ainsi que leur classement, sont difficiles à établir. Muzungu (2003), appuyé sur d'autres études, admet l'existence de 16 « amooko » (clans) au Rwanda (p. 57-58).

En somme, nous devons souligner que « ubwoko » au Rwanda se démarque comme le dernier stade du développement familial. Stade à partir duquel naît le besoin de créer une structure administrative pour régler les rapports entre divers lignages dont les intérêts économiques et sociaux commencent à diverger considérablement. La structure créée à ce niveau se nomme « Igihugu ». Elle est basée sur deux facteurs : un territoire commun et une communauté de sang (p. 60)

Ainsi surgit autour de cette réalité un royaume clanique. Chaque royaume a un chef à sa tête, l'« umwami », ou le « patriarche » au sein du groupe dont il est chef. Retenons que l'« umwami » puissant pouvait imposer son autonomie sur les voisins. C'est de cette manière que le royaume nyiginya a réussi à supplanter progressivement d'autres royaumes, imposer peu à peu son pouvoir sur plusieurs royaumes claniques et créer ainsi un royaume national sous le nom de Rwanda. Rwanda devenu République rwandaise depuis l'indépendance en 1962, avec une population qui s'est toujours reconnue comme « Abanya-rwanda » ou « les-ayant-le-Rwanda-pour-propriété ». Par contre, d'autres sources écrivent différemment l'histoire de l'occupation du territoire à partir des trois catégories. D'abord, les Batwas considérés comme étant les premiers arrivés. Puis, « un millénaire avant l'ère chrétienne eurent lieu les migrations Bantou qui amenèrent les Hutus au Rwanda (...) Vers le 12^e siècle après Jésus-Christ, des pasteurs tutsis, venus du Nord, arrivèrent peu à peu au Rwanda » (Fandar et Lelarge, 1994, p. 12). Contrairement à cette vision qui nous semble soutenir l'idéologie raciale entre les Rwandais, une littérature de chercheurs actuels démontre que « les catégories sociales à savoir les Hutus, les Tutsis et les Twas étaient inventées de toutes pièces avec une intention politique » (Payette, 2004, p. 21). Selon Muzungu, « le milieu géographique a défini les trois groupes de populations venues s'y installer en vagues successives : premiers occupants, immigrants ultérieurs et la population actuelle qui en résulte » (Muzungu, 2003, p. 294). À partir de ces données non exhaustives, nous aimerions éclairer certaines interprétations qui ont contribué à fausser l'identité réelle de la population rwandaise.

1.2 Fausse interprétation des catégories démographiques au Rwanda

L'analyse précédente fait saisir quelque peu la particularité réelle de la société rwandaise. Société fondée sur un modèle de lignage pour toutes les catégories sociales. Cependant, cette même communauté a hérité, par des fantasmes soi-disant scientifiques de la « raciologie » du 19^e siècle, d'un nouveau modèle social construit tout à fait sur l'ethnisme racial avec les conséquences connues lors du génocide des Tutsis en 1994. Or, si le rôle des humains consiste normalement à défendre et à libérer la vie parce que sacrée, résister face à une telle bombe « ethnique » parachutée

sur ce peuple, est une responsabilité humaine et aussi une responsabilité des croyants et des croyantes. Résister « à ceux qui, au nom d'une idéologie que Chrétien a déjà qualifiée de nazisme tropical, cherchent à faire de l'ethnicité la première catégorie sociale pour comprendre le Rwanda » (Payette, 2004, p. 71), si ce n'est pour le détruire.

En effet, Claudine Vidal souligne avec justesse la transformation ou le renversement de la société rwandaise traditionnelle. D'après l'auteure, « l'ethnicité au Rwanda était existentielle au sens où, à force d'insister, on l'avait fait naître de toutes pièces à partir de presque rien, mais qu'elle avait fini par imprégner les existences de tous » (Payette, 2004, p. 72). Par ailleurs, parmi les multiples facteurs de fabrication et d'accroissement de l'ethnisme au Rwanda, notons la fausse interprétation des catégories composant ce peuple. D'après Athanase Shyaka, « les communautés Hutu, Tutsi, Twa, ont reçu depuis la période coloniale jusqu'à nos jours des définitions différentes selon les auteurs et les périodes. Elles ont été tantôt qualifiées de races, de tribus, d'ethnie, de caste, d'état social ou de classes sociales » (Shyaka, 2004, p. 3). Pourtant, une étude approfondie démontre que ces catégories ne correspondent à aucune des classifications auxquelles elles ont été confinées.

De fait, le concept de « race » ne semble pas ajusté pour décrire les groupes sociaux au Rwanda, puisque tout le monde appartient à une même race. Selon Payette, le terme race employé dans ce pays, est « une propagande d'anéantissement que les discours et les politiques extrémistes n'ont cessé de construire pour faire de son extermination le ciment d'un pouvoir totalitaire » (Payette, 2004, p. 18). Il ne s'agit pas non plus de castes comprises comme une couche sociale issue d'une même ethnie, même race, même profession et même religion. Ceci ne reflète pas la réalité rwandaise où les interactions sociales sont très étroites entre les deux communautés, où les mariages interethniques sont trop fréquents et parce que la division du travail sur base communautaire est très floue » (Payette, 2004, p. 69). De plus, Hutus, Tutsis, Twas, se sont toujours côtoyés sans qu'il y ait souillures et rites expiatoires comme c'est le cas chez les communautés à « caste ». Cette notion est donc loin d'être adaptée à la société rwandaise. De même pour le concept ethnique qui est décrit ainsi :

Si et seulement si chacun des groupes forme une communauté différente de langue, de culture, d'histoire et de territoire. Or, dans le cas du Rwanda, une telle différence n'a jamais existé (...) Si l'altérité de langue et de culture est un élément constructif de l'ethnie, il faut alors admettre qu'il n'existe qu'une seule ethnie au Rwanda, en l'occurrence l'ethnie des Banyarwanda (Shyaka, 2004, p. 2).

Cependant, Filip Reyntjens, — professeur de droit et de science politique à l'université d'Anvers en Belgique — souligne que « l'ethnicité au Rwanda est un fait donné, défini par un ensemble de traits qui, sans être purement physiques comme à l'époque de l'anthropologie raciale, marque néanmoins la culture et les affinités naturelles à l'intérieur du pays » (Payette, 2004, p. 68). Partant de ce raisonnement, l'opinion de Chrétien rappelle que « la culture n'est pas une définition de l'ethnicité, elle en est une conséquence » (Payette, 2004, p. 72). De plus, non seulement la pensée de Reyntjens ne colle pas à la réalité socio-culturelle telle qu'observée, mais elle semble également se porter à la défense de la colonisation belge (Payette, 2004, p. 72). Dans la même perspective, René Lemarchand, consultant de la Banque Mondiale, fondateur d'un centre d'études africaines dans les années 60 et professeur de science politique, croit que « l'ethnicité dans les Grands Lacs n'est cependant pas un concept aussi figé sur des bases naturalistes que le concept de race » (Payette, 2004, p. 69). Contrairement à cette opinion, il faut noter que la mobilité des communautés rwandaises était basée sur le fait que celui qui changeait de statut social changeait aussi de catégorie de groupe; d'où la non-pertinence de la notion de race ou d'ethnie dans ce pays. Par ailleurs, l'interprétation des Rwandais et des Rwandaises comme étant des tribus a masqué les profondes affinités entre les communautés, notamment au plan linguistique, symbolique et sociologique.

Certes, les communautés rwandaises sont quelquefois définies comme un état social ou une classe sociale. Cette fausse interprétation repose sur une pensée globalisante; alors que

les postes administratifs et les avantages qui en découlaient avaient été réservés à une minorité d'origine tutsi apparentée aux lignées du roi ou aux clans proches de la dynastie. Par ailleurs, les Tutsi d'origine modeste et les Hutu avaient été laissés à l'écart (Rutembessa, 2000, p. 22).

De plus, par décision de la réforme administrative coloniale, il a été exigé que toute personne ayant au moins 10 vaches et plus soit dans la catégorie des Tutsis, et que les autres soient tous des Hutus. De là est née l'idée que les Tutsis étaient riches au détriment des Hutus pauvres. De fait,

tous les Tutsi n'appartenaient pas à la noblesse et dans maintes contrées, des familles aristocratiques Hutu étaient au pouvoir, de manière héréditaire. Pour ces raisons, les catégories des Hutus, Tutsis, Twas, n'étaient pas des classes sociales au sens européen du terme. Les Tutsis eux-mêmes vivaient dans des conditions sociales différentes. Économiquement, politiquement et même socialement, ils étaient hiérarchisés les uns des autres et c'était pareil pour les Hutu » (Shyaka, 2004, p. 2).

En somme, considérant l'observation du « pays réel » et la mise en lumière de différentes interprétations relatives aux catégories rwandaises, nous pouvons déduire que la thèse « ethnicité raciale » au Rwanda est comme une bombe implantée dans cette société; bombe qui a éclaté en 1994. Regardons maintenant ce qui pourrait être la source causale du conflit ethnique dans ce pays.

1.3 Création et consolidation des antagonismes ethniques entre Rwandais

La réflexion précédente laisse entendre que « l'ethnicité » — hutu, tutsi, twa — au Rwanda, bien qu'elle soit falsifiée et implantée dans la société, n'en comporte pas une dimension génétique. Au contraire, c'est l'appartenance clanique et nationale qui caractérise ce peuple. Alors, d'où vient l'invention de « l'ethnisme racial » et par quel tour de passe-passe ce virus a-t-il pénétré la société rwandaise jusqu'à l'innommable?

Selon les résultats d'analyses en sciences humaines, l'époque coloniale au Rwanda n'est pas un détail dans la transformation de l'histoire rwandaise. Histoire qui, traversée par l'idéologie des deux races — Hutu et Tutsi, les Twa étant écartés du jeu — fonde « le seuil d'acceptabilité de l'exclusion de l'autre » (Semujanga, 1998, p. 15). Certes, les idéaux de cette nouvelle mémoire instaurée sous la tutelle belge ont été inculqués et cimentés dans les jeunes générations, entre autres, par voie de socialisation et scolarisation. Du point de vue de l'ethnicité versus la haine raciale au Rwanda, des auteurs se complètent pour démontrer que les colonisateurs, en collaboration étroite avec certains missionnaires, sont à l'origine de l'ethnisme Hutu-Tutsi. Ethnisme faussement établi, que Chrétien qualifie d'« ethnisme scientifique » (Chrétien,

1997, p. 378), et mis en musique à travers un imaginaire racial de la culture coloniale des « seigneurs tutsis et des serfs hutus » (Chrétien, 1997, p. 14). Avec une telle dichotomie ségrégationniste de race hiérarchisée, il y avait de quoi installer ces peuples dans un régime de frustrations et d'hostilités, après les avoir départis de leur appartenance lignagère et nationale. Appartenance dont la cohésion et la solidarité constituaient la base de l'unité entre les Rwandais.

En effet, le mythe du Hamite d'où diversité d'origine semble constituer la matrice idéologique d'antagonisme ethnique au Rwanda, signe avant-coureur du drame de 1994. Cette mythification — héritage colonial et missionnaire — a constitué de façon durable le fondement de l'imaginaire des identités rwandaises sur une logique raciale. Race forgée insidieusement dans les faits et les esprits, de manière telle que « les Hutus étaient exclus de leur propre histoire et les Tutsis étaient pensés comme étrangers à leur propre pays » (Chrétien, 1997, p. 15). De fait, comme rien de cette société ne correspondait à l'image préconçue du noir popularisée en Occident, les Européens — colonisateurs et évangélistes — ont adopté et propagé l'hypothèse du Hamite tutsi et du Nègre hutu sans aucune sociologie précise des populations rwandaises. Dorénavant, leur identification devint raciale au mépris de l'unité culturelle, religieuse, linguistique et géographique. Les Rwandais apprenaient alors « qu'ils appartenaient respectivement à la famille des Bantous et des Nilo-hamites, qu'ils étaient, en fait, étranger l'un de l'autre » (Shyaka, 2004, p. 11). Voilà, pourquoi le discours du hamite et du nègre est hautement moteur du renversement de l'histoire et de la cohésion rwandaise. Discours qui, à long terme, a engendré des comportements d'inimitié avec le syndrome : « Nous-Eux », nous originaires et eux non originaires. Syndrome d'antagonisme entretenu jusqu'au paroxysme de l'inhumain.

(Ainsi,) en 1954 Jean Hiernaux rend compte de sa sélection des 879 personnes, qui ont été l'objet de mensurations dans le territoire du Rwanda-Urundi. Tout en reconnaissant qu'aucune source « n'éclaire sur les migrations des batutsis », il adhère à l'idée d'une « pénétration récente » sans doute inspirée par les missionnaires qui l'ont fait « bénéficier de leur connaissance des questions indigènes ». En fonction de cela, « il est apparu qu'il fallait séparer Batutsi, Bahutu, et Batwa », peut-il conclure (Chrétien, 1997, p. 15).

Bref, une telle décision de séparer les Rwandais sans aucun motif réel explique quelque peu de quelle façon les colonisateurs et les missionnaires sont des semeurs du racisme au Rwanda, engendrant haine et exclusion. D'autre part, le choix des colonisateurs d'opposer ainsi les Rwandais a été utilisé comme moyen pour asseoir leur pouvoir fondé sur le principe du « diviser pour régner » (Shyaka, 2004, p. 18). Pouvoir établi et consolidé par la Réforme administrative de la tutelle belge, vers les années 1926 (Muzungu, 2003, p. 300). Malgré toutes les nuances à apporter, les exigences de notre travail ne nous permettent pas d'élaborer davantage sur les effets néfastes de cette réforme. Réforme au sein de laquelle les Tutsis sont devenus le bouc émissaire en étant tenus responsables des abus de pouvoir de la colonisation et des régimes rwandais qui ont suivi. Grosso modo, il devient

Inutile de dire combien ladite réforme de l'autorité coloniale belge en 1926 cristallisa la société rwandaise qui, telle une bombe à retardement, implosera en 1959, soit dès avant l'Indépendance, pour engendrer une crise politique chronique dont le paroxysme sera le génocide des Tutsi en 1994 (Muzungu, 2003, p. 300).

En somme, notre compréhension des antagonismes ethniques ou raciaux au Rwanda s'est davantage limitée à la période coloniale et missionnaire. Toutefois, cela ne signifie pas que nous accordons une moindre importance à la grande responsabilité des régimes rwandais tels qu'ils se sont succédé, depuis l'Indépendance jusqu'au génocide de 1994. Par exemple, les régimes rwandais auraient pu sortir le pays des pratiques coloniales et missionnaires basées sur un ethnisme racial invraisemblable. Au contraire, ils les ont institutionnalisées et instrumentalisées aux dépens des droits de citoyenneté pour tous les Tutsis. Nous soulignons, entre autres, que

« L'équilibre ethnique » avec ses quotas limitant à 9 % l'accès des Tutsis aux emplois et aux écoles a entretenu une sorte de minorité héréditaire et l'assimilation entre « masse populaire » (rubanda nyamwinshi) et « paysannerie bantoue », c'est-à-dire entre loi de la majorité et autochtonie, a fondé la bonne conscience d'un véritable intégrisme ethnique (Chrétien, 1997, p. 138).

Notons également l'obligation d'inscrire l'appartenance raciale sur les cartes d'identité et la chasse violente aux auteurs d'identité ainsi que des suspicions contre les métis qualifiés de « Hutsi ». Ces cartes ont servi de moyen efficace pour identifier les Tutsis lors du génocide. Rappelons aussi le refus radical de citoyenneté et de re-

tour au pays des réfugiés exilés depuis 1959. Enfin, l'instauration d'une culture politique de haine et d'impunité, conséquence de massacres incessants des Tutsis ainsi que des Hutus opposants de ces régimes extrémistes pro-Hutus, etc. Bref, si les pouvoirs rwandais n'ont pas su se défaire de l'héritage colonial, ils l'ont affiché cette fois à travers une idéologie d'extrémisme racial anti-tutsi « avec les mêmes absurdités que le système sud-africain d'apartheid » (Chrétien, 1997, p. 18). Mais est-ce que l'Église du Rwanda s'est distanciée de cette idéologie?

2. Défaillance de l'Église du Rwanda

L'Église dont il est question dans cette partie concerne deux catégories, à savoir l'Église Peuple de Dieu et l'Église institutionnelle considérée sous deux aspects : Église en proie à la confusion dans sa mission et Église hiérarchisée dans un pouvoir de dépendance.

2.1 Église Peuple de Dieu en désarroi

Parmi les multiples détresses qui accablent la société/Église rwandaise actuelle, l'aliénation de l'identité socio-culturelle handicape la capacité de construire une communauté de frères et de sœurs. Communauté où chaque membre jouit d'une appartenance singulière et vit en relation de complémentarité avec d'autres selon la diversité des dons et des charismes.

Or, si « la situation du paysan rwandais n'avait rien à envier au paysan flamand du début du 19^e siècle, la structure et l'organisation de la société rwandaise n'avait rien non plus à envier à l'Europe de l'époque » (Fabre, sans date, Le complexe Rwanda, sur Internet). Cependant, depuis leur première rencontre avec les Européens — colonisateurs et évangélistes — les Rwandais et les Rwandaises n'ont pas été reconnus comme un peuple avec ses propres racines culturelles et religieuses, repères nécessaires pour que la société puisse exister comme telle et puisse se développer en tant que groupe. Ce dénigrement d'un peuple et de son potentiel spécifique partait du fait que pour ces Européens, « il semblait impensable à l'époque que des nègres totalement sauvages aient pu atteindre un tel degré d'évolution politique et religieuse » (Prunier, 1997, p. 20). Voilà la raison pour laquelle les colonisateurs et les missionnaires

d'Afrique — Pères Blancs — ont unanimement introduit « une vision manichéenne de la société rwandaise » (Rutembesa et al., 2000, p. 17) à partir des clichés ethnistes et idéologiques tels que Hutu opprimé, Tutsi maître. Ils pouvaient ainsi donner libre cours à leur propre projet de colonisation et de civilisation. Par là « faire passer le non-chrétien de la phase de nature — la sauvagerie à celle de la culture — à la civilisation » (Semujanga, 1998, p. 51). Les conséquences de cette assimilation suivie de diverses manipulations méthodiques, pour des fins de pouvoir politique discriminatoire, ont conduit à l'irréparable. Autrement dit, en plus des relations sociales brisées par le génocide, beaucoup de Rwandais et de Rwandaises souffrent aujourd'hui des conséquences de ce désastre avec peu d'espoir de s'en sortir un jour. Plus de dix ans après ce drame, des Rwandais et des Rwandaises « pleurent telle Rachel, leurs enfants, leurs êtres chers, et refusent d'être consolés puisqu'ils ne sont plus » (Schoenecke, 1994, p. 1000).

À cet effet, la question de notre regretté Louis-Marie Mupagasi mérite d'être méditée par tous les Rwandais et, en particulier, par l'Église institutionnelle qui a pour rôle de guider le peuple de Dieu : « Pourquoi la « Bonne Nouvelle » du salut apporté par le missionnaire a échoué là où l'animisme avait pu assurer cohésion, fraternité et une relative solidarité (Rutembesa et al., 2000, p. 76)? Que dire devant ce constat « des chrétiens et des chrétiennes qui tuent les chrétiens et chrétiennes »? Ainsi, la triste pastorale de la « tabula rasa » des valeurs culturelles au profit des valeurs européennes prétendument supérieures est un désastre en soi. Désastre qui non seulement a dénaturé les Rwandais et les Rwandaises, mais les a aussi privés de ce qui leur aurait permis de favoriser l'unité entre culture et foi. De là résulte peut-être la difficulté de modeler davantage leur vie quotidienne sur celle de Jésus et de son Évangile.

En effet, l'Église du Rwanda semble davantage préoccupée de former les chrétiens et les chrétiennes du dimanche plutôt que de favoriser une intégration des valeurs chrétiennes. Historiquement, à la suite du roi qui a embrassé la religion catholique, il allait presque de soi que le peuple suive et se convertisse au christianisme : le « chef a parlé ». Ainsi, la même dynamique se poursuit dans l'Église : les convertis de masse vivent sous le même mode du « prêtre a parlé ». Dès lors, le chrétien apprend à nier les us et mœurs de sa culture, puisque « païens » selon les préjugés de l'évangélisa-

teur, et apprend une nouvelle manière de vivre à travers un catéchisme clos rédigé par les « pères ». Catéchisme de modèle perroquet qui lui dicte « tout sauf le statut d'être homme ou femme interlocuteur » (Rutembesa et al. 2000, p. 81) pleinement participant et sujet de son destin. Par ailleurs, deux autres sources nourrissent de la même façon la foi du Rwandais. Il s'agit, entre autres, des célébrations eucharistiques « européanisées », avec de longs sermons (discours moralisants) alors que les homélies (entretiens familiaux qui tiennent compte réellement de l'interlocuteur) sont très rares. Les lettres pastorales des évêques sont écrites dans un langage théologique inaccessible aux bénéficiaires et surtout dont le contenu vise plus à instruire qu'à susciter un débat. Celui-ci est souvent considéré — selon le dicton « le prêtre ou l'évêque a parlé » — comme signe de rébellion, de désobéissance ou d'arrogance à l'égard de l'autorité. En conséquence, diverses personnes (clercs et séculiers) ayant essayé de critiquer du dedans, selon leur « *sensus fidei* », ont été soit mises au silence, soit obligées de quitter l'institution ou acculées à l'exil. Pourtant, « l'Église ne serait pas vraiment Église sans ces traits charismatiques, grâce auxquels Dieu transforme de l'intérieur les personnes concrètes et les structures institutionnelles » (Arbuckle, 2000, p. 43-44).

Par ailleurs, Duquoc ne rappelle-t-il pas qu'il faut parler avec pudeur « du Règne qui vient » devant tant de misères qui accablent les humains? Autrement dit, est-il possible que le peuple rwandais accueille le Royaume, lui qui est aux prises avec la faim, l'injustice socio-politique et économique, les souffrances physiques et morales, etc.? En effet, un effort pour bâtir la paix et la justice, le respect des droits et la satisfaction des besoins humains fondamentaux, est une des urgences pour que l'annonce du Règne trouve son sens et devienne crédible au sein de ce peuple. Toutefois, ceux et celles qui sont chargés d'assurer cette tâche « semblent adopter un style de vie qui souvent les a mis à l'écart des combats du peuple et les a faits apparaître comme appartenant à la haute société qui exploite le peuple » (Schonecke, 1994, p. 1002). L'Église du Rwanda vue à travers ses leaders ne semble pas étrangère à cette description, d'où l'ambiguïté dans l'exercice de sa mission.

2.2 *Église du Rwanda en proie à la confusion et à l'ambiguïté dans sa mission*

Il est probable que la mission de l'Église institutionnelle au Rwanda, comme ailleurs, soit, entre autres, de rassembler et de garder dans l'unité et l'amour fraternel tout le Peuple de Dieu. Ce qui implique la charge de veiller et d'intervenir à temps selon les besoins des gens à l'instar de Marie aux noces de Cana, afin que la vie en soit toujours libérée pour une véritable humanité. À cet effet, les responsables ont pour mission de faire advenir de façon créatrice l'avènement du Royaume en ce lieu.

Cependant, au-delà des théories doctrinales qui planent quelquefois au-dessus des bénéficiaires, l'Église institutionnelle du Rwanda a souvent eu des comportements scandaleux. Comportements qui ont freiné le développement adéquat de l'Église locale. Une de ses manifestations relève du paradoxe entre le grand nombre de baptisés (laïcs, prêtres, consacrés) — presque 90 % de la population rwandaise — et les actes inhumains produits en son sein. Le génocide en constitue le paroxysme. Face à un tel constat, nous nous demandons où était l'Église institutionnelle pour que de tels actes se produisent. Est-il possible que des responsables institutionnels de l'Église locale du Rwanda se soient dérobés à la mission du « Bon Berger » (Jn, 10, 1-18) pour devenir des mercenaires? D'après André Myre (2004, p. 88) : « y aurait-il un bon berger quelque part? »

Pour le cas du Rwanda, l'ambiguïté du rôle des responsables institutionnels de l'Église découlerait d'abord d'une imbrication très étroite entre l'Église institutionnelle et les pouvoirs politiques jusqu'à confondre Église-État. Même confusion dans la manière d'appréhender les rapports sociaux à travers le paradigme d'antagonisme séculaire et ce, allant de l'évangélisation au génocide. Or, les pouvoirs politiques se démarquèrent progressivement « dans [leurs] pratiques des comportements de haine et d'exclusion des personnes présentant des caractéristiques physiques différentes et appréhendées comme race étrangère et ennemie » (Rutembesa et al., 2000, p. 35). Mais, l'Église n'a pas été capable de se départir de ses alliés par une distance critique, voie nécessaire, pour garder le Peuple de Dieu dans l'unité. Des avantages de pouvoir, d'honneur et de moyens matériels pour développer ses œuvres l'ont rendue complice des régimes de discrimination. Par conséquent, l'Église institutionnelle du Rwanda a

été emportée par l'extrémisme ethnique, l'exclusion et l'élimination, au lieu de se positionner selon l'éthique de Jésus.

