



Anne D. Peiter: Die Frankophonie und der Genozid an den Tutsi Ruandas. Oder: Vom Leben und Überleben zwischen den Sprachen. In: www.polyphonie.at, Vol. 15, Nr. 2/2024, ISSN:2304-7607, begutachteter Beitrag/peer-reviewed article.

Anne D. Peiter (Université de La Réunion)

Die Frankophonie und der Genozid an den Tutsi Ruandas

Oder: Vom Leben und Überleben zwischen den Sprachen

Même langage, même nourriture, mêmes costumes, mêmes habitations;
il n'est pas jusqu'aux coutumes et aux superstitions qui ne soient
devenues communes entre peuple vainqueur et peuple vaincu.¹

1. Einführung und Fragestellung

Ausgehend von drei Korpora – nämlich erstens von kolonialpolitischen Schriften und, zweitens, einer Auswahl von Zeugnissen der Diplomatie aus dem Frankreich der 1990er Jahre, die in einem staatlich geförderten Projekt von der Expertenkommission „Duclert“ zusammengetragen worden sind, um die Geschichte der Verantwortung Frankreichs am Genozid gegen die Tutsi Ruandas (1994) einer kritischen Untersuchung zu unterziehen, sowie drittens autobiographischen Texten von Überlebenden –, möchte ich in politikgeschichtlicher Perspektive das Konzept der Mehrsprachigkeit untersuchen.

Das Deutsche Kaiserreich war seit der Mitte der 1890er Jahre als erste Kolonialmacht in Ruanda in Erscheinung getreten, und damit verband sich der Export anthropologischer und anthropometrischer Theorien, die heute als „Hamiten-Mythos“ bezeichnet werden. Es ging um die Frage, woher die

¹ „Die gleiche Sprache, das gleiche Essen, die gleichen Trachten, die gleichen Behausungen; nicht einmal die Bräuche und der Aberglaube sind nicht mehr so. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen dem besiegten und dem siegreichen Volk.“ (Pagès 1933: 15). Diese und alle folgenden Übersetzungen aus dem Französischen von A.P.



Minderheit der Tutsi stamme und ob sie sich ‚ethnisch‘ oder ‚rassisch‘ von den beiden anderen Gruppen – nämlich der Bevölkerungsmehrheit der Hutu, sowie der kleinen Gruppe der Twa – unterscheidet. Zeitgenössische Quellen zeigen, dass zu den rassistischen Phantasmen, die sich bedingt durch diesen Mythos, rund um die Tutsi Ruandas zu ranken begannen, Zuschreibungen gehörten, die mit der vermeintlichen, sprachlichen Identität dieser Minderheit zu tun hatten. Die Theorien der Europäer:innen liefen auf die Überzeugung hinaus, die Tutsi hätten die Landessprache erst viel später gelernt als die beiden anderen Gruppierungen – nämlich die Hutu und die Twa. Sie seien zu einem nicht mehr recht datierbaren Zeitpunkt als ‚Eroberer‘ in Ruanda ‚eingebrochen‘ und hätten sich danach – obwohl politisch dominierend – in sprachlicher Hinsicht der ‚autochtonen‘ Bevölkerung angeglichen. Die Idee einer ‚feudalen‘ Herrschaft der Tutsi ging also mit der Idee ihrer sprachlichen Unterwerfung und Anpassung Hand in Hand, ohne dass es für die These von der ‚besonderen sprachlichen Identität‘ und dem zeitweiligen Leben der Tutsi zwischen ihrer ‚Ursprungssprache‘ und dem für sie ‚neuen‘ Kinyarwanda irgendwelche Hinweise gegeben hätte (einen guten Überblick zu all diesen Annahmen bietet: Rohrbacher 2002). Welche Konsequenzen diese Spekulationen für die Geschichte des Rassismus in Ruanda gehabt hat, soll im ersten Teil der folgenden Ausführungen gefragt werden. Es geht um die Beobachtung, dass sich rassistische Stereotypen, die den Hass auf die Tutsi schürten, oft aus dem Repertoire des modernen Antisemitismus speisten, so dass mit der Frage nach der Sprache immer auch ein großes Setting von weiteren Urteilen über den vermeintlichen ‚Rasse-Charakter‘, die ‚Verschlagenheit‘ der ‚schwarzen Semiten‘, ihr ‚Machtstreben‘, ihr ‚Hang zur Lügenhaftigkeit‘, die ‚Spionage‘ durch ihre ‚sexuell besonders attraktiven Frauen‘ (man denke an das Klischee der ‚schönen Jüdin‘) usw. verbunden war (vgl. für eine genaue Quellenanalyse: Chrétien/Kabanda 2016). Dass sich antisemitische Klischees, für die Kolonialisten unbemerkt, in ihre anthropologischen Konzepte über die Tutsi zu mischen begannen, war dem ‚Zeitgeist‘ geschuldet. Da die Gruppe der Viehzüchter und Hirten nicht dem Bild ‚des‘ Afrikaners entsprachen, der in den Köpfen der Europäer:innen dominierte, musste man sie gleichsam ‚entafrikanisieren‘ und der Welt der ‚Weißen‘ annähern. Das Bindeglied stellten die Jüd:innen dar. Die Tutsi wurden vielfach als Vertreter einer ‚Ethnie‘ betrachtet, die, dem Nil folgend, vom Land der Bibel Richtung Süden gezogen sei.

In einem zweiten Teil meiner Analysen soll es dann um die Bedeutung des ‚Frankophonie‘-Gedankens unter dem französischen Präsidenten François Mitterrand gehen. Dieser war der Überzeugung, dass das



Ende des Kalten Krieges eine Neupositionierung Frankreichs bezüglich der „Franceafrique“ nötig mache. Da Vertreter der Exilarmee der Tutsi, nämlich die FPR (Front Patriotique Rwandaise), durch ihr jahre-, wenn nicht gar durch ihr jahrzehntelanges Leben in den Anrainerstaaten Ruandas schrittweise mehrsprachig geworden waren – das Englische spielte für sie eine entscheidende Rolle –, sah Mitterrand in dem Rückkehrwunsch der gewaltsam Vertriebenen nicht nur eine Bedrohung für das Regime des ruandischen Präsidenten Juvénal Habyarimana (der perfekt französischsprachig war), sondern auch einen Angriff auf die Interessen des eigenen Landes, d.h. Frankreichs. In Ruanda war das Kinyarwanda die Alltagssprache. Das Französische spielte durch die Schule eine bedeutsame Rolle. Daran hatte auch die Unabhängigkeit nichts geändert, die 1962 verkündet worden war. Durch die Massenvertreibungen, die die Tutsi seit 1959 erleben mussten, kam von nun an als neues Element die englische Sprache hinzu, und diese wurde von Frankreich als ‚feindlich‘ betrachtet.