En effet, différents leaders de l'Église du Rwanda, les Pères Blancs comme leurs disciples autochtones, marquent négativement la mémoire des Rwandais et des Rwandaises pour leur contribution au sort malheureux dont la société et l'Église du Rwanda souffrent actuellement. Il s'agit de Mgr Léon Classe, Mgr André Perraudin, Mgr Vincent Nsengiyumva et d'autres encore en charge actuellement. D'après l'histoire, Mgr Classe — représentant de l'Église du Rwanda de 1922 à 1945 — est reconnu comme le premier prêtre à favoriser la discrimination chez les Rwandais. Son ambition — étendre à tout prix la religion catholique sur tout le territoire Rwandais — l'a conduit à plaider pour obtenir auprès de la tutelle belge le « maintien des chefs Tutsi et à déconseiller la promotion des Hutu » (Rutembesa et al., 2000, p. 18). Successeur de Mgr Classe pour qui la fin justifiait les moyens, Mgr Perraudin — prélat de l'Église du Rwanda de 1956 à 1989 — prit fait et cause pour que les Hutus occupent le pouvoir à l'exclusion systématique des Tutsis. La détermination de cet évêque à alimenter l'antagonisme racial, qui engendra le génocide, ressort entre autres « dans l'analyse des lettres pastorales disponibles entre 1956 et 1962 et entre 1990 et 1994 » (Rutembesa et al., 2000, p. 12). Certes, sa collaboration avec le pouvoir extrémiste lui confère la réputation de père de la révolution de 1959, inspirateur du « manifeste des Bahutus » et conseiller de la première république. D'une part, en effet, l'occupation de l'espace politique par l'Église institutionnelle met en cause sa mission et entraîne sa perte de liberté dans l'exercice de son rôle de pasteur. D'autre part, elle disqualifie sa crédibilité envers le peuple qui la considère complice avec les régimes dont il est victime.

L'exemple de Mgr Vincent Nsengiyumva — premier archevêque rwandais de 1989 à 1994 — illustre encore une fois une Église institutionnelle « ethniquement » engagée au détriment de ses fidèles et de la communion. D'une part, sa nomination à l'épiscopat fut très politique. D'autre part, pendant dix ans « l'archevêque Vincent Nsengiyumva a été membre du comité central du Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement (M.R.N.D.) » (Sckonecke, 1994, p. 1001); parti unique au pouvoir depuis 1973 jusqu'au génocide de 1994. En somme, à l'extérieur comme à

l'intérieur des presbytères, des prêtres et des évêques ont souvent été des semeurs de l'ethnicité raciale plutôt que ceux de la « Bonne Nouvelle ». C'est une blessure au Corps du Christ. Blessure dont la guérison passera, entre autres, par des soins tels que l'établissement sincère des causes à effets qui ont conduit à un contre-témoignage des « pasteurs », la reconnaissance des fautes commises par certains des responsables de l'Église. De même, devra-t-on laisser les coupables répondre de leurs actes devant la justice, et par là s'engager dans le processus de réconciliation pour refonder une Église communion fraternelle. Ainsi rebâtir une Église sous la guidance de l'Esprit, c'est-à-dire dans un discernement où les leaders sont en dialogue avec l'Église d'en bas — selon son « *sensus fidei* » et le principe de « réception » — en vue de chercher ensemble des manières justes d'être une Église communautaire et oecuménique.

Par ailleurs, la constatation d'une certaine absence de l'Église locale du Rwanda jusqu'au génocide constitue un grand défi pastoral. Pastorale qui, pour construire la charité, la paix et la réconciliation, suggère ce que « le Pape J.-Paul II nomme le premier signe de purification de la mémoire » (Rutembesa et al., 2000, p. 39). Autrement dit, dans l'audace et l'humilité oser reconnaître ses défaillances, demander pardon et vivre un processus de réconciliation. Cette démarche dépasse les sacrifices et les cultes. « Amendez-vous, corrigez-vous, devenez la gloire et le trésor de l'Église » (Tillard, 1995, p. 296). Toutefois, si l'on attend de l'Église qu'elle soit artisanne de paix et de justice, son pouvoir hiérarchisé et un état de dépendance font obstacle à la communion dans la diversité.

2.3 Pouvoir hiérarchique et dépendance dans l'Église locale du Rwanda

L'Église locale du Rwanda telle qu'observée semble avoir été marquée par de graves défaillances institutionnelles ; d'où le manque de prophètes tout au long de son histoire. Si « la réaction de l'Église a été trop tardive et trop faible » (Sckonecke, 1994, p. 1001) pour épargner au peuple les catastrophes du génocide, nous ajoutons l'élément de passivité et/ou d'insensibilité envers la communauté rwandaise de l'après-génocide, dont les nouveaux besoins se multiplient en termes de quête de sens, de pain et de parole libératrice, etc.

Certes, l'Église du Rwanda donne l'impression d'être une « Église du dedans ». Une Église fermée sur elle-même, s'occupant davantage des besoins de son institu-

tion, négligeant ainsi les aspirations de l'Église d'en bas, particulièrement des plus démunis. Telle la société de compétition et de profit, l'Église hiérarchique ne semble pas se démarquer de ce système de domination. En effet, un style bureaucratique, centralisateur et un niveau de vie élevé du prêtre éloignent les plus pauvres de leurs « serviteurs ». Le pouvoir de l'Église d'en haut ne serait-il pas à l'image du pouvoir du monde séculier, où souvent le puissant et le riche règne sur le faible et le pauvre?

Dans tous les cas, le modèle d'Église du Rwanda, hérité des missionnaires, est celui d'une structure pyramidale où le pouvoir de l'autorité vient d'en haut. Par exemple, l'évêque de Rome dont le pouvoir de l'autorité se dit infaillible prime sur toutes les Églises locales. Il en est de même pour l'évêque dans le diocèse. Secondé par ses prêtres, il est détenteur du pouvoir et de l'autorité dans l'Église locale. Et enfin, tout en bas se retrouve l'ensemble du peuple soumis aux supérieurs. En peu de mots, c'est une Église divisée en deux classes : les pasteurs qui dirigent depuis le Vatican et le troupeau qui se conforme aux directives d'en haut. Or, le véritable pouvoir dans l'Église n'est pas de domination mais de « dépendance prophétique dans l'unité » (Tillard, 1995, p. 509). En dépit de cette aspiration, l'Église du Rwanda est perçue par ses membres de la base comme une propriété privée, affaire du prêtre. Par exemple, pour ce qui concerne les orientations, décisions de la vie de l'Église prise dans sa réalité globale : sociale, politique et juridique, etc., les fidèles sont généralement des observateurs extérieurs. Pourtant, grâce à la grandeur du sacerdoce baptismal « la qualification ecclésiologique essentielle est celle de fidèle » (Tillard, 1995, p. 303). Certes, quand on sait que « laos » veut dire Peuple...« foule sainte, peuple adopté en héritage... » (1 Paul., 2, 9), il est intrigant de voir qu'avec le temps on a fait du « laïc » le « petit peuple », oubliant que l'évangile valorise d'abord les petits, ces plus « grands » du Royaume. Voilà pourquoi l'Église hiérarchique semble plongée dans une inversion par rapport à l'Église Mère initiée par l'Esprit de Pentecôte : Église communauté de frères et de sœurs fondée sur le pouvoir évangélique dont l'amour, le service et la solidarité priment sur les attitudes dominantes du pouvoir hiérarchique.

Néanmoins, à cause d'un certain autoritarisme qui génère le conformisme exercé par l'évêque de Rome et son gouvernement, l'Église locale du Rwanda semble privée de la liberté et de l'autonomie indispensables à un travail d'inculturation de l'Évangile.

Le christianisme au Rwanda est demeuré (...) une religion à un visage un peu trop européen (...) Cela se comprend d'une certaine façon; car il est presque inévitable que celui qui doit vous donner de l'argent et d'autres moyens de vivre vous conditionne aussi, parfois à son insu, dans votre liberté de pensée et d'action. La dépendance de notre Église vis-à-vis de l'étranger n'est pas à isoler du contexte général des problèmes dont souffrent les pays du Tiers-monde (Misago, 1986, p. 13).

Par ailleurs, vu les difficultés d'identité culturelle dont souffre la communauté rwandaise, est-il possible que l'Église hiérarchique accepte d'initier le processus d'une inculturation en profondeur dans l'Église du Rwanda? Y aurait-il d'autres façons de faire pour que les Églises d'Afrique en général restent fidèles à l'Église de Rome sans être la copie conforme du modèle romain? Modèle qui se reflète, entre autres, à travers une certaine dépendance pastorale. Le statu quo qui freine l'interaction entre l'Évangile et les gens dans leur terreau humain et une conscience du paganisme incultuée par le missionnaire au détriment de l'âme religieuse d'un peuple continuent d'être attisés dans cette Église par diverses pratiques. Par exemple, est-il réellement nécessaire d'importer actuellement de l'Occident les matériaux d'ornements et de célébration liturgique : cloches, statues, tabernacles, bougies, vases, vêtements ecclésiastiques, huiles, textes, ostensoirs, encensoirs, etc.? Or, si l'inculturation en profondeur passe par la rencontre de l'humain et de l'Évangile, l'inculturation devrait aussi rendre possible de célébrer l'Eucharistie avec « les fruits de la terre » propres à un peuple. Au lieu du pain, le sorgho ne serait-il pas plus symbolique pour les gens de ce milieu? De même pour le vin. Le pain et le vin ne sont pas des symboles universels. Une telle dépendance entraîne une dépréciation de l'autre en ce qu'il est et en ce qu'il est capable de faire. À cet effet, si l'Église institutionnelle est au service de l'Église Peuple de Dieu, elle devrait être à l'écoute de ce Peuple qui cherche à faire l'expérience de Dieu, le rendant ainsi capable de répondre à la question de Jésus : « Pour vous qui suis-je »?

Pourtant, une expérience récente démontre que l'Église est capable de s'opposer à l'État pour défendre ses intérêts. Dernièrement le gouvernement rwandais, à la demande de la population, voulait transformer une église en site mémorial du génocide. L'Église — évêques et prêtres — a fait obstacle à ce projet au nom de la sauvegarde de son patrimoine. Partant de cette expérience, notre question est de savoir ce qui

empêche l'Église d'user de ce même pouvoir pour défendre tant de vies humaines victimes d'injustice, de pauvreté et d'appauvrissement. Entre l'Église et le peuple de Dieu en désarroi, quel est le plus important pour l'Église du Rwanda? Or, le modèle du Jésus des Évangiles présente un homme pris aux entrailles s'engageant pour les opprimés et non pour la défense du temple. Mais, voilà,, dans une société, blessée pour la vie, où les consciences sont aveuglées par l'ethnisme et l'exclusion, les valeurs de Jésus sont souvent oubliées. Ainsi en est-il pour des personnes dont la seule mission consiste à témoigner et à défendre ces valeurs.

3. La perception de la vie religieuse dans le contexte socio-politique et ecclésial du Rwanda

La question — pourquoi le génocide des Rwandais par des Rwandais — nous conduit à considérer de façon particulière la position des personnes consacrées au Rwanda en regard de l'idéologie politique raciale, de l'Église hiérarchique et de la société rwandaise en général.

3.1 L'influence de l'idéologie politique raciste dans les communautés religieuses

Au sein d'un pays où l'unité du peuple est depuis longtemps menacée — vu l'imposition politique d'un ethnisme racial — les communautés religieuses au Rwanda affirment avoir réussi un vivre ensemble communautaire sans distinction de provenance rwandaise et internationale.

En effet, bien que la société soit marquée par la haine ethnique au Rwanda, les supérieurs majeurs manifestent une certaine autosatisfaction concernant le défi de l'amour fraternel entre les membres des communautés religieuses. « L'esprit et la pratique de la perfection chrétienne dans les communautés religieuses abolissent les préjugés de sang et de race (...) Au moment où les tensions politiques sociales commencent à prendre une nouvelle tournure, les sœurs se montrent unies au Christ et entre elles. De même pour les temps qui ont suivi, la différence ethnique ou régionale n'a jamais été un problème » (ASUMA, 2000, p. 26-27). Les communautés religieuses au Rwanda se donnent une image d'îlots pacifiques et de modèles pour la société

en matière de communion et de fraternité, alors que le tissu social du pays réel est presque éclaté à la suite du génocide et des multiples blessures qu'il a générées.

Une telle illusion — que les valeurs évangéliques ont déjà transcendé la nature humaine — accompagnée d'une non-reconnaissance de ses erreurs historiques afin de s'ouvrir solidairement au salut, nous interroge. Qu'est ce qui motive une telle mise à part des religieux et des religieuses au Rwanda? Une relecture des précédents témoignages laisse pressentir deux explications possibles. D'une part, ces religieux et ces religieuses réalisent peut-être que leur témoignage aux yeux de la société est critiquable. Par conséquent, ils préfèrent théoriser et spiritualiser leur mission bien loin d'une pratique. D'autre part, il est possible que certains religieux et religieuses soient fort enchaînés par l'ethnisme — comme d'autres Rwandais — de telle manière qu'ils ne puissent oser une autocritique franche et constructive. D'où comportements et discours de camouflage, bloquant ainsi un cheminement vers une conversion véritable.

Cependant, nous reconnaissons qu'il existe des religieux et des religieuses épris d'un sens humain et évangélique sans compromission quitte à en payer le prix de leur vie. Félicité — une des filles auxiliaires de l'apostolat — et d'autres morts ou vivants ont vécu le risque de leur engagement. Engagement vécu avec conscience que « la souffrance est inévitable pour qui accepte de lutter pour les options de Jésus (...) dont l'immense intérêt de Dieu est de « voir les humains heureux ici-bas » (Arsenault et al., 1997, p. 202). Paradoxalement, des auteurs, dont Ngomanzungu³ démontrent que des religieux et des religieuses ont été victimes de la haine raciale tandis que d'autres sont emprisonnés ou restés en exil pour crime de génocide. Certains de ces derniers « ont été reconnus coupables de ce crime après jugement » (Bizimana, 2001, p. 63). Sur ce, les évêques du Rwanda affirment : « En plus de l'épreuve de la fidélité, l'épreuve de la division à l'intérieur des communautés a sans nul doute eu des effets sur le témoignage religieux. Certains se sont laissés prendre au piège des rivalités ethniques (...) au point d'obscurcir le signe du Christ qu'ils sont grâce à la profession des conseils évangéliques » (ASUMA, 2000, p. 21). De fait, des religieux et des religieuses au Rwanda vivent un grand problème d'unité dans la différence soit au sein de leurs communautés, soit dans la société. En plus de la confusion entourant le sens et le rôle

de la vie religieuse en ce lieu, l'ethnisme racial l'a souvent emporté sur le témoignage de Jésus. Par exemple, si, dans des communautés, des tensions ethniques se vivaient clandestinement entre des membres, ils apparaissaient quelquefois au moment des élections ou nominations à des fonctions d'autorité. En effet, au lieu de considérer les aptitudes spirituelles ou les compétences en termes de leadership, l'ethnie conditionnait souvent le choix des responsables. De plus, dans certaines communautés, des jeunes Tutsis candidats ou candidates à la vie religieuse n'ont pas été admis sous prétexte de non-vocation. De telles pratiques de discrimination ethnique se vivaient aussi dans les institutions tenues par les religieux et les religieuses sans aucune remise en cause de l'idéologie ethnique qui les gouvernait. Bref, la vie religieuse semble avoir servi des intérêts des gouvernants politiques, au lieu d'exercer une fonction critique et de concourir au bien de la société. Il en est de même du rapport entre des communautés religieuses avec l'Église hiérarchique.

3.2 Rapport entre la vie religieuse et l'Église hiérarchique

Grâce à l'Esprit du baptême, tout chrétien vit en égale dignité devant Dieu. Par cette même grâce, le Christ donne part à sa fonction prophétique, sacerdotale et royale. Par conséquent, chaque baptisé est membre à part entière et responsable de la vitalité de son Église. Pour cette raison, les personnes consacrées sont des ouvrières actives de la mission de l'Église. Église où « chacun et chacune de ses membres reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous » (1Cor.12,7-11). Et cela dans une interdépendance des ministères « pour l'édification de la communauté du Christ, celle qui atteste le Règne qui vient » (Moltmann, 1999, p. 253). Les religieux et les religieuses sont dans l'Église comme des gardiens et des gardiennes du Pacte d'Alliance de Dieu avec son Peuple. Alliance d'Amour, communion accomplie en Jésus-Christ : « ...que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi... » (Jn, 17). Autrement dit, le religieux a pour mission de rappeler aux autorités la finalité de la vocation du peuple, qui est de marcher dans le salut ouvert par la mort et la résurrection du Christ. Pour ce faire, il

3. Voir Annexe II.

n'hésite pas à confronter des gens sûrs d'eux-mêmes pour assurer l'avènement d'une ère nouvelle.

Or, le centralisme fait obstacle à l'exercice de la mission prophétique des religieux et des religieuses. Selon l'expérience sur terrain, le cléricalisme dans l'Église hiérarchique du Rwanda cherche à imposer son autorité et à accorder moins d'importance aux autres ministères, tels ceux qui reviennent aux religieux et aux religieuses. Les responsabilités de ceux-ci semblent davantage confinées à des tâches matérielles et souvent, pour l'intérêt de l'institution, aux dépens des besoins du Peuple. Sans négliger des efforts de collaboration possible, le rapport entre les religieux, les religieuses et les représentants institutionnels de l'Église est plutôt de l'ordre de maître à employés. Par exemple, il existe aujourd'hui — c'est le cas pour les congrégations féminines — des religieuses qui reçoivent des nominations pour s'occuper de la sacristie, ordonner et décorer l'église, servir dans les évêchés, etc.

Par ailleurs, l'histoire des origines de la vie religieuse rwandaise démontre que des religieux et des religieuses étaient là pour aider les prêtres dans leur mission d'évangélisation. Donc, une vie religieuse vue comme un appui auxiliaire des prêtres. Certes, même si le contexte a changé, rien n'explique aujourd'hui que ce détournement de la mission religieuse en ce milieu n'ait été rétabli dans son vrai sens. Voilà pourquoi il est nécessaire de préciser à nouveau la nature et le rôle de la vie religieuse, d'autant plus que la hiérarchie ecclésiale — sans doute de bonne volonté — oublie quelquefois ce que la vie religieuse est dans son essence. Malgré ce constat, force est de reconnaître une certaine autonomie pour ce qui regarde la gestion et le fonctionnement interne des congrégations.

À un autre niveau, le changement du langage « aide » aux prêtres est actuellement remplacé par le terme « complémentarité des charismes dans le travail d'évangélisation » (ASUMA, 2000, p. 12). Mais, dans la pratique l'absence d'une certaine autonomie dans les décisions et l'engagement pastoral entre en contradiction avec la notion de complémentarité. Pourtant, dans un monde où règne la loi du plus fort, « seule l'unité dans la diversité fait de la communauté une Église accueillante et une communauté qui apporte guérison au sein d'une société uniforme. La vie est plurielle et la création nouvelle de la vie l'est à plus forte raison » (Moltmann, 1999, p. 254). Ainsi,

la volonté de saisir leur mission dans l'Église libérera peut-être des religieux et des religieuses non seulement de l'ambiguïté de leur engagement, mais aussi de l'esprit moutonnier. Esprit enveloppé dans « le respect et l'obéissance aux clercs » ou obéissance à l'homme selon la culture rwandaise et la tradition chrétienne. L'important est de retrouver l'énergie de son pouvoir baptismal et par là oser dire à l'Église que sa mission n'en est pas un de domination, mais assurément de service dans la synodalité et collégialité pour une évangélisation véritable. Évangélisation qui n'est pas discours sur Dieu, mais qui, à la manière de Jésus, guérit, console, libère, intègre, etc. Bien que les religieux et religieuses soient là pour « annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres... », ils ne pourront accomplir cette mission tant qu'ils ne se feront pas l'un d'eux. La vie religieuse au Rwanda serait-elle capable d'être et de vivre avec et pour la société rwandaise?

3.3 La vie religieuse et la société rwandaise

Un des éléments essentiels de la vie religieuse concerne l'enracinement dans l'histoire d'un peuple et l'exercice d'une citoyenneté évangélique. Autrement dit, les religieux et les religieuses font partie intégrante d'une société. Et l'incarnation ne peut se vivre que dans une société donnée. Selon Yvonne Bergeron, la vie religieuse n'est comprise dans la société que sous le statut de « citoyenneté ». Citoyenneté qui — en référence à son sens juridique — confère à chacun et à chacune des membres des droits et des responsabilités dans la localité. De plus, elle autorise tout le monde à contribuer à la définition de ses droits ainsi qu'à leur mise en pratique. De cette façon, elle permet à chaque personne dans la cité d'avoir la possibilité de collaborer au devenir de sa société, de participer aux prises de décisions, de se réaliser pleinement comme personne et de promouvoir des solidarités. Voilà dans quelle optique l'auteure présente la citoyenneté des religieux et des religieuses que l'on dit personnes consacrées dont l'idée évoque « le vivre ensemble et le faire ensemble » (Bergeron, 2003, p. 1), surtout avec les plus « maganés », pour une intégration digne et juste dans la société. Une telle qualification des religieux et des religieuses en terme de « solidarité citoyenne » nous semble en convergence avec l'identité et l'agir de Dieu solidaire avec son Peuple. Ce Dieu LIBÉRATEUR, dont la « préoccupation constante pour la solidarité au sein de son Peuple, laquelle, dans un monde conflictuel, passe

pour une prise de parti pour les plus petits ou les victimes » (Arsenault et al., 1997, p. 105).

Par ailleurs, à cause d'une réduction de compréhension du sens d'« être dans le monde sans être du monde », beaucoup de religieux et de religieuses sont presque enfermés dans le statu quo des structures traditionnelles des couvents. Couvents figés entre quatre murs et dont les membres vivent selon le folklore européen d'avant Vatican II. De fait, un mode de vie organisé à l'écart ainsi qu'un niveau de vie plus élevé modèlent des religieux et des religieuses comme habitants d'un autre monde. Monde structuré de telle manière que la classe sociale dirigeante ou les gens dits « évolués » y sont facilement accueillis tandis que les pauvres sont souvent négligés. Ainsi, certains religieux, tout comme certains représentants institutionnels de l'Église au Rwanda sont davantage solidaires du monde aisé et politique que de celui des pauvres. Par conséquent, ils deviennent souvent complices de tout ce qui peut contribuer à opprimer la base plutôt que d'être leur voix. Bref, s'il est difficile de reconnaître le prophétisme de la vie religieuse dans ce pays, ce n'est pas à cause du manque de vocations, mais peut-être à cause d'une incompréhension du sens de la vie religieuse. De là résulte un contre-témoignage observable dans le milieu. À cet effet, il nous apparaît qu'il est temps que les religieux et les religieuses sortent de leur sommeil pour se ressaisir et vivre selon l'éthique de Jésus « résolument et constamment solidaire » du peuple de Dieu à partir de la marge.

À la fin de ce chapitre, soulignons que différents auteurs confrontés avec la réalité nous ont permis d'approfondir notre problématique — pourquoi le génocide des Rwandais par des Rwandais — et de dégager certains facteurs historiques et idéologiques pouvant être à l'origine de ce drame. Reconnaissons de nouveau que l'ethnie et la race — base des massacres systématiques des Tutsis — n'a jamais été une réalité dans la génétique des Rwandais, sauf à partir de fausses interprétations véhiculées par des écrits « pseudo-scientifiques ». Traditionnellement les Rwandais sont reconnus à travers l'appartenance lignagère et nationale. D'où leur relation de fraternité et de solidarité toutes catégories confondues. Or, l'ethnisme racial, inventé et implanté au sein de cette société par les colonisateurs et des missionnaires Pères

Blancs — selon le mythe hamite tutsi et nègre hutu — est compris comme matrice des antagonismes identitaires entre les Hutus et les Tutsis. Antagonisme façonnant une histoire de ressentiment ethnique des uns contre les autres et constituant une source d'inimitié, de haine et d'exclusion. Le génocide a été la solution finale.