Die geradezu obsessive Fixierung Mitterrands auf die These, die FPR stelle den verlängerten Arm der ugandischen (d.h. anglophonen) Regierung dar und sei damit ein Instrument geopolitischer Strategien anglo-amerikanischer Staaten (zu Fehlinterpretationen der UNO allgemein: Melvern 2024), wurde im Kreis um den französischen Präsidenten kombiniert mit der eben erwähnten, eigentlich schon aus dem Kolonialismus stammenden Theorie, die Tutsi bildeten eine ‚fremde‘, ‚aristokratische‘, ‚nicht wirklich zu Ruanda gehörige‘ ‚Oberschicht‘, die, darin den Roten Khmer ähnlich, auf ‚totale Herrschaft‘ aus sei und als Verhandlungspartner bei den Friedensbemühungen im tansanischen Arusha nicht ernsthaft in Frage komme. Als die FPR ab dem Oktober des Jahres 1990 versucht hatte, das Recht auf Remigration in ihre Heimat mit militärischen Mitteln durchzusetzen, war ein Bürgerkrieg ausgebrochen, dem die Internationale Gemeinschaft unter Leitung der UNO mit Hilfe von Friedensverhandlungen ein Ende zu setzen versuchte. Die schon bestehende Tendenz, die Tutsi mit allen möglichen phantasmagorischen Zuschreibungen zu umgeben, verstärkte sich im Kontext dieses eskalierenden Konflikts. Eine sprachliche ‚Fremdheit‘ der Tutsi war schon von den europäischen (und deutschen) Anthropologen des kolonialen Zeitalters angenommen worden (zum räumlichen Vordringen der Kolonisatoren, die auch in Ruanda auf Trägerkarawanen zurückgriff vgl.: Peiter / Malzner 2018: 33-48; ein Fotobeispiel aus Ruanda in: Peiter 2019: 549). Knapp hundert Jahre später wurden diese Ideen der ‚fernen‘, auch sprachlichen ‚anderen Ursprungs‘ nun fortgeschrieben, jetzt jedoch im Kontext von geostrategischen Überlegungen der Ära des



beendeten Kalten Krieges, in der Frankreich als ‚Wächter‘ über die Frankophonie seine ‚Einfluss-Sphäre‘ zu behaupten versuchte.

Der Genozid, der am 6./7. April 1994 begann und in nur drei Monaten mehr als eine Million Tutsi sowie oppositionelle Hutu das Leben kosten sollte (zum Prozentsatz, die Kinder in der Gruppe der Opfer ausmachten, vgl. Dumas 2014: 77), wurde von Mitterrand erst wahrgenommen, als es bereits zu spät war. Aus der Wendung gegen die Mehrsprachigkeit und der künstlichen ‚Fremdmachung‘ der Tutsi resultierte die Auslöschung derer, die den Frankophonie-Gedanken mit getragen hätten: Die in Ruanda lebenden Tutsi unterschieden sich im Grad ihrer Beherrschung des Französischen in keiner Weise von den ruandischen Hutu. Insofern erfolgte in sprachpolitischer Hinsicht ein Amalgam zwischen den ‚Inlands‘- und den ‚Auslandstutsi‘, das sich als gefährlich erweisen sollte.

Heute gehört Ruanda zum Commonwealth und versteht sich als Nation, die neben dem Kinyarwanda und dem Swahili besonders das Englische praktiziert. Das Französische sieht sich durch die schuldhafte Rolle, die Frankreich in den 1990er Jahren durch Kooperationsverträge mit dem Regime Habyarimanas sowie durch seine zwiespältige Rolle im Genozid gespielt hatte, weitgehend diskreditiert. Was es jedoch genau mit diesem Umschwung in der politischen ‚Wertigkeit‘ der französischen Sprache genau auf sich hat, soll im letzten Teil der folgenden Überlegungen gefragt werden.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen Theorien, die ihren Ursprung in der kolonialen Ära haben und Ängsten, von denen die französische Politik seit dem Beginn des Bürgerkriegs im Jahre 1990 getrieben war. Stets schien man in den Tutsi eine Gruppe vermuten zu müssen, die sich vom Rest der Bevölkerung unterscheidet. Die langlebigen Phantasmen geben den Hintergrund ab für den kurzen Ausblick in die Gegenwart. Es geht um die Frage, wie sich die Überlebenden selbst in den verändernden Sprachkontexten erlebten. Dem Genozid wurde im Juli 1994 durch die FPR – und durch sie allein – ein Ende gesetzt. Auf den militärischen Sieg folgte eine Rückkehr der massenhaft vertriebenen Exil-Tutsi. Neue Sprachen – insbesondere das Swahili – kamen, bedingt durch das Exil, hinzu. Jetzt aber musste zu neuen Formen des Zusammenlebens zwischen den (wenigen) Überlebenden in Ruanda, den Teilnehmer:innen des Mordapparates und den Rückkehrer:innen gefunden werden: drei Gruppen mit drei unterschiedlichen Geschichten.

Hier fragt sich aber, was für eine Bedeutung sich mit der Tatsache verbindet, dass viele Überlebende ausgerechnet in französischer Sprache ihre Autobiographien veröffentlicht haben. Ist im Rückgriff auf



diese Zweitsprache ein Gesprächsbedürfnis zu sehen, das sich gerade bezüglich der gravierenden Fehler der französischen Politik im Genozid entwickelte? Oder hat es zu tun mit der Politik französischer Verlage, die im Laufe der Zeit immer stärker Interesse an dem Bestreben von exilierten Überlebenden zeigten, ihre Lebensgeschichte in einer Sprache darzubieten, die sowohl in Frankreich als auch in den frankophonen Ländern Afrikas gelesen werden konnte? Wie verhält es sich mit der Übernahme bestimmter Begrifflichkeiten, für die es im Kinyarwanda keine Entsprechungen gab? Wurde die französische Sprache von den Überlebenden als ein Mittel erlebt, Erfahrungen zu artikulieren, die durch die Euphemismen, die den Genozid und seine lange Vorgeschichte begleitet hatten, verdeckt worden waren? Im Genozid war oft vom „Arbeiten“ die Rede gewesen, wenn es um die Tötungen ging. Die Täter:innen sagten auch, es habe „Wind“ gegeben. Gemeint war dasselbe wie beim Begriff des „Arbeitens“, nämlich die Ermordung der Minderheit. Die Opfer der Massenvergewaltigungen hatten Schwierigkeiten, die Verbrechen, die sie erlitten hatten, klar zu benennen. Sie übernahmen anfänglich den verbreiteten Ausdruck, sie seien „befreit“ worden, doch „befreit“ hieß, sexuell unterworfen worden zu sein. Es ist also wichtig, die Frage zu stellen, welche Übernahmen aus den Begrifflichkeiten und Konzepten anderer Sprachen es gab, um überhaupt so etwas wie ‚Genozid‘, ‚Massenvergewaltigung‘ und ‚Massentod‘ in der Erstsprache, also im Kinyarwanda, artikulieren zu können. Umgekehrt fragt sich aber auch, wie französischsprachige Ruander:innen ihr Verhältnis zum Kinyarwanda sahen?

Ich möchte diese Fragen anhand von Texten skizzieren, die zum Teil von in Ruanda lebenden Überlebenden, zum Teil von transnationalen Vertreter:innen der zweiten, sozusagen ‚nach-genozidären‘ Generation, zum Teil von Exil-Tutsi, die in Frankreich oder Belgien leben, geschrieben wurden. Es soll hervortreten, dass der Tödlichkeit, die – nicht wirklich gewollt, doch *de facto* gefördert worden war – nämlich durch das Beharren auf der Bedeutung des Französischen – im ‚Danach‘ eine Kreativität und ein Sprachbewusstsein folgten, die sich gerade im ‚Dazwischen‘ der Sprachen und Identitäten verorteten. Mit ‚Tödlichkeit‘ ist hier erneut gemeint, dass Mitterrand die Frankophonie verteidigt hatte, ohne zu erkennen, dass er dabei mit einem genozidalen Regime paktierte. Die Überlebenden aber zeigten die Fähigkeit, einen neuen Gebrauch des Französischen dagegen zu setzen. Es ging darum, nicht zuletzt der französischen Öffentlichkeit in ihrer eigenen Sprache klarzumachen, dass 1994 keine ernsthaften Versuche zur Verhinderung des Genozids unternommen worden waren.



Zum Textkorpus nur noch dieser Hinweis: Die Bücher des ersten Abschnitts besteht aus kolonialpolitischen Schriften von der Zeit um 1900 bis hinein in die 1950er Jahre. Die Überlegungen zur Frankophonie beziehen sich auf Äußerungen französischer Diplomaten und Journalisten, vor allen Dingen aus den 1990er Jahren bis hinein in die Gegenwart. Der dritte Teil beschäftigt sich mit Autobiographien und einem Roman (sehr eindrucksvoll zum Vollzug des Genozids: Gourevitch 1998).

2. Sprache, Ethnie, Kolonialismus

Die beiden Historiker Jean-Pierre Chrétien und Marcel Kabanda haben mit ihren Arbeiten über den „Hamiten-Mythos“ in der Erforschung der allmählichen ‚Rassifizierung‘ der Tutsi eine Vorreiterrolle gespielt (Chrétien / Kabanda 2016). In dem ebenso material- wie kenntnisreichen Buch „Rwanda. Racisme et génocide“ heben die beiden hervor, dass die Tutsi von Seiten der Kolonialisten ersten, anthropologischen Klassifizierungen unterlagen, noch *bevor* die europäischen „Abenteurer“ sie überhaupt zu „entdecken“ begannen.

Dieses chronologische Paradox – man wusste schon alles, bevor man überhaupt in Kontakt zu der fremden Gesellschaft trat – erklärt sich durch die seit Jahrhunderten existierenden Bibel-Exegesen zur Noah-Geschichte, die ab Mitte der 1890er Jahre beim ersten Austausch zwischen Europäern und ruandischer Gesellschaft kurzerhand auf die Tutsi übertragen wurden. Das Erstaunen der Europäer über das physische Erscheinungsbild und die politische Organisation der ‚Oberschicht‘ des bisher unbekanntes Ruanda führte zu einer Theorie, die besagte, die Tutsi seien „Hamiten“ (benannt nach dem Noah-Sohn „Cham“ oder „Ham“). Man vermutete, sie seien irgendwann schon einmal in Kontakt mit dem Christentum gekommen (vgl. Rohrbacher 2002, z.B. 256-262). Ihre Körper wurden durchgehend als „riesenhaft“, ihr Auftreten als „majestätisch“ und ihre Fähigkeit, im Rahmen monarchischer Strukturen eine „Führungsrolle“ zu übernehmen, als „angeboren“ betrachtet (Chrétien 1999).

Die Kolonialisten erkannten nur die Twa als einzig ‚wahre‘ ‚Urbewölkerung‘ Ruandas an. Sie sah man in dichotomischer Manier als den diametralen Gegensatz zu den Tutsi, nämlich als ‚Pygmäen‘ oder ‚Zwerg‘ von geradezu ‚affenartiger‘ ‚Primitivität‘. Um dies zu beweisen, berief man sich auf ihre Beweglichkeit: „Geschmeidig und wendig wie sie sind, gleiten die kleinen Batwa wie Affen durch alles



hindurch“ (Landtsheer 1958: 34), heißt es etwa im Jagdbericht eines frankophonen Belgiers, der sich das *know-how* der Twa zunutze gemacht und dann das Bedürfnis entwickelt hatte, den „Zuhausegebliebenen“ von seinen „Abenteuern“ zu berichten.