Paradoxalement, l'Église institutionnelle du Rwanda — au lieu de se placer du côté du peuple et de veiller à sa communion dans la diversité — a surtout collaboré étroitement avec les pouvoirs politiques fondés sur la haine et l'exclusion ethnique. D'où l'ambiguïté de sa mission au Rwanda. Certes, cette même Église caractérisée par l'autoritarisme et le conformisme — obstacles à l'inculturation — est décrite comme étant davantage préoccupée par les besoins de l'institution. De plus, ses comportements ressemblent souvent à ceux du monde séculier où le pauvre et le faible sont de plus en plus acculés à la marge. Cette réalité démontre une Église Peuple de Dieu qui souffre du manque de « pasteurs » à la manière de Jésus. Des pasteurs qui luttent pour que toute la population accède à une vie plus humaine et à une foi pratique, enracinée dans sa culture. De même pour les religieux et les religieuses qui, avec d'autres citoyens, chrétiens ou non, pourraient exercer cette mission ; mais ils restent enfermés dans leurs « couvents » selon la tradition d'avant Vatican II. De plus, certains, et certaines aussi, sont en quelque sorte enchaînés par le problème ethnique dans leurs communautés comme dans la société et souffrent de confusion quant au sens et au rôle concernant leur mission dans l'Église et la société.

Partant de la situation cruciale d'un peuple qui ploie sous le joug de la souffrance et de la misère, nous nous demandons si les religieux peuvent se ressaisir pour répondre à leur mission spécifique? La dimension prophétique de la vie religieuse peut-elle avoir une pertinence dans la société et dans l'Église du Rwanda? C'est la question que nous voulons étudier lors de notre prochain chapitre.

Chapitre III

Une vision théologique qui dégage le prophétisme de la vie religieuse

Cas du Rwanda de l'après-génocide

Le présent chapitre vise à dégager l'apport prophétique de la vie religieuse dans un contexte particulier, soit le Rwanda de l'après-génocide. Selon l'élaboration du chapitre précédent, l'ethnisme politique source de haine et d'exclusion qui a hanté des Rwandais jusqu'au génocide de leurs confrères et consœurs n'a pas épargné certains religieux ni certaines religieuses. Ce problème rend quelquefois difficile non seulement la vie relationnelle dans des communautés religieuses, mais il rend aussi moins crédible la mission des religieux et des religieuses en ce pays. De plus, on a vu qu'une confusion du sens et du rôle de la vie des consacrés au Rwanda pouvait expliquer quelque peu l'origine de certaines de leurs défaillances. D'une part, un contre-témoignage de ces religieux et religieuses résulte du peu d'enracinement dans leur milieu socio-culturel. D'autre part, ces religieux et religieuses sont asservis à l'Église institutionnelle à cause d'une non compréhension de la spécificité de la vie religieuse par cette même Église, voire des religieux et religieuses eux-mêmes. De ce fait, pour ce qui regarde la prise de décisions importantes soit pour la gestion interne, soit pour des engagements dans le monde, certains religieux sont dépendants de la hiérarchie ecclésiale. De tels enjeux soulignent l'incohérence des religieux et religieuses par rapport à leur mission prophétique.

Pour cette raison, nous voulons retourner à la source pour comprendre le sens, le fondement théologique de la mission spécifique des personnes consacrées. Cette démarche fait appel aux référents théologiques pour s'en inspirer, les confronter avec le réel des religieux et religieuses au Rwanda et, par là, faire émerger le sens que Jésus-Christ apporte aujourd'hui à l'humanité en ce lieu. Par conséquent, notre présupposé est le suivant : si les religieux et religieuses au Rwanda consentent à s'inspirer de l'éthique de Jésus — « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10) — l'Église et la société rwandaise trouveront un appui pour renaître de leurs cendres et, ainsi, vivre de cette vie offerte en abondance. Au cours de ce travail, trois points majeurs retiendront notre attention. Il s'agit de la nature et de la

mission spécifique de la vie religieuse, une vie religieuse à la suite de Jésus et de son Évangile et le charisme de la vie religieuse dans l'Église institutionnelle.

1. Nature et mission prophétique de la vie religieuse : cas du Rwanda de l'après-génocide

Avant d'entrer dans le sujet proprement dit de notre étude qui est la mission prophétique de la vie religieuse au Rwanda, essayons d'abord de regarder ce que signifie le prophétisme en général dans l'histoire du peuple de Dieu.

1.1 Une description du prophétisme dans l'histoire du peuple de Dieu

Partant de son étymologie, le terme prophète vient du grec : *prophètès*. Il désigne dans sa langue classique quelqu'un qui a mission d'annoncer, de faire connaître publiquement. Le mot grec *prophètès* rend le mot hébreu *nâbi*. Rapproché de *nâbu* qui, en akkadien (langue sémitique de la Mésopotamie ancienne), veut dire « crier, proclamer ou confirmer, *nâbi* signifierait à l'actif celui qui proclame, au passif celui qui est appelé » (Bogaert, 1987, p. 1053). Le prophète se désignerait donc comme celui ou celle à qui Dieu confie une mission après un appel. Il est l'écho du Dieu de l'Alliance. L'acte spécifique du prophète qu'est l'oracle (message) est habituellement introduit par la formule : « Ainsi parle le Seigneur » ou se termine par « Oracle du Seigneur » (Amos, 3-4). Oracle qui ne se vit pas du bout des lèvres, mais qui se traduit « dans sa chair et ses larmes, dans ses amours et ses échecs, dans tout ce qui fait une vie humaine. Les prophètes bibliques sont de cette race-là, race de ceux et celles qui ont souffert et lutté en solidarité avec un peuple lourdement affligé » (Prévost, 1995, p. 21).

Par ailleurs, les prophètes ne sont pas des futurologues, mais des hommes et des femmes du présent. Leur ministère est lié à une époque, un milieu déterminé pour répondre à un besoin précis. Citons le prophète Amos qui intervient dans le royaume du Nord, sous le règne de Jéroboam II, au cours de la première moitié du VIII^e siècle. À cette époque, le prophète Amos constate que la prospérité du Royaume de Jéroboam ne profite pas à tout le peuple :

Les injustices sont criantes et les responsables ne réagissent pas. Il prend le parti des pauvres au nom de Yavhé et condamne l'appétit des

riches, la mollesse du clergé, un culte abondant, mais hypocrite (...) Une atmosphère de mort se dégage de ses oracles brefs et incisifs : « le jour de Yavhé » est imminent; il apporte la panique et la ruine, parce que Israël n'a pas entendu la plainte de la veuve et de l'orphelin et a piétiné le droit des petits ». (...) Il n'a pas hésité à proclamer : périsse le peuple de Yavhé plutôt que le droit des pauvres de Yavhé » (Freund, 1989, p. 982).

En plus de décrire le profil de prophète comme personne qui « colle » à son temps, Amos nous fait saisir qu'un prophète est un contestataire des valeurs immorales de son milieu. Contester non pas dans le but d'« éteindre la mèche qui s'étiolé » (Is. 42, 3), mais de réveiller la communauté, la ramener dans la vérité et par là retrouver le bonheur. Bref, de par leurs actions et leurs oracles, les prophètes ont été en même temps les messagers de jugement et d'espérance pour leur époque.

Le mouvement prophétique revit de même dans le Nouveau Testament. Le prophète est reconnu comme celui qui est chargé d'une « mission pour son temps, un envoyé du Seigneur qui dénonce et libère, un porte-parole du Dieu d'Israël qui joue le rôle d'accusateur public dans la société où il est » (Asurmendi, 1985, p. 134). C'est dans cette vision que le Nouveau Testament nous présente Jean-Baptiste et Jésus comme deux grandes figures des temps nouveaux.

D'après les textes bibliques, Jean-Baptiste est situé dans la droite ligne des prophètes de l'Ancien Testament (Mc 1, 2-8; 9, 13). Partant de sa prédication, la prophétie de Jean le Baptiste dégage l'image du prophète « comme héros du jugement, comme la conscience critique du peuple (...). Le message de Jean est un message éthique, un appel à la conversion qui se fait entendre en dévoilant le comportement pervers de son auditoire » (Asurmendi, 1985, p. 135-136). De plus, sa mort est une mort violente, ce qui confirme son authenticité de prophète car, selon la conception de l'époque, tout prophète a un destin tragique.

Pour ce qui concerne Jésus, les représentations « Fils de David », « Messie », « Oint du Seigneur » permettent de définir Jésus comme *Le* prophète attendu, promis par le Seigneur (Jn, 6, 14). Certes, non seulement les premiers chrétiens ont reconnu Jésus comme un des anciens grands prophètes — Élie et Jérémie — mais son œuvre est comprise comme accomplissement de l'espérance d'Israël. « En Jésus tout est accompli, il n'y a rien à attendre, il a accompli les promesses, il a réalisé l'espérance du

peuple » (Asurmendi, 1985, p. 158). Sur ce, notre question, c'est de savoir ce que peut être le prophétisme dans l'Église et sa pertinence si tout est accompli en Jésus Christ?

En effet, comme au temps d'Israël en attente du Messie annoncé par les prophètes, l'Église Peuple de Dieu, bien qu'elle soit dans le salut qui est déjà là dans le Christ ressuscité, reste encore en attente de l'accomplissement eschatologique de l'Espérance. Elle doit donc refaire — dans des situations qui sont les siennes — le chemin de l'Ancien Testament, car le Dieu de Jésus Christ continue d'être présent à travers les prophètes qui actualisent la Parole, Jésus Christ. Par conséquent l'Église ne peut pas se passer de ce ministère prophétique dont la fonction est d'édifier tout le monde « par exhortation et consolation, par le jugement et l'espérance » (Asurmendi, 1985, p. 164). Tout comme les prophètes de l'Ancien Testament qui étaient enracinés, dans les traditions théologiques de leur peuple, dans la foi et la révélation de Moïse, les prophètes actuels prennent leurs racines dans le passé de la communauté de foi des témoins de Jésus Christ. Or, le point de départ du prophétisme chrétien se trouve dans le texte de Joël (3, 1-5). Texte cité par Pierre le jour de la Pentecôte : « ...Oui, sur mes serviteurs et mes servantes, en ce jour-là, je répandrai mon Esprit et ils seront prophètes » (Ac, 2, 17). Dorénavant, l'Esprit du Seigneur Jésus est la manifestation de la présence de Dieu dans son prophète.

Bien que le prophète chrétien comme celui de l'Ancien Testament soit l'homme ou la femme de la *Parole*, depuis Jésus la Parole de Dieu s'est faite chair. Le prophète chrétien est ainsi le messager de la Parole incarnée, de Jésus ressuscité en vue d'édifier la communauté. Le prophète est celui ou celle qui est lié à une communauté, reconnu comme tel par elle. Certains grands traits décrivent le profil du prophète chrétien comme :

... la sentinelle de la communauté, celui qui dévoile les comportements, le lecteur des événements. (...). Il nous invite toujours à le suivre sur ce chemin de l'authenticité, de la lucidité dans la foi, de l'honnêteté avec nos engagements, dans l'examen de ce qui arrive, dans la lecture de notre histoire et de celle de ceux qui nous entourent. Il nous interpelle dans notre espérance (...) qui vise le même but : la communion parfaite entre nous et avec notre Dieu. (Asurmendi, 1985, p. 158).

En peu de mots, le prophète d'aujourd'hui a pour mission de témoigner de la *Parole*, de Jésus Christ, non en ne faisant que la répéter, mais en l'actualisant dans son propre lieu et en ce temps. Il dénonce l'inadéquation entre la Parole et la réalité vécue par les croyants au niveau individuel et en tant que communauté. Partant de cette brève description du prophétisme duquel émerge le prophétisme de la vie religieuse, nous voulons nous arrêter sur le ministère prophétique de la vie religieuse dans le contexte socio-ecclésial du Rwanda de l'après-génocide.

1.2 Une mission prophétique de la vie religieuse : le cas du Rwanda de l'après-génocide

De par sa nature, la vie religieuse est un don charismatique : « Un don de Dieu que reçoit l'Église afin de concrétiser la vie évangélique à travers le temps et de manière courageuse et tangible » (Chittister, 1998, p. 67). Tout au long de l'histoire, la vie religieuse a surgi de la société pour la société. « Sans que personne puisse le soupçonner ou le prévoir, quand les circonstances socio-ecclésiales paraissent dégradées, le Seigneur, avec la force de l'Esprit, a suscité des groupes d'hommes et de femmes en vue d'une mission particulière dans l'histoire de l'Église et du Règne de Dieu. L'étroite interconnection entre les grands cycles de vie religieuse et les crises historiques est une autre des constantes de l'histoire » (Zevallos et Codina, 1992, p. 89).

Partant des situations de la vie monastique, mendicante et apostolique, les congrégations religieuses se sont développées historiquement en des moments de chaos à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Au cours de ces périodes, des personnes religieuses ont réalisé « des sauts quantiques dans la théorie et dans la pratique de la vie religieuse » (Arbuckle, 2000, p. 189). Grâce à leurs engagements — malgré des épreuves, telles que marginalisation, condamnation, excommunication, etc. — ces religieux et religieuses ont vécu le risque prophétique. Ils ont toujours rappelé à la mémoire de l'Église son rôle d'annoncer et de vivre le message du Christ dans le monde.

Pour le cas du Rwanda actuellement, « on pourrait raisonnablement s'attendre à ce que les congrégations religieuses, par la parole et l'exemple, prennent prophétiquement la tête dans la critique constructive » (Arbuckle, 2000, p. 190) des causes qui

ont donné lieu au génocide. En ce pays où la vie et la dignité sont menacées, dénoncer le négationnisme, l'indifférence face à cette catastrophe et ses effets déshumanisants peut être une urgence de la mission prophétique des religieux et des religieuses. Mais, ce même chaos semble paralyser les religieux et les religieuses et les empêche de s'attaquer à ce mal, pour qu'un jour le « plus jamais ça » soit une réalité qui instaure une vie nouvelle dans cette société. Vie nouvelle où la diversité dans le respect des différences favorise la communion et l'harmonie. Or, le statu quo dans les communautés religieuses, une recherche d'un confort matériel pour certaines d'entre elles, l'ethnisme racial, la crainte de la compromission, etc., risquent d'être objets de scandales pour la population dite « laïque » plutôt que de témoigner de l'Évangile.

Si le prophète est le « veilleur » de la communauté, les religieux et les religieuses seraient pour les Rwandais une source de lumière par ses interrogations et les rappels des aspirations fondamentales de l'existence. Une conversion des religieux et des religieuses est nécessaire pour refonder la vie religieuse à partir de Jésus et de son Évangile. C'est dans cet esprit que Chittister parle de la vie religieuse comme « fille rebelle de l'Esprit beaucoup plus que l'enfant sage de la loi » (1998, p. 68). Rébellion qui, pour être cohérente, suppose de se laisser imprégner par l'Esprit et ainsi avoir le courage d'être et de vivre à la manière de Jésus qui n'a pas hésité à faire surgir la vie, y compris le jour du sabbat. C'est donc en sachant reconnaître les conflits, les blocages de son époque, en sachant les affronter et se débattre avec eux que la vie religieuse du Rwanda serait de façon crédible porte-parole de Dieu au sein du peuple. Peuple qui a besoin d'elle pour sortir de sa misère comme au temps d'Israël en Egypte.

Dans une société blessée comme le Rwanda, le prophétisme de la vie religieuse est, en effet, une présence vivante de la miséricorde et de la compassion de Dieu. Sa mission de témoin de Dieu en ce lieu suggère de se laisser entraîner sur les traces du « Bon Samaritain », lui qui fait le choix d'aider son prochain après s'être laissé saisir jusqu'aux entrailles. Pour les religieux et les religieuses au Rwanda, se faire proches des faibles et des petits, les aider à examiner la cause de leurs souffrances et les soutenir pour qu'ils deviennent sujets de transformation solidaire de leur propre condition, incarne la pratique samaritaine. En plus d'une présence qui console et rassure, le ministère prophétique de la vie religieuse au Rwanda a pour fonction d'interpeller, de

dénoncer les pratiques contraires à l'Évangile et de témoigner de la fidélité de Jésus. « Son rôle est d'attirer l'attention sur les Bonnes Nouvelles de notre temps (...), de faire du présent quelque chose de sacré » (Chittister, 1998, p. 65). L'expérience de l'Amérique Latine nous offre, elle, une vision prophétique d'une authentique liberté. En continuité avec la tradition biblique, la théologie de la libération a su, en effet, « lier ensemble la foi en Dieu et la volonté de liberté » (Moltmann 1999, p. 154). Cette théologie défend pratiquement les droits et la vie du peuple pauvre, écrasé sous le poids de la violence et de l'injustice. Le but de cette théologie consiste à « interpréter le monde autrement, le transformer à la lumière eschatologique du Royaume de Dieu qui vient » (Moltmann, 1999, p. 155). La théologie de la libération devient donc une « herméneutique contextuelle de l'Évangile, référée au *Kairos* » (Moltmann, 1999, p. 155).

Par le fait que le prophétisme actualise le Ressuscité selon l'époque et les besoins du milieu, la mission prophétique des religieux et des religieuses au Rwanda consisterait, en effet, à interpréter les grandes questions de l'existence dans tous les secteurs de la vie. À partir d'un enracinement dans la Parole de Dieu, la mission prophétique, c'est d'apprendre à écouter ce que Dieu dit à travers des situations sous-humaines que vivent les victimes, d'en questionner les causes et d'inventer une autre forme de vie faite de justice, de fraternité, de paix et de développement. La vie religieuse — de par sa vocation prophétique — n'émerge de fait d'une culture que pour la remettre en question à partir des Écritures et, par là, y susciter des réponses lucides et créatrices. Renouer avec « la vertu du risque » serait alors une des dynamiques prophétiques des religieux et des religieuses dans un pays meurtri comme le Rwanda.

Dans un tel contexte, le risque constituerait l'essence d'une vie spirituelle intégrée. Il est « la foi sans muselière de la raison (...), il marche côte à côte avec Dieu, le seul compagnon de route sur qui on peut compter » (Chittister, 1998, p. 132). La vie des prophètes l'a démontré clairement quand ils ont dénoncé les rois, réprimandé leurs prêtres, irrité le peuple, critiqué leurs pairs. Il en est de même des fondateurs et des fondatrices de congrégations. Ceux-ci ont mené une vie de risque à cause des situations conflictuelles et problématiques de leur époque. Voilà pourquoi le risque — bien qu'il soit « un don à grand prix » — semble éclairer le sens fondamental de la vie

religieuse qui est de devenir disciple de Jésus, animé par le même Esprit que lui, soit de témoigner « de l'immense intérêt de Dieu, voir les humains heureux ici-bas » (Arsenault et al., 1997, p. 202). Une telle orientation nous suggère quelques repères pour une spiritualité prophétique de la vie religieuse contemporaine au Rwanda afin que le feu sous les cendres soit capable d'attiser l'énergie nécessaire avec audace et espérance, ici et maintenant.

1.3 Quelques repères pour une spiritualité prophétique de la vie religieuse au Rwanda

En remontant au premier Testament, lieu de son origine, le vrai sens du terme « spiritualité », c'est la vitalité d'une vie créatrice qui vient de Dieu. La perception qu'ont, en général, les gens, c'est de croire que la « spiritualité » est réservée à des personnes vivant l'ascèse, le jeûne, la méditation et la contemplation selon le modèle des moines, etc. Une telle compréhension a pour effet de diviser la vie (corps et âme) et d'étouffer la vitalité de la vie dans l'Esprit pour tout le monde en la rendant inaccessible. Pourtant, une juste interprétation biblique nous fait saisir que « l'Esprit est la force vitale des créatures et l'espace vital dans lequel elles peuvent se déployer » (Moltmann, 1999, p. 122). De même, dans le deuxième Testament, l'Esprit est offert comme « puissance de vie de la résurrection répandue sur toute chair pour la rendre vivante à jamais » (Moltmann, 1999, p. 123). Il pénètre le monde et vit en chacun et chacune de nous comme un appel constant à la *christification* de l'univers. Il s'agit donc « d'une spiritualité de la vie » (Moltmann, 1999, p. 139). Une telle spiritualité pourrait caractériser et orienter les personnes consacrées au Rwanda et abolir ainsi une spiritualité de mort causée par la haine et l'exclusion jusqu'à éliminer toute différence. Ainsi pourra germer une culture humaniste et interdépendante.

Par conséquent, vivre de l'Esprit consiste à adhérer sans réserve à la vie et à l'amour de tout ce qui est vivant. Les religieux et les religieuses, porteurs de l'Esprit dans la société, vivent de cet Esprit lorsqu'ils se positionnent contre la mort en refusant ce qui a engendré le génocide et tout ce qui dégrade la vie humaine en ce pays. On constate trop souvent que, face aux multiples peines, souffrances, traumatismes vécus par beaucoup de Rwandais actuellement, des religieux et des religieuses semblent comme anesthésiés, déboussolés, déconnectés, etc. Pourtant, les prophètes de

Dieu sont du genre à croire que tout n'est pas désormais joué. Ils sont des inconditionnels de l'espérance vivant la spiritualité du Samedi Saint : une spiritualité prophétique dite de la « XI^e heure » ; une spiritualité qui permet de continuer son chemin malgré les dures épreuves, l'obscurité et le manque de sens, en croyant que rien n'est impossible à celui ou celle qui a la foi, une foi qui s'exprime dans la capacité que donne l'Esprit de supporter toutes sortes de tempêtes, sans jamais abandonner la marche à la suite de Jésus. Comme pour Jésus en qui la Vie a surgi de la mort, les religieux et les religieuses contribueront à faire rejaillir cette vie là où elle semble finie.

Le sens de la vie religieuse correspondrait alors à une spiritualité de création. L'exemple de Chittister décrit mieux cette spiritualité à partir d'une expérience de Grieshog. Il s'agit d'un « processus qui consiste à enfouir sous les cendres les charbons encore chauds, de manière à garder le feu vivant en prévision du matin glacial » (Chittister, 1998, p. 83). Cette image correspond à la sagesse traditionnelle rwandaise de conserver le feu ou « kuvumbika umuriro ». L'expérience de « Grieshog » invite les religieux et les religieuses au Rwanda à puiser des énergies nouvelles et à les transmettre au peuple, à être visionnaires et à partager cette vision, à être soi-même courageux ou courageuse et à inspirer courage, à conduire l'Église là où elle n'aurait jamais osé s'aventurer. De telles propositions d'attitudes à adopter s'appuient sur le fait que « les charismes ne sont pas donnés pour fuir le monde et se réfugier dans un monde religieux imaginaire mais pour témoigner de la seigneurie libératrice de Christ dans les conflits de ce monde » (Moltmann, 1999, p. 257).

En vivant de cet Esprit, les religieux et les religieuses seraient dynamisés pour chercher avec d'autres des réponses aux besoins des Rwandais et faire surgir l'espérance captive sous les cendres. Par là, les religieux et les religieuses au Rwanda correspondront davantage à leur orientation fondamentale : chercher Dieu et son Royaume. Une recherche de Dieu comprise dans le sens de l'« immersion en Dieu » (Chittister, 1998, p. 99), qui alimente, nourrit et justifie la vie religieuse en tant que mode de vie expressément conçu pour favoriser « la quête humaine de Dieu » (Chittister, 1998, p. 99). Comme « chercheurs de Dieu » (Chittister, 1998, p. 101), les religieux et religieuses seront pour la communauté rwandaise — communauté qui actuellement cherche à se réinventer, à se reconstituer — comme des phares dans la

nuit, à travers lesquels la communauté se rappellerait la nécessité de garder en mémoire la raison ultime qui guide ses décisions et ses engagements, à savoir la communion sans exclusion entre les membres et avec Dieu.

L'histoire d'Abraham illustre cette écoute de Dieu qui l'a poussé à partir, à franchir des obstacles, à passer à travers des épreuves à cause de sa foi en la promesse de Dieu, pour finalement déboucher sur un monde nouveau. À la manière de ce grand personnage biblique et d'autres, les religieux et les religieuses aujourd'hui ont comme mission d'être dans la société un lieu de contemplation. Et ce, pour que l'Esprit de Dieu puisse atteindre et transformer la vie de chaque personne et de toute la personne dans ce pays. Une telle attitude suppose que les religieux et les religieuses acceptent le défi de revoir et de réajuster leur présence dans le milieu, qui quelquefois risque de se confondre avec celle des ONG (Organisations non gouvernementales), etc. Si la contemplation consiste à chercher à voir les choses comme Dieu les voit, elle concerne donc toutes les formes de communautés religieuses, puisqu'elles s'inspirent toutes de la vie même de Jésus. Ce Jésus contemplatif par excellence n'a pas cessé de sillonner les routes poussiéreuses de Galilée, guérir les malades, multiplier les pains pour les affamés, subir la pression des foules, être assailli par les questions des Phari-siens et laisser les enfants venir vers Lui. Quant à eux, les religieux et les religieuses ont quelquefois « misé davantage sur le fait de passer pour des gens d'Église canoniquement corrects et ecclésiastiquement bien campés, que sur le fait de (se) comporter comme disciples de Jésus » (Chittister, 1998, p. 102).