Der Auffassung der Europäer nach waren die Twa jedoch selbst der Überzeugung, besondere „verwandtschaftliche Verbindungen“ zu den Affen zu unterhalten. Der politisch einflussreiche Geistliche Père Pagès, der sich durch sein langes Leben in Ruanda als „Experte“ etabliert hatte, erzählt in einem anthropologischen Abriss zur ruandischen Geschichte:

Nur der Schimpanse (impndu) und der Gorilla (ingagi) entgehen dem Feuer des Kochtopfs, „weil sie einst zu uns gehörten (ngo n' abat wa bachu) und erst im Laufe der Zeit der Degeneration unterlagen und sich in ein Tier verwandelten (ngo zahinduts' inyamaswa)“, fügen die Pygmäen mit einem gewissen schelmischen Witz hinzu! (Pagès 1933: 35) [Übersetzung A.P.]

Wie die in Klammern gesetzten ‚Zitate‘ zeigen, behauptet Pagès, keine eigenen Urteile zu fällen, sondern sich ausschließlich auf die Selbstbeschreibung der Twa zu verlassen. Gegenüber seiner europäischen Leser:innenschaft unterstreicht er, des Kinyarwanda mächtig zu sein, so dass also die Speisesitten der Twa wirklich ihr „Noch-nicht-recht-Menschliches“ zu beglaubigen schienen. Der leicht humoristische Anstrich der obigen Passagen kann nicht verbergen, dass hier eine rassistische Abwertung der Twa erfolgt und dass die Selbstaussagen der Twa nicht etwa dazu da sind, von der europäischen Leser:innenschaft verstanden zu werden. Vielmehr geht es allein um den *Gestus* der ‚wissenschaftlichen‘ ‚Kennerschaft‘, die sich eben auch auf das Hin und Her zwischen dem Französischen und dem Kinyarwanda beruft.

Das Bindeglied zwischen Tutsi und Twa gaben in den Augen der europäischen Reisenden sowohl in kultureller als auch in physischer Hinsicht die Hutu ab. Sie wurden als große Bevölkerungsmehrheit betrachtet – mit mittlerer Intelligenz und mittlerer Größe Ihre Haupttätigkeit bestehe im Ackerbau. Eine historische Entwicklungslinie wurde den vermeintlich ‚ethnisch nachweisbaren‘ Unterschieden zwischen den drei Gruppen unterlegt: Die Twa seien Jäger und Töpfer; die Hutu, die sehr viel früher als die Tutsi nach Ruanda gekommen seien, Bauern von ‚Bantu-Blut‘; die Tutsi schließlich Hirten mit riesigen Rinderherden – die letzten, am meisten fremde „Ankömmlinge“ „semitischer“ bzw. „hamitisch- nilotischer Herkunft“ (Peiter 2024b: 41-66; Peiter 2024c: 215-237).

Es ist also zu erkennen, dass in gleich mehrfacher Hinsicht Symmetrien aufgebaut wurden: Dem angeblichen, ‚entwicklungsgeschichtlichen‘ Dreischritt, der sich auf Jäger, Bauern und Rinderzüchter berief, korrespondierte ein Denken in biologistischen Skalen, die von europäischen Anthropologen dann



auch durch ausgiebige Messungen – erst von Körpern und Körperteilen (insbesondere Nasen), später auch von Blut – ‚beglaubigt‘ wurden.

Dies alles ist in sprachpolitischer Hinsicht wichtig, weil die europäischen Ordnungsversuche mit einer Überwindung einer interpretativen Schwierigkeit korrelierten, die aus der offensichtlichen Einheitlichkeit der ruandischen Kultur resultierte. Alle Ruander:innen hatten die gleiche Kultur, folgten den gleichen religiösen Überzeugungen, sprachen dieselbe Sprache. Wie konnte das aber sein, wenn die Tutsi das Kinyarwanda erst hatten erlernen müssen, nachdem sie das Land erobert hätten? Der schon zitierte Père Pagès bietet das folgende Erklärungsmodell:

Wie weit ist die Assimilation der Batutsi unter den Schwarzen der Großen Seen fortgeschritten? Diese Frage kann man sich weiterhin stellen. In den Königreichen Ruanda, Urundi und Uha haben die Hamiten die Bantu-Sprache angenommen, die in all diesen Ländern die gleiche ist. Haben sie einige Wörter aus ihrer ersten Sprache in diese Sprache aufgenommen? Wir überlassen den Philologen die Aufgabe, dieses Problem zu klären. (Pagès 1933: 14-15) [Übersetzung A.P.]

Aus dem letzten Satz spricht der Gedanke, Genaues wisse man nicht, nachgewiesen sei nicht das Geringste, Spekulationen seien ein probates Werkzeug, doch die Theorien seien, da sie sich auf Ähnlichkeiten zwischen den Tutsi und den Juden berufen könnten, irgendwie doch gesichert (dazu kritisch: Miles 2000: 107-115). Eine ‚Sprachmischung‘ wird bei den Tutsi angenommen, und zwar ohne jeden sprachgeschichtlichen Beweis.

Dass die Klassifizierungen sich unterschwellig stets auf ein Repertoire von antisemitischen Stereotypen stützten, hatte Auswirkungen auf die Sprachkonzeption, die man den Tutsi unterschob. Weil die Tutsi in den Augen der Kolonialisten ‚von außen gekommen‘ seien und damit weiterhin die Tendenz hätten, ‚internationale Kontakte‘ über ihr jetziges Land hinaus zu pflegen, wird immer schon impliziert, sie könnten die Sprache auch wieder wechseln. Die Idee der Mehrsprachigkeit, die aktuell nicht gegeben war, jedoch spekulativ als reiner Potenzialis von Vertretern der Kirche und des Kolonialapparates angenommen wurde, zog sich wie ein verborgener, roter Faden durch alle anderen Urteile über die Tutsi. Ganz so wie die Juden, so wird impliziert, ist die Erstsprache nie wirklich die ‚Originalsprache‘, zu der sich die Tutsi wirklich gehörig fühlen. Immer wird eine nicht recht benennbare, ‚fremde‘ Sprache bzw. der permanente, ‚treulose Wechsel‘ von einer zur anderen, mit angenommen. Ein undatiertes Typoskript aus der Sammlung eines gewissen Jean-Marie Derscheid behauptete z.B. das Folgende:



Die bemerkenswerteste Besonderheit der Symbiose dieser verschiedenen Rassen ist, dass es dem hamitischen Element, obwohl es in der Minderheit ist, einerseits es überall gelungen ist, seine Vorstellung von politischer und sozialer Organisation durchzusetzen, und zwar mit einer klaren Tendenz hin zur Bildung eines zentralisierten monarchischen Staates; indes andererseits das Bantu-Element seine Sprache und fast sämtliche traditionellen Bräuche den anderen Mitgliedern dieses ethnischen Komplexes aufgedrängt hat. (Derscheid o.J., o. Seiten) [Übersetzung A.P.]

Es scheint hier der – gleichfalls aus dem Antisemitismus her bekannte – Gedanke auf, die Minderheit spreche zwar wie alle anderen, so recht vertrauen dürfe man dem jedoch nicht, denn letztlich sei bei aller Bewunderung für die ‚hochentwickelte‘ Kultur der Tutsi immer auch eine gewisse, ressentimentgeladene Vorsicht nötig. Die Sprecher:innen des Kinyarwanda sind, wenn sie Tutsi sind, nicht einfach nur Sprecher:innen, sondern vielmehr ‚Nach-Sprecher:innen‘, also ‚Imitator:innen‘, die nie zur ‚eigentlichen‘, sprachlichen ‚Substanz‘ vorzudringen vermöchten: sprachmächtig also, doch ihre Verbindung zur jeweiligen Sprache nur ‚heuchelnd‘.

Ein letztes Zitat mag verdeutlichen, dass die anthropologischen und historischen Theorien der Europäer:innen häufig vom ruandischen Königshof ihren Ausgang nahmen. Dass soll heißen, dass sich die Europäer:innen besonders für die monarchischen Strukturen des Landes und vor allen Dingen für den König interessierten, dessen Titel „mwami“ lautete. Der König Mutsinga zog in einer ersten Phase der Kolonialisierung besondere Aufmerksamkeit auf sich. Später folgten Besuche bei anderen Königen. All das, was man hier beobachten zu können meinte, wurde dann schlichtweg auf alle Tutsi – auch die ärmsten – übertragen (Peiter 2024b: 41-66). Der Gedanke der ‚Anpassungsfähigkeit‘ bezog sich also nicht nur auf die Sprache, sondern avancierte zu einem Konzept, mit dem sich das Verhalten der Tutsi insgesamt beschreiben lasse.

Die Aristokratie besteht gewöhnlich aus all jenen, die Nachkommen der Eroberer sind, sowie aus deren Familienmitgliedern. Es ist jedoch seltsam: Auch wenn es den Batutsi, der herrschenden Rasse und den Riesen Ruandas, gelungen ist, sich in Ruanda niederzulassen, so geschah dies keineswegs durch Eroberungen. Sie nahmen das Land friedlich in Besitz und wurden wahrscheinlich deshalb dort aufgenommen, weil sie die Sitten und Gebräuche der einheimischen Völker annahmen, anstatt ihnen ihre eigenen aufzuzwingen. Trotz allem behielten sie ihren Glauben bei. Das zog die Bewunderung der Bantu auf sich. Die Batutsi, oder korrekterweise Watutsi, stammen aus den Tälern des Nils. [...] Der Sultan der Watutsi, ein Mann von über zwei Metern Größe, heißt Charles Mutara III. Er wird Mwami, Kaiser oder Sultan genannt. (Thibaut 1953: 98-99.) [Übersetzung A.P.]

Insgesamt stellt sich heraus, dass die Phantasmen, die sich bezüglich der Herkunft der Tutsi ausbreiteten, geographisch völlig ausufernten. Ohne dass in sprachgeschichtlicher Hinsicht der geringste Hinweis auf



die ‚Fremdheit‘ der Tutsi hätte gefunden werden können, widmeten sich noch die Anthropologen der 1950er Jahre Blutuntersuchungen, um diese Gruppe in dieser oder jener Welt- bzw. Sprachecke zu verorten. Dass auch hier, quasi als Automatismus eines antisemitischen ‚Gewohnheitswissens‘, die Juden und Jüdinnen Europas erneut mit ins Spiel gebracht wurden, ist bezeichnend. ‚Sprache‘ schien nichts wirklich Kulturelles und damit Variables mehr zu sein, sondern etwas, was unaufhebbar zu bestimmten ‚Rassen‘ gehöre. Der französische Anthropologe J. Hiernaux, der sich immer wieder mit Ruanda beschäftigte, urteilte gemeinsam mit einem großen Forscherteam rund um Hubinont:

CONCLUSION What have we learned from the blood groups upon the racial position of Batutsi and Bahutu in Africa? (a) The ABO system Gene frequencies for p, q and r link the Bahutu together with other 'negroes', especially with the 'Bantus' of the Belgian Congo. The Batutsi, on the other hand, are placed close to certain tribes of South Africa (for instance, the Inyambane of Mozambique, or the Tchopi) and even closer to some Oriental and North ‚Africans‘ as some Erythrean natives, the Tebu of the Tibesti region, some stocks of Shluh, etc. They exhibit also certain similarities to Samaritan Jews, these affinities fitting perfectly with the 'non-negroid' traits revealed by the anthropometrical analysis. If we indicate by triangular co-ordinates the relative position of different Africans, including the populations studied in the present investigation, we notice [...] that between the representative points of Batutsi and Bahutu are found, approximately on a straight line, more southern populations as Tchopi, Inyambane, Swazi, Sotho, South African Bantus and Zulus. (Hubinont et al. 1953: 19-20)