En vertu de leur appel prophétique, l'invitation du Seigneur « Allez et faites de même » — d'après la parabole du Bon Samaritain — devient davantage interpellante pour les religieux et les religieuses au Rwanda, en cette époque où l'amour du prochain est mis à l'épreuve. Voilà pourquoi la recherche de Dieu incite les personnes dites consacrées à agir au Rwanda de manière à manifester en toute chose une présence contemplative et un courage prophétique selon l'éthique de Jésus.

2. Éthique de Jésus et son actualisation dans la vie religieuse au Rwanda

2.1 *Choix de vie de Jésus et les valeurs du Royaume*

Dans la Bible, Dieu se fait connaître par sa communion avec la détresse des humains en vue de les en délivrer. Par exemple, au livre de l'Exode, Dieu « entend » les cris de son peuple. Il « voit » la misère de son peuple accablé et « descend » pour le faire sortir de la servitude vers la liberté de la terre promise (Ex 3, 7-12). Les priorités de ce Dieu Défenseur et Libérateur (Ps 146, 5-9; Dt 10, 18) vont dans le sens d'une vie en abondance pour tous les humains (Jn 10, 10). Ce qui menace l'épanouissement de cette vie ou s'y oppose est considéré, par ailleurs, comme une négation de l'éthique du Royaume. Au dire de saint Irénée, la gloire de Dieu, c'est l'homme ou la femme en vie. Par conséquent, des situations de misère, de faim, de torture et d'exclusion mettent en cause Sa réputation : « Il le rachète de l'oppression, de la violence, leur sang est d'un grand prix à ses yeux » (Ps 72, 14). Bien que Dieu soit plus particulièrement là où la vie est en danger, Il est pareillement là où la vie s'organise. Divers messages des prophètes confirment ce Dieu historiquement solidaire. Un Dieu que nous rencontrons davantage en défendant les plus pauvres qu'en pratiquant le culte et le jeûne (Is 1, 12-17; Am 5, 21-24).

Depuis son incarnation, la vie et la pratique de Jésus définissent l'authenticité du culte qui plaît à Dieu : « Jésus, de regarder les choses à partir d'en bas, avec les yeux de ceux qui vivent, ou vivent mal, dans les pires situations (...) se délocalise et monte sa tente là où personne ne l'attend (...). Nous le trouverons toujours au-dehors, avec ceux que le monde a rejetés loin de lui » (Aleixander, 2004, p. 30). Jésus prit certes place dans la périphérie non seulement pour guérir et consoler, mais aussi pour pouvoir critiquer les autorités politiques et religieuses qui assujettissaient la base : « Il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles. Il a comblé de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides » (Lc 1, 51- 53). « Face à un pouvoir dont les décisions contribuent à briser le tissu social, Jésus œuvre en vue de la réinsertion des exclus dans la vie communautaire et fait espérer une nouvelle façon de vivre pour le peuple entier dans le Règne de Dieu » (Arsenault et al., 1997, p. 195). Règne qui vient dans le changement de la situation et instaure le bonheur des gens. En sa présence, « les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux

sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7, 22).

N'est-ce pas ce mode de vie d'amour empathique et solidaire à partir de la marge que Jésus propose aujourd'hui aux religieux et aux religieuses du Rwanda afin qu'ils deviennent des « rebâtitseurs des maisonnées en ruines » (Is 58,12) de l'après-génocide? En d'autres termes, les religieux et les religieuses à la suite de Jésus — Jésus en qui Dieu se fait solidaire en chair et en sang de l'histoire de l'humanité, de ce qu'elle vit — n'ont d'autre choix que de refléter l'éthique de Jésus et de son Évangile aujourd'hui au Rwanda?

2.2 Vie religieuse au Rwanda reflet de l'éthique de Jésus et de son Évangile

Un point de vue développé précédemment sur le choix de vie de Jésus nous a fait voir quelque peu que l'option que Jésus a choisie, c'est « la lutte pour les petits dans le peuple » (Arsenault et al., 1999, p. 203). Lutte qui inaugure un vivre ensemble sans exclusion et sans victime comme signe du Royaume. Lutte aussi qui le met en conflit avec la politique et la religion officielle de son temps. Les autorités de ces deux camps l'ont même condamné à mort, puisqu'il les dérangeait et dénonçait leurs structures déshumanisantes.

Par son choix de vivre ainsi, Jésus s'est situé, d'une part, dans le projet du Dieu de la Vie. D'autre part, il indique clairement à tous les chrétiens et à toutes les chrétiennes, dont les religieux et les religieuses, la voie à suivre dans le combat quotidien pour bâtir une société alternative. Société sans violence et sans génocide, attentive au cri des veuves et des orphelins, des faibles et des pauvres, etc. Cette vie à contre-courant devrait modeler le prophétisme de la vie religieuse actuellement au Rwanda et inspirer comment le traduire dans la vie courante. Autrement dit, conduits par l'Esprit, les religieux et les religieuses continueraient le projet et la pratique de Jésus, en vivant et en luttant avec le peuple pour défendre sa cause. Loin de tourner en rond, d'avoir peur de quitter la chaleur traditionnelle d'une vie religieuse presque vide de témoignage contemporain, le prophétisme de la vie religieuse suggère aujourd'hui de risquer le présent pour porter la Bonne Nouvelle à partir de la marge. Bonne Nouvelle, non dans le sens de comportements quelquefois figés — comme nous l'avons observé dans certaines communautés au Rwanda — , mais comme réponse à un be-

soin humain pour aujourd'hui. Bonne Nouvelle qui est une attitude, une parole et/ou une action juste, adaptée à une circonstance particulière pour consoler, libérer la société en gémissements et confrontée au défi de l'espérance.

En remontant dans l'histoire, les fondateurs et fondatrices des communautés religieuses ont épousé cette vie à contre-courant, signe d'une authentique radicalité évangélique. Par exemple, pendant la période obscure du patriarcat romain et d'un monde déstabilisé par tant de conflits, la congrégation bénédictine a su présenter un autre modèle de communauté plus humaine et évangélique basée sur des valeurs telles que la solidarité, l'égalité, l'hospitalité, la paix, etc. De plus, les ordres mendiants ont surgi au moment où la société était menacée par les inégalités entre les riches et les pauvres. François d'Assise fut le premier à choisir d'être solidaire avec les pauvres et à dénoncer les injustices d'un système commercial qui créait des conditions sous-humaines pour une partie de la population. Lors des siècles suivants, les congrégations apostoliques se sont engagées dans le monde pour contrer le développement d'une société marquée par les ségrégations de classes. Bref, les valeurs de respect de l'être humain, de justice, de liberté, d'égalité, de fraternité, etc., promues par les communautés religieuses de l'époque ont été une voie de délivrance et un processus de réintégration sociale pour une multitude de personnes acculées à vivre dans la marge.

De cette façon, les congrégations religieuses vivaient à la suite de Jésus le défi de l'inculturation. Inculturation qui repose sur « la logique de l'incarnation (...) le devenir humain de Dieu s'est soumis librement aux conditions concrètes d'une chair humaine et d'un peuple particulier qui a son histoire et son pays » (Bwanga, 1985, p. 6). Si, à chaque tournant de l'histoire, la vie religieuse a connu par ailleurs un déclin, c'est aussi pendant des perturbations historiques qu'elle a puisé des énergies pour se donner un nouvel élan, se réinventer pour répondre au projet évangélique : « Annoncer aux différents milieux de l'humanité la « Bonne Nouvelle » de l'amour inconditionnel de Dieu, agir pour que la solidarité de Dieu avec les exclus devienne socialement visible; travailler à libérer l'humanité blessée et atteinte dans ses valeurs les plus profondes » (Bergeron, 1995, p. 13).

Par conséquent, si la vie religieuse a toujours été façonnée par les besoins des personnes ici et maintenant, le défi actuel pour les religieux et les religieuses au Rwanda réside peut-être dans le déplacement des grandes questions et la considération des nouveaux enjeux. Donnons quelques exemples : sortir d'une « fraternité ethnicisée », d'un manque d'humanité à travers les horreurs du génocide, de l'indifférence à la souffrance de l'autre, des injustices sociales exacerbées par le système de la mondialisation du profit et ses effets destructeurs sur la société, etc. Nous situant dans la réflexion de Chittister, nous dirons que la vie religieuse aujourd'hui au Rwanda est porteuse de la Bonne Nouvelle à la manière de Jésus si elle tient compte des situations qui enchaînent ce peuple, et fait en sorte qu'il soit debout et vivant. D'où l'urgence d'une inculturation qui valorise, entre autres, la culture et l'insertion sociale avec les plus défavorisés. Si ces éléments ont toujours joué un rôle de « stimulants sociologiques » (Chittister, 1998, p. 27) pour l'efficacité et la direction de la vie religieuse, leur considération pour le cas du Rwanda libérera sans aucun doute de l'étrangeté et de la superficialité de la présence des religieux et des religieuses. Sortir ainsi du « caractère comateux » (Chittister, 1998, p. 27) et de l'ambiguïté qui semblent qualifier la situation de la vie religieuse dans ce pays. Dès lors suivre le « Jésus de Nazareth : un citoyen actif » (Bergeron, 2003, p. 10). Vivre une vie religieuse citoyenne à contre-courant pour défendre la vie et rendre crédible le message de Jésus : « Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10,10).

Or, la réalité des communautés religieuses à travers l'histoire du génocide semble s'éloigner de la manière d'être et d'agir du Jésus de l'histoire, dont les actes redonnent aux opprimés l'espoir d'une nouvelle ère. Dans les circonstances actuelles de l'après-génocide, le Royaume peut-il être espéré? Comment conforter l'espoir d'une vie en abondance dans une société profondément blessée et qui vit encore des traumatismes issus des horreurs du génocide : des familles déracinées, appauvries, les femmes veuves dont plusieurs ont été victimes de viol et sont atteintes du VIH/SIDA. De même pour les orphelins dont plusieurs sont devenus chefs de familles, etc. Au lieu de renforcer la solidarité citoyenne avec un peuple dont l'humanité se dégrade, les communautés religieuses — dont certaines démontrent des initiatives de reconstruction —

n'ont-elles pas parfois tendance à passer outre les souffrances humaines de la société? Une telle situation chaotique ne pourrait-elle pas être accueillie comme une visite de Dieu au cœur de la mission des communautés religieuses au Rwanda ? Dieu qui invite chaque communauté à une remise en question dans la manière de répondre à sa mission par rapport à son milieu? Si le Dieu de Jésus a révélé son visage en prenant parti pour libérer les siens de la misère et en se plaçant du côté des victimes, alors l'authenticité de la vie religieuse ne peut qu'être dynamisée par la même passion pour la vie. Passion qui pourrait consolider, en le faisant mieux comprendre, le sens des vœux des religieux et des religieuses comme signe prophétique.

2.3 Une dimension prophétique des vœux

À la suite de Jésus, qui combat pour la dignité et l'épanouissement des plus petits de ce monde, la vie religieuse est essentiellement prophétique. Par sa manière d'être et de s'engager, elle annonce des nouvelles voies pour accéder à une vraie humanité. Sur ce, « les vœux ne sont pas des fins en soi, mais des moyens pour incarner de nouveaux chemins à la suite de Jésus qui est venu pour ouvrir l'avenir » (Fortin, 2003, p. 10). Les religieux et les religieuses professent donc d'être en état perpétuel de mission et de passion pour le triomphe de la vie.

Les vœux, dira Noé Zévallos, autorisent et obligent les religieux et les religieuses à être prioritairement présents au désert, à la périphérie et à la frontière.

Par « désert », le religieux est là où, de fait, il n'y a personne, comme cela a été le cas tout au long de l'histoire avec la présence des religieux dans les hôpitaux, les écoles, (...), dans les paroisses plus au moins abandonnées. Par « périphérie (...) le religieux n'est pas au centre du pouvoir, mais (...) là où il y a plutôt l'impuissance. Par frontière (...) le religieux est là où existe la plus grande possibilité d'expérimenter la nécessaire imagination et créativité chrétienne, là où le risque est plus grand, là où s'impose le plus la nécessité d'une activité prophétique pour secouer l'inertie dans laquelle l'Église s'enlise, ou pour dénoncer le péché avec le plus d'énergie (Zévallos et Codina, 1992, p. 90).

Avec une telle perception, nous nous demandons par ailleurs quel sens particulier prendraient les vœux des religieux et des religieuses dans le contexte actuel du Rwanda. Contexte des suites au génocide des Tutsis où la pauvreté constitue un problème majeur pour la grande partie de la population, où la chasteté n'est presque plus

considérée comme la vertu d'un amour sans frontière et où l'obéissance ne correspond qu'à une forte dégradation de son sens. Face à cette réalité, la pratique des vœux pourrait incarner des attitudes alternatives étonnantes à partir desquelles les gens tireraient courage et espoir d'une société autre. Est-il possible de proclamer le vœu de pauvreté en termes de solidarité et d'engagement pour la justice, la chasteté pour un amour sans frontière et l'obéissance comme une responsabilité personnelle?

2.3.1 La pauvreté pour la justice et la solidarité

Professer le vœu de pauvreté semble ne pas avoir de sens pour un milieu comme le Rwanda où la pauvreté massive menace la vie. Mais, en considérant la parabole du jeune homme riche (Mc 10, 17-31) ainsi que la béatitude adressée aux pauvres et aux affamés (Lc 6, 20-21), la pauvreté proposée par Jésus est celle qui donne la vie en abondance. Jésus appelle finalement à se mettre du côté des pauvres, à combattre l'indigence, à « militer en faveur d'une juste distribution des biens de la terre de manière à ce que tout le monde en profite » (Chittister, 1998, p. 206).

Paradoxalement, malgré leur vœu de pauvreté, les communautés religieuses au Rwanda font partie du petit nombre de familles qui ne manquent de rien pendant qu'une grande misère écrase la base sans défense. Le vœu de pauvreté pour certains religieux et religieuses serait-il une façon de jouer aux pauvres tout en jouissant de la sécurité qu'offre leur milieu? La vraie pauvreté serait-elle maintenant celle qui engendre un climat de communion et de solidarité avec les plus démunis? Son rôle n'est-il pas de contester l'état de pauvreté, de rappeler au reste de la société son caractère immoral? Voilà sa dimension prophétique. Autrement dit, si, pour les religieux et les religieuses, le vœu de pauvreté n'est pas une voie de promotion du Tiers Monde vers le Premier Monde, ce vœu n'est pas non plus choisi simplement parce que l'on disait que Jésus était pauvre. Suivre Jésus dans la pauvreté — Lui qui a suffisamment aimé les petits pour défier les synagogues et l'État en leur nom — signifie de s'engager publiquement comme Lui, de prendre parti pour les « petits » et défendre leur cause. En peu de mots, la pauvreté comme la chasteté ne sont qu'une question d'amour, des chemins d'un plus amour.

2.3.2 La chasteté pour un amour sans frontières

La chasteté religieuse est quelquefois définie à partir d'une perspective purement biologique, une affaire axée sur le sexe plus que sur la sexualité, une question de possession et non d'amour gratuit. Or, nous avons la conviction que le cœur de la vie religieuse n'est que d'aimer Dieu et d'aimer son prochain. Le prochain qui, au-delà des masques souvent imposés — appartenance, provenance, situation sociale, etc. — est un être humain qui a droit à toute notre attention. Personne ne peut prétendre aimer Dieu s'il n'aime gratuitement son semblable. De façon analogue, le document romain *Vita Consecrata* confirme que « la vie consacrée manifeste l'unité du commandement de l'amour dans le lien indissoluble entre l'amour de Dieu et du prochain » (Jean-Paul II, 1996, p. 9). L'appel à l'amour est ainsi exprimé de façon spécifique par le vœu de chasteté. Appel à une ouverture du cœur capable d'accueillir l'autre quel qu'il soit. Voilà pourquoi des comportements marqués par les divisions, les haines, les discriminations, voire par la complicité dans le génocide, observables dans l'histoire des personnes consacrées au Rwanda, reflètent l'image de faux prophètes qui entraînent à la mort plutôt qu'à la vie. D'où une nécessaire conversion pour refonder une vie religieuse cohérente. Pour ce pays blessé dans ses citoyens en quête de leur dignité, de justice, de respect, de solidarité, de liberté, etc., notre compréhension de la chasteté invite à passer d'un vœu perçu :

... surtout comme pureté morale, comme vertu de renoncement à des biens réels (dont celui de la maternité) et comme facteur de mobilité apostolique, à une conception du célibat vécu comme expression personnelle et communautaire d'accueil, de solidarité, d'amour humain authentique. Amour de surabondance, en ce sens que non seulement personne n'est exclu, mais qu'à chacun et chacune est offert un amour libérateur capable de faire surgir les autres de leur propre liberté créatrice. Amour de radicalité aussi en ce sens que, sans nier la dimension corporelle, il tend à la « dépasser » en situant les relations hommes/femmes sur l'horizon d'une réalité autre, appelée eschatologique, déjà présente dans notre histoire. Amour signe de l'absolu de Dieu (Bergeron, 1995, 13).

Une attention profonde à l'amour chaste ramène, en effet, à comprendre, d'une part, que vivre la chasteté implique le défi de témoigner d'un amour sans frontières particulièrement au sein d'une société marquée par l'exclusion de la différence jusqu'au génocide. D'autre part, accepter de vivre la chasteté, c'est entrer dans un proces-

sus de maturation génératrice d'épanouissement, de liberté responsable envers soi-même et envers les autres.

2.3.3 L'obéissance comme appel à la liberté responsable

Bien que quelques modèles s'inspirent des Écritures, plusieurs formes d'obéissance — au Rwanda comme ailleurs — reposent sur la docilité, soit culturelle soit politique, soit patriarcale, etc. Une question se pose alors : dans un monde où l'obéissance est pervertie, le vœu d'obéissance échappe-t-il au soupçon? La vie religieuse au Rwanda n'est-elle pas concernée par cette question quand on est témoin d'une existence qui

... semble ni épanouie ni heureuse, assujettie au fonctionnement d'institution, asphyxiée par l'inertie d'un ordre inamovible et de traditions qui ne peuvent être remises en question, vide dans leur corporalité, dont l'initiative et la spontanéité sont étouffées, rarement invitées à penser par elle-mêmes, à exprimer librement leurs opinions, leurs désaccords, leurs désirs ou leurs rêves (Aleixander, 2004, p. 31)?

Une vie qui produit de pareils sujets se qualifierait de « non-vie-non-religieuse » (Aleixander, 2004, p. 31). Contraire donc à l'obéissance évangélique, obéissance qui — loin d'être un modèle de soumission militaire ou d'une organisation administrative — est avant tout une relation. Relation « d'amitié avec Jésus dans un style de vie particulier (...) un amour qui se fait désir d'accomplir Sa volonté, d'aimer ce qu'Il aime et de donner sa vie parce qu'il a Lui-même donné la sienne » (Echeverria, 2006, p. 10).

Concevoir une obéissance religieuse comme vertu suppose, en effet, que les religieux et les religieuses se consacrent à l'obéissance évangélique qui est liberté et n'acceptent pas des attitudes d'éternelle enfance, de dépendance, d'irresponsabilité, etc. Une telle obéissance exigerait, à notre avis, que les personnes consacrées accèdent à l'âge adulte par l'exercice d'une responsabilité personnelle capable de relations circulaires et non pyramidales. Cette manière de réfléchir interpelle « la théorie de la boîte noire de l'obéissance » (Chittister, 1998, p. 247) qui consiste à croire que la seule manière de connaître la volonté de Dieu sur soi passe par la voix des « supérieurs ». Une expression des religieux et des religieuses au Rwanda consacre cette opinion : « on ne se trompe jamais en obéissant ». Pourtant, « l'écoute de la petite voix de l'Esprit » (Chittister, 1998, p. 249), celle que Jean Marie Tillard nomme la

liberté de conscience, est irremplaçable. Une telle attitude n'exclut pas l'autorité en termes de leadership nécessaire pour assurer la coordination de l'ensemble. Mais, en tout exercice d'autorité, personne ne peut se permettre de neutraliser les obligations d'une conscience adulte au nom des intérêts supérieurs de l'organisation. S'il y a des cas semblables, ils seront considérés comme une « prostitution de l'Esprit » (Chittister, 1998, p. 251).

Le vœu d'obéissance semble certes difficile à vivre de façon harmonieuse entre les personnes et leurs autorités. Mais, Jésus a donné l'exemple d'une obéissance sans compromission, tant à l'égard des autorités civiles que religieuses pour défendre les causes justes. Autrement dit, un milieu comme le Rwanda — milieu enchaîné et blessé par des actes de mort, dénué d'humanité et de vraie liberté — a davantage besoin de religieux et de religieuses « aussi têtus que Moïse et aussi obéissants que Jésus » (Chittister, 1998, p. 259). De tels modèles d'obéissance appellent des attitudes prophétiques de la part de la vie religieuse dans la société comme dans l'Église du Rwanda.

3. Le prophétisme de la vie consacrée dans l'Église institutionnelle du Rwanda

La vie consacrée, telle que nous l'avons décrite précédemment, est un don de Dieu à toute l'Église par l'Esprit. Vu son caractère prophétique fondé sur la radicalité évangélique, la vie consacrée est considérée comme « une Église en miniature » (Arbuckle, 2000, p. 187). Mais son identité est si souvent brouillée par l'Église hiérarchique.

3.1 Une Église en miniature

Depuis ses origines, la vie religieuse a toujours été interpellante et désinstallante pour l'Église institutionnelle. De par leur nature, les religieux et les religieuses se trouvent aux avant-postes de la mission comme lieu prophétique de l'Église et du monde. Théoriquement, les chapitres des congrégations s'expriment en termes d'unité dans la diversité, d'option préférentielle pour les pauvres, etc. Toutefois l'actualisation de cet héritage est trop peu pris en compte pour risquer l'avenir au Rwanda. L'événement du génocide, incluant ses conséquences désastreuses, est souvent considéré comme une

réalité banale, un fait parmi tant d'autres, alors qu'il est un événement incontournable pour questionner le mode d'existence des religieux et des religieuses en ce lieu. Or, s'il n'y avait pas en quelque sorte complicité inavouée, le religieux — en tant que prophète de sa communauté — ne tolérerait pas ce mal inhumain. La mission des personnes consacrées les appelle à être des avant-gardistes pour lire et dénoncer ce qui va à l'encontre de la volonté divine — voire l'humanité heureuse en ce monde — et d'explorer des voies nouvelles pour ce bonheur. Des voies qui favorisent la mise en pratique de l'Évangile dans l'histoire du Rwanda pour que vienne le Règne ici et maintenant. Dès lors, la vie religieuse apporterait à l'Église un élan nouveau pour vivre une cohérence évangélique plus large. Elle la pousserait à vivre l'exigence de reconnaître le visage du Christ dans celui des blessés de la vie, de ceux et celles qui ont le plus grand besoin d'une annonce de la Bonne Nouvelle.

D'après Paul VI, « les religieux et les religieuses incarnent l'Église dans son désir de se livrer complètement aux exigences radicales des béatitudes... Ils sont un défi pour le monde et pour l'Église » (Arbuckle, 2000, p. 185). Voilà pourquoi l'on désigne les congrégations religieuses « comme une Église en miniature », étant donné que des personnes se rassemblent — non pour satisfaire des intérêts personnels ou communautaires — mais pour vivre au cœur du monde les valeurs évangéliques par un engagement spécifique à la suite du Christ. À cause de leur ministère prophétique, les religieux et les religieuses sont dans l'Église des phares pour inspirer des comportements et des engagements conformes à la radicalité évangélique. En d'autres termes, la qualité de la vie religieuse influence nécessairement l'authenticité de la mission de l'Église. Si, par exemple, les personnes consacrées au Rwanda acceptaient de revitaliser leur vie de prophète, elles provoqueraient probablement la conversion de l'Église institutionnelle, mais les fausses routes qu'elles ont empruntées entraînent des conséquences néfastes pour cette même Église. Ici se précise davantage la nécessité de l'apport prophétique de la vie religieuse — sujet de notre travail — dans la société et dans l'Église du Rwanda de l'après-génocide.