Hier weiß man letztlich gar nicht mehr, wer zu wem gehöre und wessen ‚Blut‘, Kultur und Sprache welcher Gruppe ähnele. Die Spekulationen führen von Nord- bis nach Südafrika, alles ist möglich. Ein pseudowissenschaftlicher Gestus behauptet Objektivität, ohne sich im Geringsten der Gefahren bewusst zu sein, die mit der Rassifizierung für die internen Konflikte in Ruanda verbunden waren. Sprachpolitik und eine wenigstens implizite Idee der ‚Mehrsprachigkeit‘ bzw. des ‚Sprachwechsels‘ der Tutsi sollten jedoch ihre ganze, ausschließende Kraft entfalten, als es 1959 im Zuge der so genannten „sozialen Revolution“ wirklich zu Massenvertreibungen kam und sich schätzungsweise 336.000 Tutsi gezwungen sahen, ihr Leben im Exil einzurichten (zur allgemeinen Entwicklung, die zu den Vertreibungen führte, vgl. Mugesera 2014, der dann auch die Konsequenzen dieser Gewalt beschreibt). Der antichronologische Gang zurück in eine Vergangenheit der ‚nomadischen‘ Tutsi befeuerte jetzt die These, die Migration der Tutsi, die durch die Todesschwadronen des Jahres 1959 erzwungen wurde, beweise es ja: Die Tutsi gehörten nicht zum Land, sprachlich seien sie auch dabei, ‚fremd‘ zu werden bzw. ihre schon immer gegebene ‚Fremdheit‘ offenzulegen, und ihre Rückkehr müsse darum um jeden Preis verhindert werden (Peiter 2024d: 317-338).



3. Frankophonie und Genozid

Als sich ab dem Oktober 1990 die Exil-Tutsi nach einer langen Gewaltgeschichte, in der die Inlands-Tutsi immer wieder zu Sündenböcken für außenpolitische Konflikte gemacht worden waren, in den Bürgerkrieg einbezogen sahen, war die französische Regierung der Überzeugung, Ruanda sei ein Land, das vor großen, sprachpolitischen Herausforderungen stehe. Die FPR, die sich durch militärische Angriffe das Recht auf Remigration zu erkämpfen versuchte, war der französischen Regierung nicht geheuer, denn das wichtigste Land, von dem aus die Exilarmee mit ihren Hutu-Oppositionellen und ihren jungen Männern aus vertriebenen Tutsi-Familien operierte, war ausgerechnet Uganda. Uganda aber wurde wiederum als Teil der anglophonen Einfluss-Sphäre kategorisiert und damit als eine Macht betrachtet, die den französischen Interessen im Wege stehe (zum internationalen Kontext der Konflikte in Ruanda und zur Separierung von Hutu und Tutsi durch die Annahme unterschiedlicher Herkünfte Mamdani 2001, 41-75). „Die Verteidigung der Frankophonie gegen angloamerikanische Bedrohungen wird zum Schlagwort und befriedigt die Feindseligkeit des Staatschefs gegenüber atlantischen Thesen“ (Duclert 2021, 920) [Übersetzung A.P.]. 2019 gab der französische Präsident Emmanuel Macron eine Studie in Auftrag, in der französische Historiker:innen die Blindheit der Politik unter François Mitterrand vor und während des Genozids an den Tutsi untersuchen sollten. Die Ergebnisse wurden 2021 der Öffentlichkeit vorgelegt. Die Untersuchung umfasst mehr als tausend Seiten und resümiert die Sprachpolitik unter Mitterrand wie folgt (Duclert 2021).

Ebenso wird die Frage der Tutsi-Flüchtlinge, die Ruanda seit 1959, vor den Pogromen fliehend, verlassen hatten, nie vollständig in die Analyse der Situation einbezogen. Eine letzte Etappe der französischen Interpretation zur ruandischen Situation erfolgt schließlich unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der Frankophonie. Auf Ruanda laste die Bedrohung der angelsächsischen Welt, die sich in der FPR, Uganda sowie ihren internationalen Verbündeten verkörpere. Das hat zur Folge, dass der ruandische Konflikt nach dem Ende des Kalten Krieges in die Suche nach neuen Gleichgewichten sowohl in der Welt, als auch auf dem afrikanischen Kontinent eingebettet wird. In der französischen Wahrnehmung [...] wird Ruanda zudem als Vorposten eines Konflikts verstanden, der räumlich sehr viel weiter reiche. Durch eine indirekte, aber mit Entschiedenheit betriebene, militärische Intervention soll das Land unter dem Deckmantel der Zusammenarbeit zum Laboratorium einer zwar effizienten, aber nie offen ausgestellten französischen Aktion werden. [Übersetzung A.P.] (Duclert 2021: 968-969)

Für die Frage nach Konzepten von Mehrsprachigkeit ist diese polarisierende Sicht zwischen dem Englischen und dem Französischen, die letztlich auf einen regelrechten ‚Kampf der Sprachen‘ hinauslief, relevant, denn es zeigte sich, dass das Regime Habyarimana nicht länger nach seiner politischen



Orientierung insgesamt beurteilt wurde, sondern wesentlich auf der Grundlage seiner sprachlichen Loyalitäten Habyarimana war, seitdem er sich 1973 an die Macht geputscht hatte, der Präsident Ruandas. Ihn verband eine enge Freundschaft mit François Mitterrand. Die völlig unkritische Sicht Mitterrands auf das Regime und Habyarimanas fehlende Bereitschaft, wirklich ernst zu machen mit den Friedensverhandlungen im tansanischen Arusha, die den vertriebenen Tutsi eine Rückkehr nach Ruanda erlauben und dem Land durch die Einführung eines Mehrparteiensystems eine wirkliche Demokratie bringen sollten, gehört zu den schweren Fehlern der französischen Politik.

Ruanda wird also unterschwellig als das Gebiet einer direkten Konfrontation zwischen der frankophonen und der anglophonen Welt beschrieben. Folglich ist die Stärkung der Positionen der ruandischen Regierung Teil eines Kampfes um den frankophonen Raum. [Übersetzung A.P.] (Duclert 2021: 757)

Ohne dies beabsichtigt zu haben, führte die französische Sprachpolitik zu einem Kampf gegen die FPR und damit indirekt zu einer weiteren Diskreditierung der Inlands-Tutsi, denen genau die Gewalt zugeschrieben wurde, die extremistische Hutu gegen sie vorbereiteten.

Mehrere Notizen, die die DAM [= Direction des affaires africaines et malgaches = Leitung der afrikanischen und madegassischen Angelegenheiten; A.P.] im Oktober 1994 an den französischen Chefdiplomaten richtete, werfen die Frage nach diplomatischen Beschwichtigungsversuchen und den Chancen auf, die genutzt werden sollten, damit Frankreich seinen Platz und seine Rolle im frankophonen Afrika nicht verliere. Die weiterhin rumorende Angst vor dem wachsenden Einfluss der Angelsachsen führte dazu, die Frankophonie und die eigene „Einfluss-Sphäre“ auf die eine oder andere Art zu verteidigen. [Übersetzung A.P.] (Duclert 2021: 648)

Irritierend ist, dass nach dem Genozid dieselben sprachhistorischen Theorien weitergeführt wurden, die sich im Vernichtungsprozess als Teil einer rassistischen Gesamtkonzeption erwiesen hatten.

Obwohl es für einen Ungeübten schwierig ist, sie körperlich zu unterscheiden, scheint es, dass der Hutu mit seiner gedrungenen Erscheinung und seinem runden, dicken Gesicht im Gegensatz zum Tutsi mit seiner schlanken Statur, der sehr hohen Stirn und den relativ feinen Gesichtszügen steht. Beide sprechen dieselbe Sprache, nämlich Kinyarwanda, das zur Bantu-Sprachgruppe gehört. Das zeigt, dass die Tutsi-Eroberer die Sprache der versklavten Bevölkerung übernommen haben. [Übersetzung A.P.] (SHD, Handschriftliches Dankeschreiben des Obersten P. Vallin; zitiert nach: Duclert 2021: 940)

Wie wichtig die Aufarbeitung der Außen- und Sprachpolitik Frankreichs unter Mitterrand weiterhin ist, zeigen die Einschätzungen, mit denen der vielgelesene, als ‚Experte‘ eingestufte Jean d’Ormesson nach der Ermordung von schätzungsweise einer Million Tutsi an die Öffentlichkeit trat. Statt zu erkennen,



dass Hinweise auf die Mehrsprachigkeit der Tutsi den Versuch zu unterminieren drohten, zu einer juristischen Aufarbeitung des Tutsizids zu gelangen und Hutu und Tutsi auf eine von Grund auf neu zu erfindende Weise wieder zusammenzuführen, wiederholte d’Ormesson genau die Stereotype, die in der Kolonialzeit allgegenwärtig gewesen waren. So wie rassistische Anthropologen um 1900 oft von ‚Hamiten‘ oder ‚Niloten‘ gesprochen hatten, um die Behauptung zu untermauern, die Tutsi seien vom Ägypten der Pharaonen, dem Verlauf des Nils folgend, Richtung Süden gewandert, bediente sich Jean d’Ormesson noch hier der vermeintlichen ‚Fachsprache‘ von einst und bezieht so sprachpolitisch Stellung.

Tutsi sprechen Englisch und Swahili. Die Tutsi seien groß, elegant, schnell und organisiert. Die Hutu seien klein und körperlich weniger gut. Es ist nicht unmöglich, dass die Tutsi nilotische Ursprünge haben. In mancher Hinsicht erinnern sie an den ägyptischen Typus. Man konnte sagen, dass die Tutsi die Rolle der Israelis und die Hutu die Rolle der Palästinenser spielten. [...] Überall, in den Städten, in den Dörfern, auf den Hügeln, im Wald und in den Tälern, entlang der hinreißenden Ufer des Kivu-Sees, floss das Blut in Strömen [...]. Es waren grandiose Massaker in erhabenen Landschaften. [Übersetzung A.P.] (d’Ormesson 1994; zitiert nach: Chrétien/Kabanda 2016, 333-334.)

Wie aus diesem Zitat zu ersehen ist, konnte es nicht ausbleiben, dass zum allgemeinen Repertoire an Thesen über die vermeintliche ‚sprachliche Fremdheit‘ der Tutsi Ruandas, die – anders als die Hutu – nicht länger das Kinyarwanda, sondern vielmehr Swahili und Englisch sprächen, auch die antisemitischen Inspirationen wieder hervortreten. Der Genozid selbst wird in dem Maße banalisiert, in dem seine Darstellung ästhetisiert wird. Es ist, als sei, weil sich die Massaker vor schönsten Landschaften vollzogen, das Ganze denn doch nicht recht ernst zu nehmen. Und weil überdies Jean d’Ormesson, der Franzose, nicht umhin kann, die Tutsi als unzugehörig zu seiner eigenen Sprache, zu kennzeichnen, darf die Leser:innenschaft fast annehmen, dass sich all das, was sie über den Konflikt zwischen den (jüdischen) Israelis auf der einen und den Palästinensern auf der anderen Seite weiß, schlichtweg auf die Tutsi Ruandas übertragen lasse. Dass im Juli 1994 gerade ein Genozid beendet wurde, ist demgegenüber völlig sekundär (zur Entwicklung dieses Genozids vgl. den detailreichen Bericht, der frühzeitig vorgelegt wurde von: Human Rights Watch 1995).



4. Sprache nach dem Genozid und ein Ausblick

Abschließend sollen einige Ausblicke versucht und Tendenzen in der französischsprachigen Literatur von Überlebenden und ihren Nachfahren aufgezeigt werden, die unter dem Vorzeichen der Mehrsprachigkeit stehen. Wichtige Publikationen sind oft das Ergebnis einer Gemeinschaftsarbeit. Die heute in Deutschland lebende Psychotherapeutin Esther Mujawayo, die ihre drei noch sehr jungen Töchter retten konnte, jedoch ihren Mann und ihre Großfamilie im Genozid verlor, lebt in einem Sprach-Viereck von Kinyarwanda, Französisch und Deutsch, doch auch das Englische spielt, weil sie in Großbritannien ihre Ausbildung zur Therapeutin absolvierte, eine Rolle (Mujawayo 2007, 2011). Ihr äußerst wichtiges Buch „SurVivantes“ (= „Überlebende“ im femininen Sinne verstanden) wurde in Zusammenarbeit mit der franko-algerischen Journalistin Souâd Belhaddad auf Französisch veröffentlicht und danach ins Deutsche übertragen.