Dans un rapport de dialogue, de collaboration entre les religieux et les religieuses et les représentants de l'Église institutionnelle, les personnes consacrées exerceraient en effet « un authentique ministère prophétique, parlant au nom de Dieu à tous et

même aux Pasteurs » (Jean-Paul II, 1996, p. 158). Mais hélas! les cas contraires sont à démasquer pour que la vie religieuse devienne complice du projet du Dieu de Jésus-Christ afin que tous et toutes aient la vie en abondance. Des communautés religieuses situées dans la réalité rwandaise ont tendance à tourner en rond, au lieu d'être critique d'une Église qui semble oublier sa mission. De là résultent peut-être des comportements conscients ou inconscients complices de ceux et celles qui détruisent la vie humaine en cette société. N'est-t-il pas vrai que certaines congrégations religieuses ont toujours été derrière une Église dont il était difficile de distinguer sa mission de l'idéologie des pouvoirs politiques jusqu'au génocide? Notre espoir est qu'une conversion soit toujours possible. Sinon, Dieu n'aurait plus besoin des religieux ni des religieuses qui n'exercent pas leur fonction prophétique. Revenir à sa fonction fondamentale signifierait pour les ordres religieux de s'engager contre vents et marées dans « une sorte de thérapie de choc opérée par l'Esprit pour l'Église entière » (Arbuckle, 2000, p. 188). Mais s'il est difficile pour les religieux et les religieuses de vivre en cohérence avec la mission prophétique qui les définit, l'Église hiérarchique est quelquefois un des facteurs de brouillage de l'identité des personnes consacrées.

3.2 Un brouillage de l'Église hiérarchique face à l'identité de la vie consacrée

Nous nous référons à certains écrits officiels de l'Église pour essayer de comprendre pourquoi la vie religieuse présente une image souvent brouillée de son identité. D'après les documents publiés en 1983 et 1990 par la Congrégation pour les religieux concernant « les éléments essentiels de la vie religieuse » (Arbuckle, 2000, p. 239), l'enseignement de l'Église semble vouloir réintroduire dans les congrégations apostoliques des attitudes et des structures du modèle monastique qu'elles ont déjà supprimées à la demande de Vatican II.

Pour plusieurs théologiens, si ces documents doivent être considérés comme une inspiration profonde et stimulante pour la vie religieuse, il s'en dégage aussi de « graves questions au sujet de leur valeur théologique » (Arbuckle, 2000, p. 239). Certains éléments de critique relevés dans ces écrits par Michel Buckley sont observables dans plusieurs communautés religieuses au Rwanda. Soulignons, par exemple, l'insistance sur le costume religieux — plus accentué chez les femmes que chez les hommes — comme signe caractéristique d'une « consacrée », une vie communautaire

organisée selon le modèle monastique tenu comme idéal de la vie religieuse et enfin une structure d'autorité hiérarchique considérée comme seul fondement de toute structure d'autorité.

Des congrégations qui s'attachent moins à ces éléments — puisque leur priorité consiste à aller vers le monde selon le modèle de communauté désirée par le fondateur ou la fondatrice — sont cependant considérées comme étant moins consacrées ou « pro-laïcs » dans un sens péjoratif. Pourtant, la vie religieuse n'est pas supérieure à la vie de baptisé. Elle l'approfondit. En considérant la réflexion de Joan Chittister, la compréhension d'un tel mode de vie déterminé par des enseignements officiels de l'Église présentent un recul défavorable pour la vie religieuse. Et pourtant les orientations de Vatican II invitent les communautés religieuses à retrouver leur vision fondatrice en vue de l'actualiser dans le monde contemporain. Aussi bien dire que la fonction de la vie religieuse demeure confuse pour l'Église hiérarchique. Au lieu d'encourager l'évolution qui permet aux religieux et religieuses de répondre sans cesse aux besoins du « pays réel » les plus urgents, les écrits de la Congrégation pour les religieux semblent exiger que les religieux et les religieuses « identifient la vie évangélique à la vie institutionnelle » (Arbuckle, 2000, p. 240).

De manière analogue, John Lozonde conteste la vision générique (commune) de la vie religieuse qui émane de ces documents et qui reflète le visage des communautés religieuses au Rwanda. Vision qui ne tient pas compte de la spécificité apostolique à l'origine des instituts dans l'Église. Pourtant, *Vita Consecrata* (1996) appelle les religieux et les religieuses à la fidélité et créativité : « Les instituts sont donc invités à retrouver avec courage l'esprit entreprenant, l'inventivité et la sainteté des fondateurs et fondatrices, en réponse « aux signes des temps » qui apparaissent dans le monde actuel » (Jean-Paul II, 1996, p. 65). Dans la même perspective, le code du droit canonique (canon 605) reconnaît l'inévitable évolution de la vie religieuse ainsi que l'émergence de nouvelles formes à chaque étape de l'histoire.

Finalement, la seule caractéristique commune que l'on peut reconnaître aux différentes communautés est celle d'être centrée sur le Christ. Ainsi « la communauté naît et se maintient uniquement par une conversion au Seigneur. Si le Christ ressuscité n'est pas la fondation, il ne peut y avoir ni unité, ni communion, ni souci du bien des

autres » (Arbuckle, 2000, p. 246). La communauté ne relève donc pas du sentiment, mais elle est d'abord et avant tout une adhésion au Christ « la pierre d'angle » (Éph 2, 20) qui donne sa vie pour l'humanité entière. Sur ce, les religieux et les religieuses dont l'Église et la société ont besoin en ce pays sont des personnes qui, dans la foi, osent prendre des risques pour le Royaume. Malheureusement, le rôle charismatique ou créateur de la vie religieuse dans l'Église est souvent minimisé, ce qui garde peut-être « sous les cendres » leur ministère prophétique.

3.3 Le prophétisme de la vie religieuse « sous les cendres »

Il existe toujours dans l'Église du Rwanda plusieurs personnes attirées par l'amour de Jésus et les valeurs du Royaume. Par un engagement public de vivre les béatitudes de Jésus d'une manière particulière, ces personnes choisissent librement de servir Dieu à travers leur prochain dans le monde. Et les vœux suivent logiquement cet engagement dont le but est de « partager la préoccupation prophétique de Jésus pour les exclus, les marginalisés de la société... » (Arbuckle, 2000, p. 311). En d'autres termes, la mission primordiale de la vie religieuse de partout consisterait à critiquer prophétiquement — par la vie, la parole, l'action — l'Église et la société en regard des valeurs évangéliques. Tant que les personnes consacrées n'exercent pas leur ministère prophétique, leur identité s'en trouve réduite à une institution purement humaine.

Ce même piège ne s'est-il pas glissé dans les congrégations religieuses au Rwanda? Quelques attitudes déjà observées décrivent une vie religieuse figée dans les quatre murs du couvent, pauvre d'inculturation, traversée par des problèmes ethniques jusqu'à la complicité au génocide, etc. Ces indices donnent prise à une vision critique du ministère prophétique enfoui « sous les cendres ». Des communautés religieuses cléricales illustrent bien la confiscation ou l'étouffement de la mission prophétique au profit des ministères traditionnels : « trop souvent, la vie sacerdotale avale la vie religieuse qui devient comme une musique de fond pour devenir de meilleurs prêtres. Pourtant les communautés religieuses doivent être aux avant-postes de la mission » (Fortin, 2003, p. 7).

Les religieux et les religieuses, par leur vocation même, devraient être plutôt entreprenants, prendre des engagements caractérisés par une originalité, un génie qui force l'imagination, etc. Mais les communautés religieuses vivant dans ce pays —

plus spécialement les communautés de femmes — sont quelquefois récupérées comme un personnel à bon marché par l'Église qui ne veut rien entendre pour corriger son échec d'évangélisation et de véritable rôle de « pasteur ». Ces communautés — masculines et féminines — semblent devenir de plus en plus des fonctionnaires d'un cadre religieux statique qui nourrit trop peu la passion de Dieu. Allumer le « feu » prophétique « sous les cendres » pour les religieux et les religieuses au Rwanda signifierait au contraire une volonté bien déterminée d'inculturer leur expérience du Dieu de la Vie, de refonder le sens prophétique de leur choix de vie selon les Écritures et l'héritage de leurs fondateurs et de leurs fondatrices. Pouvoir ainsi se convertir à leur mission et découvrir la présence agissante de Dieu dans les gémissements et les attentes pressantes de justice et de dignité pour les victimes de cette société.

Ce travail d'interprétation théologique de la vie consacrée au Rwanda de l'après-génocide nous permet de saisir et de nous représenter quelque peu le caractère et le rôle prophétique inhérents à la vie religieuse dans l'Église et dans la société. Autrement dit, hors de cette mission, la vie religieuse perdrait le sens même de son existence. Certains comportements — de complicité dans le génocide, de négationnisme, d'indifférence, de fuite d'une réalité traumatique et misérable du post-génocide, etc. — montrent bien une situation chaotique qui étouffe le prophétisme des religieux et des religieuses au Rwanda. Chaos qui secoue et invite les communautés religieuses à se départir des « vieilles outres » en faveur de vases nouveaux qui se trouvent ailleurs sur le terrain. Oser enfin risquer l'avenir avec audace et foi et s'ouvrir généreusement à l'action de l'Esprit pour le triomphe de la vie.

Contrairement à la tendance observée de faire de la vie religieuse une propriété de l'Église institutionnelle, croire dans les faits que l'aventure dans la vie religieuse demeure un don de Dieu fait à l'Église par l'Esprit. La mission prophétique de cette dernière s'aligne sur celle des prophètes telle que décrite dans la Bible en tenant compte du contexte et du milieu. Si les religieux et les religieuses sont les porte-paroles de Dieu pour la communauté, ils doivent agir comme une conscience critique qui suscite et maintient la communauté en communion entre ses membres et avec Dieu. Les personnes consacrées ont non seulement pour modèle le Christ prophète par excellence,

mais c'est Lui-même qu'ils actualisent. C'est à travers le jaillissement de la vie par des gestes concrets que les gens reconnaissent la « Bonne Nouvelle » qui instaure un monde alternatif dans leur vie. Monde où tous et toutes ont droit à une vie en abondance et où les exclus et les victimes sont réintroduits autour d'une même table.

À la suite de l'éthique de Jésus, les personnes consacrées deviendraient au Rwanda des gens inconditionnellement solidaires des maisonnées en ruine dans cette période de l'après-génocide. Au lieu d'être tournés vers eux-mêmes et de maintenir le statu quo avec l'Église institutionnelle, les religieux et religieuses, à cause même de leur profession des vœux, sont appelés à être des bâtisseurs créatifs d'un Amour libérateur et solidaire sans exclusion. Un Amour qui rassure et console. Un Amour qui va jusqu'au don de soi souvent à contre-courant, sans peur de critiquer des structures civiles et ecclésiales lorsque leurs actes et leurs décisions ne tiennent pas compte de la veuve et de l'orphelin, du faible et du pauvre.

Puisque l'Église ne peut se passer sans défaillir du ministère de la vie religieuse en tant que mémoire de sa mission, les religieux et religieuses ont un défi majeur à relever, celui de « rénovation adaptée » selon le concile Vatican II. Rénovation indispensable pour passer d'une vie religieuse frileuse à celle d'une vie engagée sans compromission. Amener ainsi l'Église institutionnelle à sortir du Temple vers l'Église Peuple de Dieu presque abandonnée à elle-même sur les collines du Rwanda.

Chapitre IV

Incarnar la mission prophétique de la vie religieuse au Rwanda

La démarche suivie tout au long de cette étude, particulièrement au premier et au deuxième chapitre de ce travail, a fait voir les problèmes et les défis auxquels sont confrontées les congrégations religieuses actuellement au Rwanda. En plus d'une certaine ambiguïté et/ou détournement de leur mission, les communautés religieuses sont encore aux prises avec les conséquences néfastes de la « tabula rasa » de l'univers culturel rwandais pratiqué par les évangélistes. D'où le défi de l'inculturation. Des personnes consacrées, au même titre que d'autres Rwandais, n'ont pas échappé aux problèmes de haine et d'exclusion sur la base d'un « ethnisme racial » ainsi qu'à leur implication dans le génocide des Tutsis. Un tel déficit humain et évangélique appelle une intervention *sine qua non* en termes de conversion pour rétablir la mission prophétique de la vie religieuse en son sens véritable et ainsi apporter sa contribution à la reconstruction de la société et de l'Église. Cette contribution est devenue nécessaire pour chercher avec d'autres des moyens afin de réhabiliter intégralement la vie de tant de personnes blessées et de favoriser la réparation du tissu social déchiré à la suite des atrocités du génocide et de ses conséquences traumatiques.

À partir des éléments dégagés lors de l'interprétation théologique de la vie religieuse au Rwanda — vie religieuse décrite comme véhicule de la Parole du Dieu de Jésus-Christ dans la Galilée rwandaise de l'après-génocide — il s'avère nécessaire que les religieux et les religieuses entreprennent ici et maintenant un processus de conversion vers une vie religieuse alignée sur l'éthique du Jésus de l'histoire et de son Évangile. Et pourquoi pas, comme ouverture aux signes des temps, user d'imagination pour créer des formes de vie et d'engagement alternatives en faveur de ceux et celles qui sont blessés dans leur dignité humaine, et pour une société plus humaine, unifiée et solidaire. Société dont l'identité citoyenne, au lieu de se modeler sur un « ethnisme racial », se configurerait avant tout sur le droit et la responsabilité de participer à la gestion du patrimoine collectif. Ainsi le « maintenant » du Royaume se révélerait crédible à cause des actions justes qui progressivement triompheraient sur le mal.

C'est pourquoi nous aimerions développer trois points qui nous paraissent des voies possibles pour que les religieux et les religieuses deviennent de vrais prophètes, disciples du Christ sur le chemin de libération et de bonheur qu'annoncent les béatitudes. Il s'agit de retrouver les valeurs humaines et évangéliques de la vie religieuse au Rwanda, oser une expérience d'inculturation et développer une vie religieuse solidaire à partir de la marge.

1. Retrouver les valeurs humaines et évangéliques de la vie religieuse au Rwanda.

Dans cette partie de notre étude, nous voulons chercher de quelle manière incarner la mission prophétique de la vie religieuse au Rwanda afin qu'elle puisse mieux collaborer à la reconstruction de cette société. Société meurtrie par l'innommable génocide et dont les sinistres suites ne cessent de dégrader la vie surtout pour ceux et celles que l'on appelle « abatagira kivurira » ou les laissés-pour-compte. Bien que les personnes consacrées, d'après l'interprétation théologique, soient reconnues comme les prophètes de cette communauté, plusieurs portent les marques de victimes ou de complices de ce drame. Pour retrouver leurs valeurs humaines et évangéliques, les communautés religieuses qui œuvrent au Rwanda sont appelées à évaluer leur qualité de prophète à partir de leur mission et de la détresse que vit le peuple auquel elles sont envoyées. Un des moyens possibles pour faire ce cheminement, c'est d'avoir l'audace de reconnaître ses propres défaillances historiques et actuelles pour se convertir à l'Évangile, réajuster ses rapports à l'Église institutionnelle et renouveler son témoignage public.

1.1 Avoir l'audace de reconnaître ses défaillances et se convertir à l'Évangile

Selon ce qui a été décrit au chapitre précédent, les religieux et les religieuses au Rwanda — sans nier qu'il y en ait parmi eux qui sont d'une grande humanité, aimant Dieu et leur prochain sans distinction — ont souvent manqué au rendez-vous de leur mission spécifique dans l'Église et dans la société. Mission qui consiste à être porte-parole du Dieu de Jésus et gardiens de communion entre les personnes qui constituent le Peuple et avec Dieu.

À titre de rappel, après cent ans d'évangélisation, voire d'implantation de la vie religieuse, des Rwandais baptisés à plus de 90 % ont engendré le monstre qu'est le génocide contre leurs concitoyens tutsis. Face à une telle cruauté intentionnelle, entretenue pendant plus de trente ans pour atteindre son paroxysme en 1994, les religieux et les religieuses, en tant que prophètes de la communauté rwandaise, n'ont pas ou pas assez réagi pour faire barrage à l'irréparable. En effet, au lieu de dénoncer les actes barbares qui se produisaient et agir à contre-courant selon le modèle du Jésus de Galilée, certains ont suivi l'idéologie politique de discrimination jusqu'à la destruction d'êtres humains. Comment ne pas affirmer, d'après la réflexion faite au sujet des persécutions des juifs, qu'« un crime de cette envergure retombe pour une part non médiocre sur tous les témoins qui n'ont pas crié et quelles qu'aient pu être les raisons de leur silence » (Rutembesa et al., 2000, p. 31)? Sur ce, les communautés religieuses au Rwanda doivent prendre acte de ce mal absolu, non pas comme un mythe à fuir — tel qu'observé dans certaines communautés — mais comme une remise en question de leur manière de vivre la mission qui leur est confiée par une nécessaire conversion. Telle est la condition pour se départir des schèmes d'appréciation de l'autre à partir du prisme ethnique plutôt que de celui de la personne humaine en tant qu'image de Dieu. Décider avec foi d'être des croyants et des croyantes qui comprennent que dire oui à Dieu implique de modeler son humanité sur celle de Jésus de Nazareth, de vivre comme Lui un engagement authentique et une action cohérente contre tout ce qui menace la vie.

Il est alors incontournable que chaque communauté religieuse au Rwanda — jusque dans leurs assemblées régionales et nationales — fassent l'effort d'une autocritique sincère, d'un dialogue franc et humble, face à l'histoire du génocide rwandais. Le processus qui consiste à reconnaître les manquements historiques et réels pour se repentir et savoir demander pardon est une des praxis prophétiques crédibles pour une vie religieuse annonciatrice des temps nouveaux en ce pays.

Pour être des phares d'espérance et de résistance d'une société alternative les religieux et les religieuses ne peuvent nier ou négliger le fait du génocide. Si l'on veut contribuer à une reconstruction durable du peuple rwandais, certains religieux ou religieuses doivent combattre la tendance à un esprit négationniste. Nommer l'hécatombe

commise ou subie par des Rwandais et en faire mémoire — avec d'autres citoyens, croyants ou non croyants — compte parmi les moyens de regretter ses actes, de se convertir pour agir de telle façon que « jamais plus ça » ne se reproduise.

Oser témoigner de ce qui s'est passé en vue de refonder la nation sur la vérité, la justice et le droit ferait partie de l'audace et du prophétisme des personnes consacrées. Choisir, cette fois-ci, des attitudes plus humaines et évangéliques afin que tous et toutes vivent égaux en droit et en dignité.

Au lieu de se fermer sur soi et de continuer comme si rien n'était, les religieux et les religieuses ont la responsabilité de réinitier, par exemple, la coutume de « l'arbre à palabre » (Rutembesa et al., 2003, p. 88) dans leurs communautés et dans leur quartiers d'insertion. Réinventer ce mode de résolution des conflits, non pas par nostalgie, mais comme affirmation que c'est « ici et maintenant » que se jouent la participation et l'élaboration d'un avenir. Lieu où l'on apprend laborieusement l'écoute et la patience, le respect et les intuitions créatrices des uns et des autres pour faire face à de nombreux défis posés à la communauté rwandaise actuellement.

L'« arbre à palabre » est une structure de juridiction dans la tradition rwandaise. Quand il y avait une situation d'ordre conflictuel, les gens du village se rassemblaient autour d'un grand arbre. À travers un dialogue soutenu et une écoute attentive des déclarations d'une partie et de l'autre, les sages essayaient de trouver un terrain d'entente. Cette palabre s'achevait toujours par une décision prise d'un commun accord avec toutes les parties en faveur de la paix. Ce processus ne montre-t-il pas des valeurs en lien étroit avec l'Évangile comme l'exhortation à « la correction fraternelle » (Mt 5, 15-17)? Ce sont là des valeurs qu'il serait nécessaire d'actualiser pour favoriser l'unité et la communion véritables à l'intérieur des communautés religieuses, cléricales et dans toute la société. Un nouveau départ de la vie religieuse d'aujourd'hui au Rwanda a moins besoin de moralisme ou de confessions ambiguës — à l'instar de « certains religieux et laïcs réunis en Allemagne à Detmold » (Chrétien, 1997, p. 357) — que de faire œuvre d'audace et de prophétisme. Pour les communautés religieuses au Rwanda, contribuer par un apport prophétique au relèvement du Rwanda de l'après-génocide exige qu'elles s'embarquent et qu'elles s'attachent notamment à la redécouverte critique de leur propre passé, « au courage de l'innovation, à la recher-

che d'un après-ethnisme, à une sorte de conversion fondée sans doute sur des examens de conscience, mais plus encore sur un effort réel d'identification du mal » (Chrétien, 1997, p. 383) pour l'éradiquer depuis ses racines. Mal auquel certains se sont habitués sans scrupule et qui, par surcroît, l'ont approuvé avec une bénédiction.

Notre propos pour que les religieux et les religieuses reviennent à l'essentiel de leur mission tient compte du message du Pape Jean-Paul II dans « *Incarnationis mysterium* » en 1998. Ce message invite tous les croyants à une purification de la mémoire. « Ce signe demande à tous un acte de courage et d'humilité pour reconnaître les fautes commises par ceux qui ont porté et portent le nom de chrétiens » (Rutembeza et al., 2000, p. 39). La parabole de « l'enfant prodigue » (Lc 15, 11-32) est un chemin pour ouvrir au sein des communautés religieuses un processus de deuil et de réconciliation évangélique. Pour une véritable réconciliation qui est un don de Dieu, il faut développer la liberté intérieure, condition pour accueillir ce don gratuit de cultiver des attitudes d'empathie, d'honnêteté, de respect, de justice et de paix. Bien que cette démarche soit exigeante et décapante, elle est une voie possible vers une libération qui devient libératrice, vers un humanisme qui humanise.

La restauration de la vie humaine et spirituelle des religieux et religieuses au Rwanda constitue un autre élément essentiel pour retrouver les valeurs humaines et évangéliques de la vie religieuse au Rwanda de l'après-génocide. On dirait que les religieux et religieuses ne sont pas des êtres de chair, mais des personnes toujours aptes à aider les autres sans avoir besoin de se refaire humainement pour vivre debout.

Ce qui se passe au Rwanda nous incite à croire que plusieurs religieux et religieuses vivent, eux aussi, des fragilités semblables à celles des Rwandais et des Rwandaises qu'ils sont venus servir? Par exemple, lors du génocide, des personnes consacrées impuissantes ou de connivence ont assisté aux atrocités de tous ordres à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs communautés. Ils ont vu et enjambé les corps en putréfaction sans possibilité de mettre fin à ce cataclysme. Ces personnes n'ont-elles pas besoin d'être réhabilitées à tous les niveaux de leur être : physique, psychologique, affectif, spirituel, afin de mieux aimer et de servir librement. D'après un proverbe rwandais « *Ujya gutera uburezi arabwibanza* » (Celui/celle qui va faire du bien com-

mence par soi-même). De plus « ntawe utanga icyo adafite » (On ne donne pas ce que l'on n'a pas).

Les religieux et religieuses doivent d'abord faire soigner leurs blessures et leurs traumatismes pour pouvoir devenir ensuite des témoins authentiques de l'amour universel, des bâtisseurs de pont de paix dans l'Église et dans la société, plusieurs n'ayant pas eu l'occasion, comme individus ou comme groupes communautaires, de soigner leurs blessures et/ou leurs traumatismes? Dans ce contexte, les communautés sont invitées à prendre tous les moyens possibles pour refaire leur vie individuellement et communautairement. Les religieux et religieuses deviendront alors plus autonomes, heureux ou heureuses, aimants ou aimantes, capables de se situer dans la société comme disciples du Ressuscité et d'ajuster leurs rapports avec l'Église institution. À notre avis, collaborer ainsi à faire advenir le Règne de Dieu « ici et maintenant » serait le signe évident de leur mission spécifique.

1.2 Réajuster le rapport entre la hiérarchie ecclésiale et les instituts religieux

Le réajustement des rapports entre l'Église institutionnelle et la vie religieuse procède d'une juste intégration participative des laïcs dans la vie de leur Église. Les chapitres précédents ont fait voir que les problèmes de l'Église du Rwanda de l'après-génocide — problèmes vus et interprétés comme un échec d'évangélisation — sont amplifiés en quelque sorte par une relation pyramidale, non circulaire, entre le clergé et les fidèles laïcs. Ce pouvoir hiérarchique de l'Église présente le défi d'une juste communion ecclésiale dans la complémentarité des dons et charismes de tous les « christifidèles ». Un changement de conception de la pratique de l'autorité dans l'institution ecclésiale ferait passer notre Église de la tendance cléricale qui la caractérise à une pratique d'authentique communion avec le peuple de Dieu. Selon les idées maîtresses de Vatican II, il s'agirait alors d'une Église où « le sacerdoce universel, le sens de la foi et les charismes signifient la participation de chacun et de tous à l'Esprit » (Martelet, 1966, p. 57). Une telle orientation permet de reconnaître la diversité et la complémentarité des ministères au sein de la communauté sans lesquelles l'Église n'est pas complète. L'approche de la réalité ecclésiale au Rwanda ne démontre-t-elle pas que la plupart du temps toute charge ministérielle de l'Église est centrée sur les prêtres? Les laïcs viennent au second plan, certains comme des

auxiliaires chargés de rôles ou de fonctions de suppléance, d'autres comme de simples exécutants plutôt que comme des partenaires.

Pour reconstruire l'Église du Rwanda de l'après-génocide, les représentants de l'institution ecclésiale ont la responsabilité d'instaurer des relations de collaboration avec les fidèles favorisant l'accueil réciproque du « *sensus fidei* », la communication fraternelle et la coresponsabilité. Quel bel effort pour rendre l'Église inclusive, vivante et viable pour tous et toutes! D'après Vatican II, « non seulement le clergé ne saurait se suffire à lui-même, mais il n'est pas seul habilité à répondre aux besoins nouveaux de l'Église » (Isay Onkiri, 2002, p. 120).

C'est dans cet esprit de Vatican II que nous osons évoquer, en effet, le nécessaire besoin de réajuster le rapport réciproque de la vie consacrée avec l'Église institutionnelle. Cet ajustement permettrait d'éviter que la vie religieuse soit considérée et voulue encore aujourd'hui comme une structure au service de la hiérarchie ecclésiale. La vie religieuse est l'œuvre de l'Esprit pour l'édification de l'Église Peuple de Dieu. Par conséquent, il est indispensable de mettre en valeur « l'essentiel de la profession religieuse, sa liaison intime avec la consécration du baptême, sa place irremplaçable dans l'Église » (Concile œcuménique Vatican II, 1965, p. 81). Dans le « pays réel », l'institution ecclésiale a tendance à imposer une forme de communion-conformité, quelquefois sans tenir compte des charismes particuliers de chaque communauté. Pourtant, il est reconnu « à chaque institut une juste autonomie, grâce à laquelle il peut conserver une discipline propre et garder intact son patrimoine spirituel et apostolique. Les ordinaires des lieux ont le devoir de préserver et de protéger cette autonomie (V.C. 48). Dans la même perspective, il est utile que soit identifié le statut et le rôle spécifique qui distingue la vie religieuse de la vie sacerdotale. Cette clarification permettrait de sortir des confusions et des malentendus pour favoriser l'épanouissement et la complémentarité de chaque ministère dans l'Église. À cet égard, Vatican II affirme : « Bien que liée, en de multiples instituts, avec le sacerdoce, la vie religieuse est de soi un état complet et un institut purement laïc qui conserve aujourd'hui comme toujours sa place unique dans l'Église » (Concile œcuménique Vatican II, 1965, p. 84).

À ce moment-ci de la vie de l'Église du Rwanda, les représentants de l'institution ecclésiale ont la responsabilité particulière de réfléchir sur la relation Église/Congrégations et sur leur participation spécifique à la mission de l'Église. Les religieux et religieuses auraient par ailleurs comme mission nécessaire dans cette Église d'avoir l'audace de leurs convictions et de promouvoir en même temps le dialogue ouvert et constructif avec les autorités ecclésiales, dialogue qui se distingue des lieux communs d'une bonne entente. L'avenir et la vitalité de l'ensemble de l'Église requièrent, à cet égard, la définition d'un espace de dialogue avec les évêques. Le Pape Jean-Paul II dans *Vita consecrata* (1996) affirme que le prophétisme est inhérent à la vie religieuse. Aussi est-il normal que les personnes consacrées trouvent des moyens pour agir selon leur mission. Peut-il être possible que cette démarche conduise au renouvellement du témoignage public des religieux et des religieuses au Rwanda?

1.3 Renouveler le témoignage public des personnes consacrées aujourd'hui au Rwanda

Bien que les religieux et les religieuses au Rwanda œuvrent déjà au bien de la population, les catastrophes du génocide, qu'on le veuille ou non, obligent à imaginer d'autres attitudes et engagements pour qu'advienne plus d'humanité, de justice, d'amour et de paix. Si l'on veut inventer une autre société et une autre Église rwandaises, ne faudrait-il pas abandonner les comportements « ethnicisés » des personnes qui consacrent leur vie à suivre l'éthique de Jésus et de son Évangile? Oser dévoiler l'innommable et se mobiliser pour inaugurer des actions justes qui affirment le « plus jamais ça » seraient des pratiques concrètes pour réhabiliter les victimes dans leur dignité humaine. Ainsi le corps social et la communauté ecclésiale entreraient dans une voie de construction alternative.

Il est nécessaire que les charismes fondateurs de chaque institut au Rwanda puissent servir de référence à leurs membres afin de vivre davantage un témoignage prophétique. Ces nouvelles façons de faire supposent que chaque communauté établisse des objectifs et des moyens cohérents pour répondre aux besoins nouveaux de l'Église et de la société. Une telle attitude, en connivence avec cet appel au renouveau des communautés religieuses, épouserait le regard de Dieu sur ce monde. De réels pro-

phètes surgiraient, des prophètes qui cherchent constamment à se convertir mutuellement aux exigences du Dieu de Jésus en vue de mieux transmettre ce qui vient de Lui.

L'éthique du « Bon Samaritain » (Lc 10, 29) suggère, elle aussi, un modèle concret d'intervention qui agit en authentique humanité au risque de sa vie. C'est ce genre de prophètes que les Rwandais et Rwandaises attendent des religieux et des religieuses actuellement. La question qui pourrait être posée à chaque religieux et religieuse est celle-ci : Et pour toi qui est ton prochain? Au risque de se répéter, il faut bien reconnaître que plusieurs religieux et religieuses sont des personnes résolument engagées au service de la promotion de l'humain, mais la vie religieuse, dans son fonctionnement, semble quelquefois devenue une sorte de déguisement ou du pharisaïsme. Dans un pays comme le Rwanda, le témoignage d'une vie religieuse conforme à l'éthique de Jésus et de son Évangile s'avère d'une grande urgence. Or, l'ethnisme au Rwanda pour un prêtre, un religieux ou une religieuse, représente un sérieux problème pour les vocations, une pierre d'achoppement pour l'identité du consacré et pour son témoignage. Raviver des valeurs humaines et évangéliques, longtemps bafouées au profit de la discrimination, du refus de la différence, exige que les religieux et les religieuses témoignent d'un amour inclusif. Ne faudrait-il pas

dépoussiérer Dieu qu'ils ont peut-être apprivoisé aux dimensions de leur propres besoins (...). Dieu n'a pas changé d'idée en cours de route et il n'est pas un Dieu découragé. Il se laisse toujours impressionner par la souffrance humaine et ne tolère pas l'injustice ni l'exclusion; et il est toujours décidé à intervenir pour libérer son peuple au prix de son propre sang (Éph. 2, 14), mais aussi par nous. La 100^e brebis égarée est toujours pour Lui le critère premier d'intervention. Tout le contraire d'un Dieu complaisant pour un ordre établi sur l'inégalité, ou d'un Dieu complice des oppresseurs, ce Dieu est appelé à mourir (Bélanger, 1992, p. 7).

Un appel pressant pour les religieux et les religieuses au Rwanda les convoque à vivre autrement en Église aujourd'hui et à se solidariser pour donner une nouvelle chance à l'espérance du peuple en détresse. Ce même mouvement ne peut que ranimer le sens de la vie consacrée de telle manière que ceux et celles qui s'y engagent soient capables de flairer et de démasquer le démon d'un « ethnisme racial » qui peut se cacher sous l'aspect d'un ange de lumière (1Cor 11, 14). D'autre part, naîtrait une véritable collaboration pour refonder la « rwandité comme identité citoyenne inclusive ca-

pable de rendre à tout Munyarwanda sa souveraineté et de faire appartenir également chaque homme et femme rwandais à ce corps souverain » (Rutembesa et al., 2003, p. 213). C'est « ici et maintenant » plutôt qu'hier ou demain l'heure du témoignage et du risque évangélique : « n'aho kwiminjiramo agafu »! (il serait nécessaire de s'améliorer). C'est pourquoi nous croyons que l'inculturation de la vie religieuse constitue un de ces risques à prendre.

2. Oser une expérience d'inculturation de la vie religieuse au Rwanda

Nous entendons par inculturation un processus de réinterprétation de l'Évangile à travers les cultures. Il s'agit de découvrir de quelle manière l'Évangile peut prendre racine à travers les contextes socio-culturels et les expériences différentes qui marquent l'histoire de chaque peuple. Notre proposition d'inculturer la vie religieuse au Rwanda se situe dans cette vision, soit de sortir de la superficialité pour aller vers une vie religieuse qui fait du sens en son milieu. Le manque ou l'absence d'une inculturation en profondeur — vu le mépris de la culture accompagné de la « tabula rasa » de l'univers culturel des Rwandais depuis l'évangélisation — a fait échec à la mission des personnes consacrées tout comme à celle de l'Église en général. En témoigne l'horreur du génocide de 1994 commis par des chrétiens contre des chrétiens — tous Rwandais — . Corriger un tel échec et faire en sorte que les religieux et religieuses vivent en cohérence avec leur mission prophétique impliquerait qu'ils s'aventurent sur le chemin de l'inculturation en signe du risque évangélique.

Trois priorités s'imposent donc : investir pour une formation religieuse enracinée dans la culture, promouvoir des communautés qui soient prophétiques en ce lieu du Rwanda, interpréter et vivre le charisme selon le contexte socio-culturel des Rwandais.

2.1 Investir pour une formation religieuse enracinée dans la culture rwandaise

La vie religieuse, telle que décrite dans les premiers chapitres, semble planer au-dessus de la réalité des Rwandais de l'après-génocide. Une formation religieuse enracinée dans le contexte socio-culturel permettrait aux personnes consacrées de

l'Église rwandaise d'avoir les pieds sur terre, se tenant debout pour proclamer tout haut, par leurs actes et leurs paroles, le défi que Jésus lance à cette communauté : « Vous avez entendu qu'il a été dit Et bien! Moi je vous dis ... (Mt. 5,20-48). Les obstacles auxquels se heurtent des religieux et religieuses actuellement au Rwanda apparaissent liés à cette perte de repères que sont Jésus et son Évangile. Une formation philosophique et théologique inculturée les aiderait à se forger une vraie et forte idée de Dieu. Ainsi, serait aiguisé le sens d'un amour véritable qui se laisse atteindre jusqu'aux entrailles et qui, à partir de là, prend le parti de la mission de Jésus pour la libération du genre humain. Or, la formation à la vie religieuse au Rwanda a davantage misé sur un idéal d'organisation structurale stéréotypée, occidentalisée et figée entre les quatre murs. L'individu pris dans son milieu n'a pas eu assez de place. Sinon, il y aurait eu des religieux et religieuses martyrs de la charité, et non pas des martyrs à cause de leur « ethnie ». Favoriser l'accueil de la riche culture rwandaise, prendre le temps de la découvrir et de l'apprécier permettrait d'y distinguer les valeurs compatibles avec l'Évangile pour les actualiser; ce qui supposerait une « métanoïa » de part et d'autre. À travers cette conversion serait initiée — comme par osmose — dans l'Église et dans la société une expérience pratique d'« un échange de dons, un partage culturel entre foi et culture » (Fortin, 2003, p. 22). Un tel exercice illustrerait l'enseignement de Jésus : « Je ne suis pas venu abolir ... mais compléter ... » (Mt 5, 17). De cette façon, à l'instar de Saul de Damas (Act 9, 1-22) les religieux et religieuses seraient transformés pour un nouvel élan prophétique, toujours en réponse aux cris actuels de la communauté rwandaise.

Entrer dans ce processus, c'est répondre aux impératifs de Vatican II : « renouveler et adapter tous les éléments de la vie religieuse, qu'il s'agisse de la pratique des vœux, de la formation des sujets, de l'apostolat spécifique ou même des usages de la vie quotidienne (Concile œcuménique Vatican II, 1965, p. 85). C'est mettre en œuvre le mystère de l'incarnation, principe même de l'inculturation en général et de la vie religieuse en particulier, sans laquelle la mission est dénaturée. D'après les Évangiles, le Jésus de Nazareth n'est-il pas un « juif par sa naissance et son éducation et par les liens de solidarité qui le lient à sa communauté humaine » (Bwanga, 1985, p. 6)? D'après Éph 2, 6-7, le devenir humain de Dieu s'est soumis librement aux

conditions concrètes d'une chair humaine. En s'engageant totalement dans une seule humanité, le Christ a sauvé toute l'humanité. Sur ce, comment prétendre former les Rwandais à la vie religieuse si l'on ignore ou méprise le milieu socio-culturel qui les façonne? La théologie du salut des âmes et d'une anthropologie dualiste instaurée depuis les évangélistes mériteraient d'être supplantées au profit d'une théologie du Dieu de la vie. La théologie rejoint et libère l'humain, et tout l'humain, dans le terreau même où il germe. La parabole du Semeur (Mt 13, 3- 23), rappelant l'importance d'une bonne terre pour permettre à la semence de porter de bons fruits, suggère d'aimer et de prendre soin de sa propre « terre » pour favoriser une inculturation en profondeur chez les personnes consacrées qui vivent aujourd'hui au Rwanda. Tout comme pour Jésus bien incarné dans son milieu et son histoire et dans le lieu même de l'accomplissement de sa mission, l'identité culturelle semble le passage obligé d'une formation religieuse pour que la « Parole » de Dieu prenne chair et soit féconde. La logique de cette formation, à partir de l'étape initiale, trouve une connotation forte dans la philosophie rwandaise riche en proverbes. Citons deux exemples : « Igitiki gororwa kikiri gito » (On redresse l'arbre quand il est encore jeune), et encore « umwana apfa mu iterura » (si l'éducation de base est absente l'enfant est complètement perdu). Aussi, les communautés religieuses fondées dans une culture monocentrique européenne ou occidentale succombent à un problème de déracinement culturel, d'où une grande vulnérabilité pour un témoignage cohérent. Un ajustement prometteur à partir d'une reconnaissance de cette déviation pour adapter et instaurer des modes et programmes de formation permettrait aux sujets en formation de se resituer dans le milieu socio-culturel rwandais. Si la formation à la vie religieuse depuis sa fondation au Rwanda consistait à produire, entre autres, des « bonnes soeurs », la formation actuelle pourrait compléter la précédente en développant des personnes plus humaines, du calibre des « penseurs et éclaireurs » (Chittister, 1998, p. 216), et ainsi, dans le cadre de leur mission, inculturer, former des religieux et religieuses tournés vers les gens, compatissants et solidaires avec le pauvre, la veuve et l'orphelin pour leur donner accès à une vie digne et autonome. Autrement dit, il est important de former des personnes capables de sortir des couvents pour aller rejoindre les gens dans leur quotidien et chercher avec eux des solutions aux problèmes de leur vie : « la

quête de pain, de liberté, de dignité, d'absolu, la soif de justice et de paix, le désir de solidarité et de se prendre en charge » (Bwanga, 1985, p. 15).

La formation, quelle qu'elle soit, religieuse, philosophique, théologique, intégrée dans la culture rwandaise semble incontournable pour que les religieux et religieuses développent une liberté de conscience et un esprit critique. D'une part, pouvoir se positionner face aux grandes questions théologiques, éthiques, sociales, politiques, économiques, ecclésiologiques, auxquelles se heurtent la société et l'Église en cette période de l'après-génocide. D'autre part, être « conscient qu'un prophète avance à contre-courant et que souvent il se trouve seul contre tous » (Kabanguka, 2003, p. 6).

« Une rénovation adaptée » de la formation religieuse au Rwanda offre certes une clé qui permettrait d'observer avec empathie le « pays réel », de mieux l'analyser pour y lire les signes des temps qui s'en dégagent. Cette démarche conduirait à une intervention qui soit Bonne Nouvelle au cœur de cette réalité en tant que véritable enjeu de la promesse de salut du Dieu qui « a tant aimé le monde ... » (Jn 3, 16). Puissent les communautés religieuses s'ouvrir à l'Esprit de Pentecôte qui fait toutes choses nouvelles!

2.2 Promouvoir des communautés prophétiques au Rwanda

Les communautés de vie consacrée au Rwanda sont quelque peu discréditées à cause d'un contre-témoignage vécu sous de multiples facettes, ainsi que nous l'avons décrit au premier et au deuxième chapitre de ce travail. Des attitudes pharisaïques et refermées sur soi font écran au désir des gens de croire en elles. Attitudes décrites en terme de « udukeca dutagatifu » (des personnes méchantes, en apparence de petits saints), selon une expression qu'utilisent certains Rwandais pour signifier des comportements doubles qu'ils semblent percevoir chez certaines consacrées.

Promouvoir des communautés prophétiques au Rwanda, d'après ce que nous avons exposé au chapitre précédent, suggère aux communautés le nécessaire besoin de « repartir du Christ » : « ... En Lui toute construction s'ajuste et grandit en un Temple Saint dans le Seigneur » (Éph 2, 13-14; 21). Assumer ce défi réclame d'être « convaincus qu'il n'existe pas d'expérience mystique sans son expression prophétique ni de prophétisme sans son fondement mystique » (XVème Assemblée de la Conférence Latino-Américaine des Religieux, 2003, p. 17). Si les communautés considé-

raient le Christ comme « pierre d'angle » (Éph. 2, 20), avec les renoncements et l'ouverture que cela suppose, elles trouveraient la motivation nécessaire pour d'abord déloger le démon de l'« ethnisme » et ses conséquences qui semblent ériger domicile dans certains couvents. Ensuite, elles chercheraient comment inculturer les vœux pour qu'ils soient vécus et compris avec moins de suspicion par les gens qui les voient vivre. Alors, les vœux offriraient une nouvelle crédibilité notamment à ceux et à celles dont la situation est en attente de libération.

Pour la communauté rwandaise fractionnée suite au génocide, ce mode nouveau du vivre ensemble des personnes consacrées représenterait une voie pour « la refondation de la rwandité (...) incontournable dans les stratégies de résolutions des conflits, du respect des droits de l'homme et de développement durable au Rwanda » (Rutembesa et al., 2003, p. 206-207). Il susciterait également un approfondissement de sa foi « en un Dieu-communauté pour un salut communautaire » (Fortin, 2003, p. 13), foi qui inaugure une vie sociale plus humaine et éthique, solidaire et démocratique.

Une telle communauté ferait par ailleurs figure d'un laboratoire d'humanité où « le voyez comme ils s'aiment » et se respectent devient un chemin pour faire Église de communion et complémentaire en ses dons. Église bâtie sur des relations inclusives de frères et de soeurs égalitaires entre eux, chaque membre étant en même temps bénéficiaire et responsable de la vitalité et de la viabilité de sa communauté. Quelle efficacité alors dans la poursuite de la mission!

Le réajustement du mode de gouvernement doit aussi être considéré comme un atout pour que les communautés religieuses au Rwanda incarnent une alternative de restructuration du corps social et ecclésial rwandais. Un leadership ayant une vision collective dans laquelle chaque membre se trouve rejoint dans l'idéal qui le touche personnellement constituerait, à notre avis, une alternative à un système de relations communautaires basé sur la pratique du « patronage et de la prééminence » pour instaurer un gouvernement d'un « leadership partagé » (Thériault, 2004, p. 47). Certaines attitudes d'obéissance religieuse, maintenues soit par force ou par peur d'être puni, soit par l'octroi de cadeaux ou de faveurs, ne semblent plus être un témoignage évangélique dans une société et une Église où l'autorité est souvent synonyme d'honneur,

de puissance, de pouvoir, de privilèges. L'obéissance aujourd'hui suppose un jugement éclairé et une volonté ferme de comprendre ce qui est demandé. Car, « nous savons que le fait de suivre le principe de la majorité a condamné Jésus à mort » (Kabanguka, 2003, p. 6). Transformer la conception d'« autorité » dans la vie religieuse pour en faire un service basé sur des liens de solidarité entre les membres — puisque le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour l'humanité (Mc 10, 45) — ne donnerait-il pas à espérer qu'une autre société et une autre Église sont possibles? Une société et une Église où tous les Rwandais et Rwandaises sont en relation d'interdépendance dans le respect mutuel.

Pour être prophétiques aujourd'hui au Rwanda, les communautés de vie consacrée sont invitées à soumettre « à l'examen le système de gouvernement des Instituts (...) supprimant ce qui est désuet et se conformant aux documents du Concile » (Concile œcuménique Vatican II, 1965, p. 94). Passer d'un gouvernement hiérarchique à un gouvernement participatif et démocratique donnerait à la société rwandaise et à l'Église le visage d'une autorité authentique qui vient de Dieu. « ...l'autorité doit être avant tout fraternelle et spirituelle et (...) en conséquence (...), par le dialogue, impliquer leurs confrères et leurs consœurs dans le processus de décision » (V.C. n° 43). Pour qu'elles soient signes du Royaume qui vient, les autorités des communautés religieuses sont appelées à se distinguer de certains gouvernants politiques dominateurs, « abica bagakiza » (ceux qui tuent ou sauvent). N'est-il pas mieux de trouver, par ailleurs, des appellations nouvelles et plus évangéliques qui désigneraient les responsables des communautés? Le Jésus des Évangiles, modèle des personnes consacrées, s'il interdit à ses disciples le titre de maître, de père, de guide « car il n'y a qu'un seul Maître... », a ordonné aux « siens » d'être des serviteurs : « ...vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres (Jn13, 12-17).

En tant que « personnes consacrées », à la suite de l'éthique de Jésus et de son Évangile, comment ce testament pourrait-il produire de façon dynamique les fruits de l'Esprit » (Gal 5, 22-23) à travers la vie religieuse aujourd'hui au Rwanda? Un retour à l'essentiel, aux sources, nécessite d'interpréter et de vivre aujourd'hui le charisme fondateur selon le contexte socio-culturel, ce que *Vita Consecrata* appelle « fidélité dynamique » (V.C., n°37).

2.3 Interpréter et vivre le charisme dans le contexte socio-culturel du Rwanda

Aucune communauté — qu'elle soit internationale ou autochtone — n'éprouve de difficultés à exprimer avec fierté l'élan charismatique par lequel son fondateur ou sa fondatrice a apporté des réponses justes aux besoins de son époque. Ces témoignages remplis d'enthousiasme n'ont quelquefois pas ou pas assez de résonances par rapport aux nouveaux besoins qui mettent la vie de plusieurs Rwandais en danger. Le défi des communautés consiste à s'approprier l'héritage fondateur pour qu'il soit au service de la vie aujourd'hui et maintenant comme à l'époque fondatrice.

Il s'agirait de mieux saisir ce que signifie dans le contexte actuel le charisme et l'expérience spirituelle des fondateurs et des fondatrices pour les vivre et les partager avec d'autres comme une expression particulière de salut. Salut en termes de respect de tout être humain puisqu'il est sacré, de droits humains fondamentaux, de conditions de vie plus humaines et inclusives des orphelins, des veuves, de toutes les victimes d'une société injuste et égoïste. Interpréter et vivre le charisme dans le contexte du Rwanda de l'après-génocide n'inviterait-il pas chaque communauté à déterminer de quelle manière la spécificité de son charisme est porteuse du « jamais plus » le génocide et ses conséquences?

Ainsi conformément au risque et au réalisme évangéliques, à la suite du fondateur ou de la fondatrice, oser une action prophétique qui libère et remet debout, en vie. En d'autres termes, s'il était possible de ressusciter le fondateur ou la fondatrice, qu'est-ce qu'il ou elle privilégierait face aux multiples situations qui font souffrir tant de Rwandais privés du bien-être social, familial, économique, physique, psychologique? De telles réalités risquent de conduire certaines communautés soit au désespoir, soit au relâchement, soit à la complicité. Les religieux et religieuses sont invités à se resituer dans le grand projet du Dieu de la Vie selon le modèle de leurs fondateurs ou fondatrices pour rester dociles à l'action de l'Esprit et oser le nouveau pas du prophète, en mission, jusqu'au bout.

Actualiser et vivre le charisme fondateur dans le contexte actuel du Rwanda ne doit pas se traduire, comme c'est le cas chez certaines communautés, en un exercice administratif, une campagne de vocations ou de publicité à partir d'un passé glorieux qu'a vécu la congrégation. Il peut être, en revanche, un effort d'« imagination de cha-

rité » qui émane à la fois d'un attachement pratique au Christ : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », nous a-t-il dit, et d'une lecture attentive des signes des temps. Ainsi, « risquer des choix prophétiques face à Dieu, face au monde et à notre charisme » (Fortin, 2003, p. 6). Une vie religieuse solidaire ne serait-elle pas un de ces beaux risques prophétiques?

3. Développer une vie religieuse solidaire à partir de la marge

Le génocide est passé dans la réalité historique de la société et de l'Église du Rwanda. Toute personne — qu'elle soit rwandaise ou étrangère — engagée ou motivée par une cause juste en ce pays ne peut ignorer ce tragique événement. C'est un peu comme la deuxième guerre mondiale pour les pays européens. Les religieux et religieuses — qui ont promis par vœux d'être constamment en chemin avec le Christ, comme Lui à contre-courant de ce qui opprime l'humain — sont, en effet, appelées à redéfinir leurs engagements en tenant compte de ce drame historique et de ses conséquences, prenant à cœur notamment tout ce qui porte atteinte à la vie des victimes et des plus délaissés souvent acculés à la périphérie. Tout cela ne peut advenir qu'en étant poussé par une foi audacieuse, un amour d'empathie et une solidarité avec les plus « petits » d'entre nous pour que tous et toutes parviennent à vivre égaux en droit, en responsabilité et en dignité humaine. D'où la nécessité de faire en sorte que les personnes consacrées s'insèrent dans les régions pauvres et abandonnées du Rwanda, créent et animent des projets communautaires de développement, favorisent une collaboration intercongrégationnelle avec les gens du pays.

3.1 S'insérer dans les régions pauvres et abandonnées du Rwanda

La réalité actuelle du Rwanda démontre que beaucoup d'efforts ont été fournis pour faire renaître la société de ses cendres après les désastres de 1994. Certes, une politique nationale en cours laisse espérer un avenir meilleur dans ce pays, selon « la vision 2020 » (p 223) telle qu'explorée par Rutembesa et al. (2003), en termes de refondation de la « rwandité », santé, éducation, satisfaction des besoins élémentaires, l'environnement, etc. (p. 206-237). Or, les communautés religieuses ont une responsabilité de prophétisme de rejoindre le milieu rural généralement marqué par

une grande pauvreté et une détresse profonde qui rendent les gens susceptibles d'être laissés-pour-compte.

On le voit bien, les niveaux de vie socio-économique de la communauté rwandaise risquent d'engendrer en son sein des inégalités socio-économiques telles que l'on pourrait parler de deux classes sociales. Une classe de riches qui inclut certaines congrégations religieuses et celle de pauvres, d'autant que « plus de 60 % sont classées au seuil de la pauvreté » (Rutembesa et al., 2003, p. 222). Le fait de marcher à la suite de Jésus selon l'éthique qu'il nous propose dans son Évangile suggère, par conséquent, aux personnes consacrées de contester cette misère et de permettre que ceux et celles qui s'y trouvent réduits aient le pouvoir de s'en libérer. Les richesses humaines et charismatiques dont sont gratifiées les communautés religieuses au Rwanda — 60 communautés, 3 autochtones et 57 internationales — pourraient être exploitées au profit des régions désavantagées. Agir ainsi ferait surgir l'espérance qu'une vie différente est possible. Tout comme le Jésus des Évangiles s'est servi de ce que les disciples possédaient pour rassasier une grande foule (Mt 14, 13-21), les religieux et religieuses sont instamment invités à aller vivre et partager avec les plus délaissés sur des collines du Rwanda? De cette façon, la vie s'épanouirait à partir des appauvris et cette fois les femmes et les enfants auraient le droit d'être « comptés » autant que les hommes.

Le défi à relever pour les communautés — en cette période de l'après-génocide — consiste donc à se comporter comme des personnes consacrées pour le bien de tous et de toutes. Elles doivent savoir recourir en toute éthique évangélique à divers moyens, notamment d'autofinancement, afin de ne pas être complice avec le système du néo-colonialisme du profit qui écrase la population. De là résulte la nécessité de développer une vie religieuse solidaire avec et pour la marge, en commençant par les orphelins, les veuves, les victimes du génocide. Serait alors paralysée une culture du chacun pour soi. Culture renforcée par l'envahissement des diktats de la « mondialisation de la pauvreté » qui enrichit les riches et appauvrit les pauvres. Devant cette situation, un témoignage prophétique des communautés religieuses actuellement présentes au Rwanda consisterait probablement à s'insérer dans des secteurs géographiques pauvres et abandonnés, comme dans les « Imidugudu », ces maisonnettes construites en

groupements dont les occupants sont des personnes marquées par les horreurs du génocide et dont la plupart ont perdu tous leurs biens. Parmi ces pauvres figurent des jeunes orphelins responsables de familles, sans emploi et sans moyens financiers pour poursuivre leurs études, des veuves et leurs enfants rescapés du génocide, des familles gérées par les femmes dont les maris sont en prison à la suite de la tragédie de 1994, les victimes de divers traumatismes générés par ces maux et/ou par les conséquences destructrices du VIH/SIDA.

La proposition que les communautés religieuses rejoignent ces personnes plus délaissées prend ses racines dans une « praxis » actualisée de ce que fut l'accompagnement de Jésus pour que le salut soit annoncé jusque dans ces milieux défavorisés? Ces personnes négligées, abandonnées à leur sort, sont aussi des fils et des filles d'Abraham (Lc 19, 9- 10) à qui Jésus s'identifie : « ... dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40).

Il nous semblerait, en effet, un signe prophétique que des communautés — au lieu de se concentrer dans les villes et partager les privilèges des fortunés — aillent s'implanter dans chacun des « imidugudu ». Ce « faire corps avec » et « pour » le faible et l'orphelin aurait beaucoup d'influence positive. D'abord, les communautés religieuses — par la confiance qu'elles inspirent quelquefois aux autorités, aux organismes humanitaires nationaux ou internationaux — pourraient susciter l'implication de différentes instances et/ou de bienfaiteurs au profit de ces milieux. Implication qui ne serait souvent possible que si ces religieux et religieuses prennent le devant pour se joindre aux exclus et défendre leur cause. On le verrait bien, une telle dynamique du choix de vivre en solidarité avec la marge correspondrait à une fidélité cohérente des religieux et religieuses au Dieu de Jésus solidaire avec son Peuple au point de risquer sa vie pour le libérer. Enfin, « l'option préférentielle pour les pauvres », telle que mentionnée dans plusieurs documents officiels des congrégations religieuses, deviendrait plus tangible. La pauvreté religieuse serait moins vécue comme une vie ascétique ou soumise au juridisme, mais comme une participation à la réalité dégradante des plus démunis et comme un engagement avec eux pour une vie plus digne et plus humaine. La chasteté évangélique signifierait, effectivement, un amour de solidarité

avec la solitude de tant de veuves, d'orphelins, des plus malheureux et malheureuses, et, en même temps, un choix de vie libre pour une action libératrice. Quant à l'obéissance, elle consisterait à porter ensemble le poids de l'humiliation du pauvre qui ne peut décider par lui-même et, simultanément, deviendrait un exercice de « circularité qui exige que personne ne soit ni en dessous de nous ni non plus au-dessus » (XV^{ème} Assemblée de la Conférence Latino-Américaine des Religieux, 2003, p. 17).

Prétendre, par conséquent, vivre l'éthique de Jésus et son Évangile — pour les communautés religieuses au Rwanda actuellement — en s'écartant de la triste réalité des personnes les plus délaissées paraîtrait « ... comme une dangereuse échappatoire, esthétisante et mystérieuse, mais peu Évangélique » (Zevallos et Codina, 1992, p. 223). Nous reconnaissons, par ailleurs, l'existence d'un certain nombre de religieux et religieuses qui, au-delà des épreuves, continuent de reconstruire l'espérance des Rwandais avec beaucoup de vitalité et d'imagination. Mais, il est en même temps indispensable d'inviter tous les consacrés à ne pas sombrer dans la tentation d'une « délicieuse torture de la facilité » (Bélanger, 1992, p. 3), et d'oser inventer des modes de libération et de consolation pour les accablés par les malheurs de leur vie. Une voie possible pour ouvrir de façon pratique cette alternative consisterait à susciter des projets communautaires de développement comme autant d'actions justes pour qu'advienne le Règne.

3.2. Créer et animer des projets communautaires de développement

Le dicton « l'union fait la force » nous incite à suggérer que les religieux et religieuses aillent soutenir les gens dans des actions communautaires de développement et forger ensemble des outils pour améliorer leurs conditions de vie de façon intégrale. Des personnes consacrées pourraient se servir de leurs expériences communautaires comme une clé pour trouver des solutions à tant de problèmes individuels et collectifs.

On pourrait présenter, par exemple, la vie en communauté comme « un atelier indispensable de communion, de partage, de collaboration, de don réciproque » (Colucci, 2003, p. 3). Grâce aux valeurs de mise en commun des biens et services et de leur gestion pour la mission, les communautés ne vivent habituellement pas dans la misère. Au contraire, elles peuvent devenir riches ensemble à l'instar des premières

communautés chrétiennes primitives : « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était en commun (...) ; aussi parmi eux nul n'était dans le besoin, car, (...) on distribuait alors à chacun suivant ses besoins » (Ac 4, 32-35). N'est-il pas nécessaire, même urgent, que les communautés religieuses partent de ces riches expériences pour être comme ce « levain » dans la pâte (Mt 13, 33) et deviennent des catalyseurs du vivre et du faire ensemble qui devient source de résistance aux injustices, à la misère, à l'ignorance, aux multiples peines physiques, morales et affectives. Extraordinaire actualisation des béatitudes!

D'après leur profession, tout ce que les religieux et les religieuses possèdent jusqu'au don de leur vie est consacré au service de l'amour de Dieu et du prochain. Un tel engagement, s'il est encore valable, ne suggère-t-il pas que les personnes consacrées usent de leurs richesses — humaines, matérielles, intellectuelles, charismatiques, spirituelles — pour être un levier stimulant des petits et des faibles à la recherche des solutions pour une vie digne et autonome. D'où la nécessité d'intervenir davantage dans la création et l'animation des projets de développement communautaire. Par la suite, contribuer à éveiller les personnes à leur importance, faire grandir leur estime de soi en suscitant le changement et en inaugurant de nouvelles réponses qui relèvent les personnes courbées et les remettent en marche. Sinon, « la question qui nous sera posée de savoir pourquoi nous restons ensemble sera une question valable et en même temps nécessaire » (Bergeron, 2003, p. 12). La fidélité au Christ par la voie spécifique des conseils évangéliques à laquelle se consacrent les religieux et religieuses sera crédible au Rwanda à partir du moment où ils formeraient une coalition avec la base, lieu même de leur rencontre avec Dieu. Lui qui fait sa gloire du vivant (Ps. 115 et 82) et se place du côté des victimes pour montrer son visage. De cette façon, les personnes consacrées engagées à travailler avec la base dans des associations deviendraient des phares d'une authentique reconstruction des personnes et de la société. Construction où chaque membre apporterait ce qu'il a pour recevoir des autres ce qu'il n'a pas. Se trouverait donc allégé de façon mutuelle le poids de multiples souffrances, comme la pauvreté, l'injustice, le désespoir, le trauma, la solitude, l'ignorance, les divisions intestines, les maladies endémiques comme le sida et tant d'autres maux qui rongent la communauté rwandaise de l'après-génocide.

Ces engagements n'excluent pas les activités traditionnelles des religieux et religieuses, à savoir l'enseignement, les services de santé ou autres. Mais, tous devraient se redéfinir, s'ajuster selon le contexte réel du milieu et les besoins nouveaux qui en découlent, de façon à concourir à ce qu'il n'y ait plus jamais le génocide, de contribuer à l'épanouissement de la vie humaine puisqu'elle est sacrée et à la transformation de la société pour la rendre plus juste et plus humaine. Par exemple, actuellement les secteurs sociaux semblent être ligotés par les obligations « de réforme du FMI et de la Banque Mondiale » (Chossudovsky, 1998, p. 52-64) au profit des intérêts des multinationales. À notre avis, un engagement à contre-courant — pour les religieux et religieuses au Rwanda — pourrait être de promouvoir, par exemple, des services de santé, des écoles et d'autres projets de développement détachés de cette réforme. Est-il illusoire de collaborer au développement intégral et éthique des personnes et de la société? Est-ce à ce point impossible de vouloir mettre en place un développement où la défense et la protection des droits humains fondamentaux pour toutes les victimes et tous les plus démunis soit au cœur des priorités. Un tel engagement n'apparaîtrait-il pas comme une œuvre prophétique des religieux et religieuses en cette période de l'après-génocide? Une œuvre à l'intérieur de laquelle pourraient surgir d'autres actions de mobilisation et de conscientisation pour que la communauté devienne un agent actif de son bien-être. Mais, ce coup de barre pourrait-il se réaliser sans une collaboration concrète entre les congrégations?

3.3 Favoriser la collaboration intercongrégationnelle

Les congrégations religieuses présentes au Rwanda ne pourraient affronter les défis qu'implique leur mission prophétique si elles ne se conçoivent pas comme un seul corps composé de charismes en interdépendance. Cette collaboration intercommunautaire ne peut se nouer que si les instances supérieures, en particulier l'ASUMA (Association des Supérieurs Majeurs) ne la décident. C'est pourquoi les leaders des communautés sont eux-mêmes appelés à se convertir afin de sortir de la peur, de l'égoïsme, de « l'ethnisme racial », des privilèges de pouvoir et encore... Se départir de ce qui entrave le travail de l'Esprit permettrait de construire ensemble un « leadership prophétique qui sache motiver, entraîner, rassembler, créer des alliances au-delà de leurs murs » (Thériault, 2004, p. 51). Enfin oser, avec un peu

d'imagination, quelques-unes des folies premières de leurs fondateurs ou fondatrices en lien avec les signes des temps. Pour avancer dans ce cheminement, s'imposent des stratégies prophétiques, dont une vision commune pour déterminer les objectifs à long, moyen et court terme ainsi que des échéanciers et une évaluation régulière.

D'après ce qui a été décrit aux chapitres précédents, la vie religieuse ne se réduit pas, certes, à un nid chaud rassemblant quelques chrétiens ou chrétiennes pour partager la foi et la vie commune. Au contraire, c'est une existence qui fait face à des situations humainement défigurées, désemparées. Et qui est convoquée en leur propre lieu à actualiser la pratique du Jésus de l'histoire, celui qui promet et donne la vie en abondance.

Un tel engagement ne se réaliserait cependant pas, tant que des communautés religieuses, notamment au Rwanda, n'osent pas transformer leur manière de penser et de faire en passant du « je » de la communauté d'appartenance au « nous collectif » de la population. La richesse d'une conscience collective rendrait capables de se serrer les coudes et de pouvoir rêver et tisser ensemble une vie religieuse dont les membres sont susceptibles d'affronter les détresses déshumanisantes que vivent plusieurs personnes de leur milieu et de les dénoncer.

Dans cette perspective, il serait fécond que toutes les communautés se laissent imprégner par l'incontournable sagesse d'un agir commun expérimenté à travers la tradition rwandaise. Elles l'entendraient leur conseiller : « Ntawigira, abantu ni magirirane » (Personne ne se suffit, les humains sont interdépendants), « Kubaho n'ukubana » (Vivre, c'est vivre avec), « Umutwe umwe wifasha gusara ntiwifasha gutekereza » (Une pensée unique aide à s'affoler, n'aide pas à réfléchir), enfin, « Abagiye inama Immana irabasanga » (Ceux/celles qui cherchent ensemble, Dieu vient parmi eux/elles), et d'autres riches maximes.

L'importance de favoriser la collaboration entre les congrégations se révélerait, d'une part, comme un moyen pour réussir un plus grand enracinement culturel. D'autre part, elle libérerait des forces humaines et spirituelles en faveur de ces communautés fragilisées par les horreurs du génocide et ses conséquences. Surgiraient aussi de vraies relations de communion et de soutien mutuel : un atout qui rendrait leur mission plus efficace et la rapprocherait des valeurs du Royaume.

Un tel mode de vie ne concourrait-il pas, finalement, à une authentique « édification de la communauté du Christ, celle qui atteste le Règne qui vient » (Moltmann, 1999, p. 253)? D'après l'apôtre Paul, « il y a diversité de dons mais c'est le même Esprit » (1Co 12, 4-11). Cette capacité de s'entraider dans le respect des charismes et des modèles de communautés permettrait, en effet, à toutes les communautés de converger vers un même charisme suprême qu'est la charité (1Co, 13).

Le chapitre que nous achevons décrit, selon nos convictions, un grand chantier, loin d'être clos, à travers lequel les communautés de vie consacrée au Rwanda contribueraient — par le fait même de leur mission spécifiquement prophétique — à la reconstruction de l'Église et de la société rwandaise de l'après-génocide. Or, « Ntawe utanga icyo adafite » (On ne donne pas ce que l'on a pas). Notre démarche — au cours de cette dernière partie de notre travail, a, par conséquent, voulu inciter les religieux et les religieuses au Rwanda à sortir de l'idéologie et des attitudes qui ont générées le génocide et leur suggérer de se rebâtir du dedans de leurs communautés. Et ce, en suivant la lumière de l'Évangile et les impératifs de Vatican II en lien avec les signes des temps qui se dégagent du contexte particulier du Rwanda au lendemain du génocide. Pour y arriver, il faut se serrer les coudes dans une dynamique de circularité « leader-membres » de toutes les congrégations pour se porter ensemble à la défense des victimes et des opprimés presque tous des oubliés à la marge. De cette façon, c'est prendre comme option d'accompagner ce peuple à résister activement — par des actions justes et collectives — à toutes les situations déshumanisantes qui l'assaillent et à devenir porteur du salut mutuellement donné les uns aux autres. Voilà notre vision eschatologique d'une terre nouvelle et d'un ciel nouveau qui peu à peu pourraient s'installer sur les collines du Rwanda à partir de maintenant.

Conclusion

Au terme de ce travail — l'apport prophétique de la vie religieuse au Rwanda de l'après-génocide — nous ne pouvons prétendre que notre recherche est parachevée. Il s'avère nécessaire de la poursuivre tant au plan théorique pour l'approfondissement de ses différents aspects qu'au plan pratique pour que les défis qui ont émergé puissent être vérifiés sur le terrain. Nous voulons cependant conclure en évoquant les points importants qui ont marqué notre démarche avec le présupposé que la vie religieuse — si elle est bien vécue — contribuerait à rallumer le feu de l'espérance qu'une autre société et une autre Église sont possibles.

Partant de ce présupposé, nous avons tenté de présenter les enjeux et les défis du milieu socio-culturel que les religieux et les religieuses sont appelés à relever pour le meilleur de la vie aujourd'hui au Rwanda. Milieu dont la description physique, économique, socio-politique et ecclésial, situé dans un contexte historique d'avant, pendant et après le génocide, nous livre des informations qui bouleversent et questionnent. Globalement trois phases du vécu de la communauté rwandaise frappent le regard. Il s'agit d'une communauté traditionnellement enviable surtout par sa solide organisation socio-politique et par sa cohésion entre les différentes catégories sociales. Cohésion construite autour des alliances de mariages mixtes, d'une richesse culturelle et religieuse commune à tout le monde.

La deuxième phase de la vie de cette communauté est faite d'une rencontre forcée avec les colonisateurs et les évangélistes. Ces interventions ont provoqué une soumission aux multiples contraintes et transformations majeures imposées par le pouvoir colonial en étroite collaboration avec des missionnaires. Quelques exemples font voir une communauté fragilisée dans ses fondements socio-culturels, ecclésiaux et institutionnels. Il s'agit, entre autres, d'une déstructuration socio-culturelle et politique et une restructuration selon les intérêts de l'administration coloniale, des pratiques de la *tabula rasa* de l'univers culturel rwandais au profit de la culture européenne, un christianisme implanté à l'aulne de cette culture jugée pure et supérieure, des conversions massives entraînant une large influence de l'Église catholique. Cette Église devient en même temps seconde puissance et religion de l'État. Dans la suite de ce mou-

vement, apparaît la vie religieuse fondée et développée dans une culture occidentale, dont le but initial est de seconder les prêtres dans leur visée de civilisation et de christianisation des Rwandais jugés «païens» — comme tous les Africains. Les religieux et religieuses sont dès lors perçus comme des auxiliaires du clergé, avec un mode de vie monastique — même pour les communautés de modèle apostolique — qui les éloignent de leur milieu socio-culturel.

La troisième phase de transformation de la communauté rwandaise, celle qui reflète l'Église et la société post-coloniale ou contemporaine, se dessine à travers l'histoire et les horreurs du génocide des Tutsis. Génocide conçu, planifié et accompli sauvagement par des Rwandais chrétiens assistés et/ou soutenus par la communauté internationale, des pays occidentaux, le gouvernement rwandais, des politiciens. Ce mal fait éclater le paradoxe entre un témoignage attendu et une défaillance dans le vécu de la mission ecclésiale, y compris celle des communautés religieuses au Rwanda. Celles-ci ont vraisemblablement manqué, voire échoué, dans l'exercice de leur rôle apostolique et prophétique, à savoir prendre la défense de la victime et de l'humilié, garder tous et toutes dans la communion, crier contre la discrimination et l'exclusion. Qui plus est, parmi elles, certaines personnes ont consenti et/ou participé à l'extermination des humains.

L'ampleur de ce crime et de ses conséquences prouve que le génocide doit être considéré comme le drame majeur dont il est nécessaire d'éradiquer les causes proches et lointaines. Combattre ce mal depuis ses racines au lieu de le nier ou de le banaliser est une responsabilité humaine et/ou chrétienne de tout le monde. D'où notre volonté d'approfondir des causes de l'innommable et de les dévoiler pour que «jamais plus ça» ne se reproduise. Collaborer ainsi à construire une société et une Église unifiées, solidaires et inclusives où tous et toutes vivent égaux dans le respect et le droit de chaque personne puisqu'elle est sacrée. C'est à partir de là que nous situons, par exemple, l'essentiel de la mission des religieux et religieuses à la suite de l'héritage de Jésus de Nazareth pour que soient actualisées les béatitudes au sein de ce peuple.

On est loin de trouver une réponse exhaustive à la question du «pourquoi», aux raisons pour lesquelles beaucoup de Rwandais convertis à plus de 90 % se sont transformés en bêtes féroces et ont enlevé la vie à leurs proches, que ce soient des enfants,

des époux et épouses, des parents, des voisins, des amis ou amies et des connaissances. Toutefois, notre étude par voie dialectique entre les sciences humaines récentes et le «pays réel» démontre que le Rwanda pré-colonial, s'il n'était pas un havre de paix, n'a jamais connu des conflits à caractère racial ou ethnique. De plus, les concepts de race, ethnie, tribu, caste, état social, n'ont jamais existé dans ce pays. Traditionnellement le Rwanda est conçu comme une grande famille des «BANYARWANDA» (du Rwanda), trouvant leur mode d'identification par leurs clans d'appartenance. La poursuite de cette recherche démontre, par ailleurs, que l'histoire de ressentiments des Hutus contre les Tutsis jusqu'à l'Innommable génocide a comme matrice un «ethnisme racial» construit à partir du mythe : Tutsi-hamite maître et du Hutu-nègre opprimé, le Twa étant éliminé sous prétexte d'une race sans importance. Un «ethnisme» fabriqué de toutes pièces et implanté au Rwanda par l'administration coloniale toujours sous l'instigation des missionnaires. Cette politique du pouvoir colonial du «diviser pour régner» a engendré des syndromes d'inimitié, du «Nous» Hutus originaires contre «Eux» non-originaires, et ce, jusqu'à l'hécatombe. De tels bricolages d'identités «ethniscisées» par les colonisateurs sont, par la suite, ancrés dans la conscience rwandaise, entretenus et institutionnalisés petit à petit par l'action des régimes rwandais depuis la chasse aux Tutsis en 1959. Régimes fondés sur l'idéologie politique d'un extrémisme racial anti-tutsi avec la même absurdité que le système d'apartheid de l'Afrique du Sud.

De façon analogue, l'institution ecclésiastique ainsi que les congrégations religieuses, n'ont pas été épargnées par ce mal qui secouait la société rwandaise. Hélas! «certains missionnaires, prêtres et religieux rwandais ont affiché ouvertement leurs positions et filiations politiques» (Rutembesa et al., 2000, p. 65). Les détresses dont souffre l'Église peuple de Dieu au Rwanda résultent en grande partie de ce que certains pasteurs — missionnaires et autochtones — se sont comportés comme des guides «mercenaires» passant de l'évangélisation au génocide. En plus d'un échec d'évangélisation, l'Église inquiète en même temps par ses attitudes marquées par l'indifférence, le négationnisme, la vie bureaucratique et centralisatrice, l'autoritarisme et le conformisme. Pourtant, une triste réalité est là en termes de manque de pain, d'empathie, de solidarité, du sens à la vie.

Pour trouver sa crédibilité, il est suggéré à cette Église de reconnaître ses manquements historiques, passés et actuels, de demander pardon et de changer de direction. Au lieu de s'éclipser devant ses responsabilités sous prétexte de persécutions, elle doit s'engager pour une Église construite sur les valeurs du «Bon Pasteur» (Jn 10, 1-8). Une Église imprégnée de l'Esprit de Pentecôte; inculturée et en communion dans la complémentarité des dons et charismes de tous les «Christi fideles», selon le principe du «sensus fidelium» et d'«accueil». C'est dans cette sorte d'Église que les communautés religieuses ont à situer leur rapport de collaboration et de complémentarité avec l'Église hiérarchique tout comme leur rôle critique, le cas échéant, face à cette même Église.

Les communautés religieuses qui, en collaboration avec d'autres, pourraient participer à établir l'Église du Rwanda dans sa véritable essence. Or, certaines sont encore sous l'emprise de l'ethnisme et de tendances à l'accumulation de biens matériels, les plaçant ainsi dans la classe des riches, tandis que la grande partie de la population vit sous le seuil de la pauvreté. Pauvreté aggravée par un système anti-social de la mondialisation du profit. De plus, le brouillage du sens et du rôle de la vie religieuse est un des facteurs de défaillances et de contre-témoignages chez certains religieux et religieuses.

À la suite de cette problématique, l'approfondissement du fondement théologique de la vie religieuse dans le contexte actuel du Rwanda a permis de dégager sa dimension prophétique. Et par là, nous avons pu éclairer ce que pourrait être son apport concret dans la société et l'Église de l'après-génocide. Sa mission prophétique correspond, de façon actualisée, à celle des prophètes selon la Bible. Plus particulièrement, les religieux et religieuses marchent à la suite de Jésus conformément à l'éthique proposée dans son Évangile pour concrétiser en ce lieu du Rwanda — par le moyen de leurs vœux bien compris — la vie et l'engagement de Jésus, prophète de Dieu par excellence. Ce Jésus dont les options sont toujours guidées par l'immense intérêt du Dieu de la Vie, qui est de voir les humains heureux en ce monde.

Il incombe aux religieux et religieuses de prendre conscience, d'une part, que la vie religieuse ne devrait pas être considérée ni voulue comme une structure au service de l'institution ecclésiale. D'autre part, ne devraient-ils pas reconnaître qu'ils consti-

tuent dans cette Église et dans cette société un groupe dont le prophétisme est inhérent à leur choix de vie. Par la suite, puissent-ils se ressaisir pour une «rénovation adaptée», qui ose risquer des chemins périlleux pour vivre un amour universel et libérateur au profit de l'ensemble de cette communauté. Amour qui suggère surtout d'être plus présent là où personne ne veut aller, là où existe l'impuissance et de collaborer avec audace et foi à l'action de l'Esprit à l'œuvre aujourd'hui comme Il l'était au temps des fondateurs et fondatrices.

Pour que les religieux et les religieuses d'aujourd'hui vivent leur mission au Rwanda de façon cohérente et crédible — à la suite de Jésus et de l'éthique de son Évangile — un processus de changement radical s'avère nécessaire. En effet, si le prophète est porte-parole du Dieu de Jésus en ce milieu du Rwanda, il porte en même temps la responsabilité de rendre vivante et concrète cette «Parole». Ce qui implique d'opter pour une vie et des engagements ajustés aux signes des temps. Ainsi, prendre part à la réhabilitation de la vie de tant de Rwandais et Rwandaises blessés dans leur dignité, confrontés à la solitude, au trauma, à la misère. De cette façon, on pourra ensemble reconstruire le corps social et ecclésial déchiré par le génocide et ses sinistres conséquences, se relever mutuellement pour accueillir ensemble toujours le Règne qui vient.

Diverses difficultés pourraient cependant freiner ce nouvel élan prophétique des religieux et religieuses dans ce pays comme, par exemple, le déni des erreurs et défaillances du passé jusqu'aux tueries de 1994, le déni d'une ambiguïté et/ou d'un détournement de leur raison d'être spécifique. La libération de la pensée et de l'action contemporaine sur la vie religieuse — une des préoccupations de cette recherche — permettrait, entre autres, de se départir des «outres» de la haine et de l'exclusion pour embraser le «nouveau» d'une passion indissociable pour le Christ et pour le prochain, de se libérer du *statu quo* pour devenir solidaire avec et pour les victimes et les opprimés, de sortir du déracinement socio-culturel en faveur d'une inculturation en profondeur, de passer d'une obéissance soumise à une conscience critique et responsable, de sortir du «Je» congrégation pour aller vers le «Nous» inter-congrégations. Bref, vouloir se modeler en tout au Dieu de la communion solidaire de son Peuple ferait surgir une créativité apostolique. En connivence avec la créativité de l'Esprit, des reli-

gieux et religieuses surprendraient le monde par de nouvelles expressions d'un amour évangélique multipliant leurs efforts pour une recherche collective de solutions justes et libératrices. Ne serait-ce pas promouvoir ainsi une société reconstituée autour d'une même table et d'une citoyenneté inclusive? Une société où l'effort de vivre l'unité dans la différence, la justice et la paix, favoriserait le processus d'une réconciliation évangélique et d'un développement durable du pays.

Selon la philosophie rwandaise «Ushaka arashobora» (celui ou celle qui veut pourra), il est permis de croire à la réalisation pratique de l'approche que propose cette étude. Cependant, le changement ne va pas de soi et les nouveaux défis évoqués dans la recherche sont susceptibles de rencontrer chez certains religieux et religieuses des résistances et des incompréhensions des enjeux en cause. Ces difficultés n'épargnent aucune génération. Mais elles peuvent surgir davantage chez des personnes âgées dans la vie religieuse et des responsables de communauté qui prennent les décisions selon le modèle autoritaire au détriment « de l'interdépendance prophétique » que dégage cette étude. Il est nécessaire de prendre conscience que de tels modes de fonctionnement dans certaines congrégations pourraient nuire au dynamisme spirituel des religieux et religieuses qui, dans différentes communautés, se révèlent comme des *veilleurs* du matin.

Par ailleurs pendant que certains religieux et religieuses demeurent enfermés dans l'idéologie de l'exclusion, d'autres voient à nouveau leurs plaies ouvertes à la suite de témoignages de tueries qui ressortent des «juridictions Gacaca», un tribunal populaire concernant les acteurs du génocide. À court terme, une telle situation pourrait obscurcir la foi et freiner la créativité des communautés religieuses pour une sincère réconciliation. Au-delà de cette réalité, il est possible d'espérer qu'une autre société et une autre Église du Rwanda sont possibles selon la visée de notre étude. Une telle conviction s'appuie sur le fait qu'il existe des religieux et des religieuses prophètes, rwandais ou non, debout et armés d'une grande humanité, aimant et servant Dieu et le prochain sans aucune distinction. Ces personnes éprises pour la vie et présentes dans toutes les congrégations — tous les charismes confondus — pourraient avoir un impact dans l'ensemble des communautés. Par contre, il ne faut pas s'étonner que ce travail suscite un intérêt accru. Beaucoup de belles rencontres et d'excellentes confé-

rences à l'intention des religieux et des religieuses sont quelquefois sans lendemain. Tel le semeur de l'Évangile, nous croyons à l'Esprit de Dieu qui fait pousser, à notre insu, des fruits inespérés (Mc 4, 26-29).

Enfin, loin de se terminer avec ce travail, notre rêve, c'est de voir se développer un temps nouveau d'une vie religieuse prophétique au Rwanda de l'après-génocide pour qu'advienne le Règne ici et maintenant. Une vie religieuse libre et solidaire avec le Dieu de Jésus dont le rêve est de donner à toute l'humanité une vie en abondance. Autrement dit, une vie religieuse qui se tient debout pour que «jamais plus le génocide» ne se reproduise ainsi que toute autre forme de profanation du Corps du Christ, lorsque l'orphelin, la veuve, le pauvre sont privés d'une vie digne et épanouie. Nous rêvons d'une vie religieuse prophétique qui accepte le chemin du «risque» avec et pour la base stimulée par une foi qui chasse la peur et ne défaille pas devant les épreuves, surtout quand il s'agit de libérer la vie. Donc, une vie religieuse prête à se réinventer et à devenir une nouvelle voie, grâce à laquelle la société et l'Église du Rwanda deviendraient, en définitive, des havres de paix, de justice, de respect des droits humains, de solidarité et de communion. Société et Église susceptibles de servir de référence aux pays voisins, et pourquoi pas à toute la planète.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages sur le Rwanda

- COQUIO, Catherine. 2004, *Rwanda : Le réel et les récits*, Paris, éd. Belin, 217 p.
- CHOSSUDOVSKY, Michel. 1998, *La mondialisation de la pauvreté : Les conséquences de réformes du FIM et de la Banque Mondiale*, Montréal, éd. Ecosociété, 248 p.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. 1997, *Défi de l'ethnisme*, Paris, éd. Karthala, 400 p.
- DALLAIRE, Roméo. 2003, *J'ai serré la main du diable : La faillite de l'humanité au Rwanda*, Québec, éd. Libre Expression, 684 p.
- DESTEXHE, Alain. 1994, *Rwanda : essai sur le génocide*, Bruxelles, éd. Complexe, 119 p.
- FABRE, Willy. Page consultée en mars 2005, « Le Complexe Rwanda », dans *Index Wihogora, Quelques thèses intéressantes*, Conférence, [En ligne]
http://users.skynet.be/wihogora/_theses/tbu.htm
- FANDAR, Thierry et LELARGE, Sophie. 1994, *Une plaine et Mille collines*, Paris, éd. Conseil général du Loiret, 106 p.
- FIDA, Page consultée en décembre 2005, *Projet pour la Promotion des Petites et Micro-Entreprises Rurales au Rwanda*, [en ligne],
http://www.ifad.org/operations/projects/regions/pf/rwanda/pppmer/p2_contexteb.htm
- KIMONYO, Jean-Paul. 2003, *La participation populaire au Rwanda : de la révolution au génocide (1959-1994)*, Thèse de doctorat en science politique (Ph. D.), Université du Québec à Montréal, 594 p.
- MAS, Monique, 2004, « Le pavé dans la mare d'un journaliste du Figaro », dans *rfi actualité*, [En ligne]
http://www.rfi.fr/francais/actu/articles/051/article_3952.asp
- MUJAWAYO, Ester. 2004, *SurVivantes : Rwanda, dix ans après le génocide, 2004*, éd. de l'Aube, 303 p.
- MUZUNGU, Bernardin, o.p. 2003, *Histoire du Rwanda pré-colonial*, Paris, éd. L'Harmattan, 387 p.
- PAYETTE, Dominique. 2004, *La dérive sanglante du Rwanda*, Montréal, éd. Écosociété, 175 p.
- PRUNIER, Gérard. 1997, *Rwanda, 1959-1996 : Histoire d'un génocide*, Milano, éd. Dagarno, 514p.
- RUTEMBESA, Faustin et al. 2003, *Rwanda : Identité et Citoyenneté*, Rwanda Université Nationale, 241 p.
- SEMUJANGA, Josias. 1998, *Récits fondateurs du drame rwandais : Discours social, idéologie et stéréotypes*, Montréal, éd. L'Harmattan, 256 p.

- SHYAKA, Athanase. 2004, « Le conflit rwandais. Genèse, intensification, défis et stratégie pour une paix durable », *Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation* (septembre), 39 p.
- UMURERWA, Aimable. 2000, *Comme la langue entre les dents : Fratricide et piège identitaire au Rwanda*, Montréal, éd. L'Harmattan, 207 p.
- VIDAL, Claudine. 1991, *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, éd. Karthala, 180 p.

Ouvrages sur l'Église

- ARBUCKLE, Gérard, A. 2000, *Refonder l'Église : Dissentiment et Leadership*, Montréal, éd. Bellarmin, 342 p.
- BIZIMANA. 2001, Jean Damascène, *L'Église et le génocide au Rwanda : Les Pères Blancs et le négationnisme*, Montréal, éd. L'Harmattan, 155 p.
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II. 1965, *Documents conciliaires*, Paris, éd. du Centurion, 229 p.
- ISAY ONKIRI, Ruphin. 2002, « La Pastorale d'itinérance chez les prêtres diocésains à Idiofa, Congo », Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, 125 p.
- KOUGOUM, Galbert. 2003, *Un pied dedans un pied dehors : Refonder l'Église pour le renouvellement de l'appartenance ecclésiale des Binams de Bafoussan — Cameroun*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, 145 p.
- MARTELET, Gustave. 1966, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Lyon, éd. Desclée De Brouwer, 276 p.
- Mc CULLUM, Hugh. 1996, *Dieu était-il au Rwanda? La faillite des Églises*, Paris, éd. L'Harmattan, 230 p.
- MISAGO, Augustin. 1986, « Évangélisation et culture rwandaise : Vingt ans après Vatican II », *Session des prêtres* (août), (photocopie), 16 p.
- MOLTMANN, Jürgen. 1999, *L'Esprit qui donne la vie : Une pneumatologie intégrale*, Paris, éd. du Cerf, 450 p.
- NGOMANZUNGU, Joseph. 2002, *La souffrance de L'Église à travers son personnel : massacres, emprisonnements et expulsions d'ouvriers apostoliques (1990-2002)*, Kigali, éd. Pallotti-Press, 81 p.
- RUTEMBESA, Faustin et al. 2000, *Rwanda : Église catholique à l'épreuve du génocide*, Greenfield Park, éd. Africana, 221 p.
- SCHONECKE, Wolfgang. 1994, « Ce qu'enseigne la tragédie du Rwanda aux Églises de l'Afrique de l'Est », *La documentation Catholique*, n° 2104 (novembre), p.1000 -1005.
- TILLARD, Jean-Marie. 1995, *Église locale : Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, éd. Cerf, 578 p.

Ouvrages sur la vie religieuse

- ALEIXANDER, Dolores. 2004, « Chercheurs de puits et chemins », *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n° 126, p. 12-43.
- ASUMA (Association des Supérieurs Majeurs). 2000, *Un don à l'Église : Histoire de la vie consacrée au Rwanda de 1900 à 2000*, Kigali, éd. Pallotti-Press, 131 p.
- BÉLANGER, Jacques. 1992, « Reconstruire l'espérance », *Conférence Religieuse Canadienne*, (mai), 14 p.
- BERGERON, Yvonne. 1995, « L'urgence pour les religieuses : Une passion pour la vie », *Réflexion/partage de l'auteure* (automne), 28 p.
- BERGERON, Yvonne. 2003, « Pour une vie religieuse citoyenne : Quelques repères en complicité avec la Bonne Nouvelle aujourd'hui », *Conférence Religieuse Canadienne* (septembre-octobre), (photocopie), 20 p.
- BWANGA, Zinga. 1985, « L'inculturation de la vie consacrée en Afrique », *Semaines théologiques de Kinshasa* (14 au 20 avril), 16 p.
- CHITTISTER, Joan. 1998, *Le feu sous les cendres : Une spiritualité pour la vie religieuse contemporaine*, Montréal, éd. Bellarmin, 371 p.
- COLUCCI, Raffaella. 2003, « Préface *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n° 122, p. 2-3.
- ECHEVERRIA, Alvaro Rodriguez. 2006, « Comment faire des signes de vitalité des points de départs », *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n° 130, p. 4-15.
- FORTIN, Benoît. 2003, « Un engagement renouvelé à proclamer le Christ », *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n° 122, p. 4-18.
- JEAN-PAUL II. 1996, *Exhortation apostolique post-synodale, Vita Consecrata*, Rome, éd. Vaticana, 212 p.
- KABANGUKA, Eugène. 2003, « Inculturation de la vie consacrée », *Formation*, (mars), p. 28.
- THÉRIAULT, Monique. 2004, « Leadership : qu'est-ce à dire? », *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n°124, p. 34-52.
- XVème Assemblée de la Conférence Latino-Américaine des Religieux. 2003, « Message final » *UISG (Union Internationale des Supérieures Générales)*, n°123, 44 p.
- ZEVALLLOS, Noé et CODINA, Victor. 1992, *La vie religieuse*, Paris, éd. du Cerf, 238 p.

Autres sources

- ARSENAULT, Kevin et al. 1997, *Une Soupe au Caillou : Réflexion sur l'injustice économique*, Montréal, éd. Paulines, 1997, 277 p.
- ASURMENDI, Jesus. 1985, *Le prophétisme, des origines à l'époque moderne*, Paris, Nouvelle Cité, 173 p.
- BOGAERT, Pierre-Maurice et al. 1987, « Prophète » dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Belgique, éd. Brepols, p.1053-1056.
- CHAR, Antoine. 2005 « Tribune », *Journal Métro*, 16 novembre, p 16.
- FREUND, Julien. 1989, « Prophétismes » dans *Encyclopædia Universalis*, corpus V.19, Paris, p. 62 -64.
- MYRE, André. 2004, *Maintenant la Parole. Propos inspirés de la Bible*, Montréal, éd. Médiapaul, 231 p.
- PRÉVOST, Jean-Pierre. 1995, *Pour lire les prophètes*, Paris, éd. du Cerf, 204 p.

ANNEXE I

Les 10 commandements du Muhutu

(Mc Cullum, 1996 : 228-230)

Appel à la conscience des Bahutu (...)

Voici les 10 commandements :

1. Tout Muhutu doit savoir que Umututsikazi (la femme Tutsi), où qu'elle soit travaillée à la solde de son ethnie tutsi. Par conséquent, est traître tout Muhutu :
 - qui épouse une Mututsikazi;
 - qui fait d'une Umututsikazi sa concubine;
 - qui fait d'une Umututsikazi sa secrétaire ou sa protégée.
2. Tout Muhutu doit savoir que nos filles Bahutukazi sont plus dignes et plus consciencieuses dans leur rôle de femme, d'épouse et de mère de famille. Ne sont-elles pas jolies, bonnes secrétaires et plus honnêtes!
3. Bahutukazi, soyez vigilantes et ramenez vos maris, vos frères et vos fils à la raison.
4. Tout Muhutu doit savoir que tout Mututsi est malhonnête dans les affaires. Il ne vise que la suprématie de son ethnie (...)
Par conséquent, est traître tout Muhutu :
 - qui fait alliance avec les Batutsi dans ses affaires;
 - qui investit son argent ou l'argent de l'Etat dans une entreprise d'un Mututsi;
 - qui prête ou emprunte de l'argent à un Mututsi;
 - qui accorde aux Batutsi des faveurs dans les affaires (l'octroi des licences d'importation, des prêts bancaires, des parcelles de construction, des marchés publics...)
5. Les postes stratégiques tant politiques, administratifs, économiques, militaires et de sécurité doivent être confiés aux Bahutu.
6. Le secteur de l'Enseignement (élèves, étudiants, enseignants) doit être majoritairement Hutu.
7. Les Forces Armées Rwandaises doivent être exclusivement Hutu. L'expérience de la guerre d'octobre 1990 nous l'enseigne. Aucun militaire ne doit épouser une Mututsikazi.
8. Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi.

9. Les Bahutu où qu'ils soient doivent être unis, solidaires et préoccupés du sort de leurs frères Bahutu.

Les Bahutu de l'intérieur et de l'extérieur du Rwanda doivent rechercher constamment des amis et des alliés pour la Cause Hutu, à commencer par leurs frères bantous.

Ils doivent constamment contrecarrer la propagande tutsi.

Les Bahutu doivent être fermes et vigilants contre leur ennemi commun tutsi.

10. La Révolution Sociale de 1959, le Référendum de 1961, et l'Idéologie Hutu doivent être enseignés à tout Muhutu et à tous les niveaux. Tout Muhutu doit diffuser largement la présente idéologie. Est traître tout Muhutu qui persécutera son frère Muhutu pour avoir lu, diffusé et enseigné cette idéologie.

10 décembre 1990

ANNEXE II

Tiré de NGOMANZUNGU, Joseph. 2002, *La souffrance de L'Église à travers son personnel : massacres, emprisonnements et expulsions d'ouvriers apostoliques (1990-2002)*, Kigali, éd. Pallotti-Presse.

Ouvriers apostoliques massacrés

(p. 30-31)

Tableaux récapitulatifs

Prêtres

Noms	90 mars 94	Avril-juillet	Août 94-2000	Total
Butare		15	6	21
Byumba		10		10
Cyangugu	1	1	3	5
Gikongoro		10	2	12
Kabgayi		18	2	20
Kibungo		6		6
Kigali		5		5
Nyundo		32	3	35
Ruhengeri		2	3	5
Fidei Donum			1	1
Pères Blancs		2	1	3
Jésuites		3		3
Sainte-Croix			1	1
Franciscain			1	1
Total	1	104	23	128*

* Il faudrait y ajouter 7 autres prêtres morts durant la période dramatique d'avril-juillet par suite de fatigue ou manque de soins médicaux. Butare en a perdu 4, Kigali 1, Cyangugu 1 et Nyundo 1. Cela porte donc à 135 prêtres emportés par la tragédie rwandaise et ses suites entre 1990 et 2000.

Frères

Noms	90 mars 94	Avril-juillet	Août 94-2000	Total
Joséphites		27	2	29
Maristes		6		6
Franciscains		1		1
Bénédictins		2		2
Frères de la Charité		1		1
Frères de la Miséricorde		3		3
FIC	1			1
Total	1	40	2	43

Soeurs

Noms	90 mars 94	Avril-juillet	Août 94-2000	Total
Auxiliatrices		1		1
Assomption		5		5
Bénédictines		8		8
Benebikira		18	3	21
Bizeramariya		10	4	14
Charité de Namur		2		2
Sainte Anne			2	2
Bon Pasteur		1		1
Bon Conseil		1		1
Vita et Pax		8		8
Saint Boniface				1
Oblates de L'Assomption	1			1
Filles de la Résurrection			6	6
Pénitentes			2	2
Autres			1	1
Total	1	55	23	74

Les emprisonnements de consacrés au Rwanda

(p. 54)

Tableau récapitulatif

Prêtres

Diocèse ou congrégation	Avant juillet 94 (Emprisonnés)	Après juillet 94 (Relâchés)	Après 94 (Encore en prison)	Total
Butare	3	2	2	7 ¹
Cyangugu		3	2	5 ²
Gikongoro			1	1
Kabgayi	1		3	4
Kibungo	2			2
Kigali			1	1
Nyundo	1	2	2	5
Pères Blancs		2		2 ³
Total prêtres	7	9	11	13

Joséphites	2	1		4
Maristes		1		1
Total frères	2	2		5

Auxiliatrices		1		1
Benebikira		1		1
Bénédictines				2
Bernardines		1		1
Pénitentes		2		4
Petites Soeurs de Jésus		1		1
Total sœurs	0	6		10

Total général	9⁴	17	16	42⁵
----------------------	----------------------	-----------	-----------	-----------------------

¹ Parmi les prêtres relâchés figure un qui a été mis en prison en 1998 pour une affaire de discipline sociale. Le diocèse de Butare compte aussi deux séminaristes encore en prison, l'un à Karubanda, l'autre à Gishamvu.

² Parmi les 5 prêtres on doit signaler que l'un était diacre au moment de son emprisonnement, l'autre était simple séminariste. Parmi les prêtres encore en prison, un a été déjà acquitté par la cour d'appel.

³ Le deuxième cas concerne le Père Comblin qui a été intercepté à une barrière à Butare.

⁴ Signalons que 3 de ceux-là sont morts assassinés durant le génocide, 1 est mort durant le génocide par manque de soins, 2 sont morts après le génocide, l'un en ex-Zaïre, l'autre de maladie, 1 a abandonné le ministère et 2 autres vivent encore leur vie de consacrés.

⁵ Il faudrait ajouter à ce chiffre six cas de prêtres qui ont été mis en prison durant le génocide avant d'être tués. Il s'agit de Firmin Butera et Justin Furaha de Butare, Canisius Murinzi, Pierre Ngoga et Irénée Nyamwasa de Gikongoro et Musoni Aloys de Kabgayi. En tout donc 48 consacrés ont connu la vie de la prison depuis 1990. Il s'y ajouterait le cas de l'abbé Ndabarushimana de Kabgayi récemment ramené au Rwanda par des militaires (entre mai-juin 2002).