Mujawayo betont, dass das Leben in neuen sprachlichen Horizonten wichtig für sie gewesen sei, weil ihr auf diese Weise die Überwindung von sprachlichen Euphemismen im Kinyarwanda möglich geworden sei, die zur Verdeckung der jahrzehntelangen Gewaltgeschichte gegen die Tutsi beigetragen hatte. Wie oben kurz skizziert, war z.B., wenn es ans Töten ging, auf Kinyarwanda vom „Wind“ die Rede gewesen, der zu „blasen“ begonnen habe; Vergewaltigungsopfer nutzten die übliche Formulierung, sie seien von den Tätern „befreit“ worden; die Vernichtung wurde als „Arbeit“ verharmlost. Das Wort „Genozid“ gab es im Kinyarwanda nicht. Es musste, wie Mujawayo sagt, ‚neu erfunden‘ werden, gleichsam um nicht länger den historischen Realitäten ‚hinterherzuhinken‘, die es auf klare und deutliche Weise zu beschreiben galt (zu Mujawayo: Peiter 2024b: 222-235).

Dass der Mut für eine solche Sprache und die Überwindung von Tabus, die quasi den Opfern die „Schuld“ an dem zuschrieben, was ihnen widerfahren war, oft erst im Kontakt zu anderen Sprachen und ihrer ‚größeren Deutlichkeit‘ zustande kommen konnte, wird auch sichtbar bei dem großangelegten Projekt, dem sich die Französin Florence Prudhomme widmete. Hier ging es darum, dass Überlebende miteinander ins Gespräch kamen und sie mit der Übertragung des Wortes ‚Genozid‘ ins Kinyarwanda ihre eigenen Erfahrungen artikulieren konnten. Vermieden werden sollte, dass die Adressaten der Lebensaufzeichnungen in der Anonymität einer französischen Leser:innenschaft verschwanden. Es sollte beim Schreiben umgehende Antworten, ein Echo, ein Zuhören im ganz physischen, haptisch konkreten



Sinne geben. Das aber war nur möglich, wenn sich die Männer und Frauen – besonders die Letzteren, zahlenmäßig Überwiegenden – in ihrer Erstsprache austauschten. Auf diese Weise sollte auch sichergestellt werden, dass sich die Teilnehmer:innen der Schreibwerkstatt in einem sicheren Raum fühlten, der nicht von Außen, also durch die Täter:innen, in Frage gestellt werden würde (zur Rolle, die dabei der Negationismus spielte: Peiter 2024b: 252-266).

Fast alle Teilnehmer:innen des Projekts hatten den Genozid in Ruanda erfahren. Es gab aber auch Menschen, die sich im Exil befunden hatten und dann berichteten, wie ihre in Ruanda verbliebenen Angehörigen umgebracht worden waren. In (mehr)sprachlicher Hinsicht ist interessant, dass Prudhomme zur sprachlichen Vermittlerin wurde, die Wert darauf legte, die Leser:innenschaft Frankreichs mit der Geschichte der Vernichtung zu konfrontieren. Dies sollte dadurch geschehen, dass die Stimmen der Überlebenden, die sich in Ruanda gemeinsam zum Schreiben entschlossen hatten, in Frankreich rezipierbar gemacht wurden.

Ähnliches gilt auch für das ‚zweihändig‘ geschriebene Buch „Ma mère m’a tué“ („Meine Mutter hat mich getötet“) von Albert Nsengimana, das in Zusammenarbeit mit einer Franko-Kanadierin entstand (Nsengimana 2019). Hier ergab sich jedoch die Gefahr, dass die ‚Mentorin‘, die dann auch in materieller Hinsicht für den jungen Mann sorgte, nicht nur in sprachlicher, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht ‚zugriff‘, d.h. sich selbst und ihre – durchgängig auf Optimismus geeichte – Weltsicht als dominant setzte (zu Verstehensgrenzen bei Morden zwischen Verwandten: Peiter 2023a). Dem gemeinsamen Schreiben im Zwischenraum des Kinyarwanda und des Französischen wohnte hier die Tendenz inne, zu einem regelrechten Gewaltakt zu werden, denn Nsengimana hatte im Genozid sämtliche Geschwister und seinen Vater verloren, und zwar als Konsequenz des Verrats, den seine Mutter, eine Hutu, an ihren eigenen Kindern und der eigenen Familie begangen hatte (zur Täterpsychologie: Peiter 2024a: 127-153). Auch Nsengimana war von ihr dem Mord-Apparat ausgeliefert worden. In französischer Sprache von diesem schier unvorstellbaren Trauma zu berichten, ohne dem Überlebenden seine ganz eigene Sprache, Stille und Sprachlosigkeit zuzugestehen, wirkt auf die Leser:innenschaft verstörend. Es ergibt sich der Eindruck, dass die Distanzierung, die beim Erzählen von traumatischen Erfahrungen durch den Rückgriff auf eine andere Sprache möglich werden kann, nicht im Zentrum steht. Vielmehr setzt die Kanadierin alles daran, ihre eigene Position, ihr eigenes Sprechen in den Vordergrund zu rücken.



Zwei Punkte sind mit Blick auf das „dialogisch-zwischensprachliche“ Schreiben festzuhalten: Erstens entwickelten sich die Projekte häufig im Kontext einer quasi-therapeutischen Hilfe. Das erklärt sich durch die extreme Vereinsamung der Wenigen, die dem Genozid entronnen waren. Mit einer oder mehreren anderen Personen in Austausch zu treten, hieß, nicht nur, *überhaupt* den Mut zum Erzählen aufzubringen, sondern auch, an die schiere *Möglichkeit* der Weitergabe des eigenen Zeugnisses zu glauben. Der Dialog also als Mittel gegen das komplette Verstummen und als schmerzvoller Schritt zurück zum Wort – ganz gleich, in welcher Sprache dann das „Endprodukt“ des Schreibens an die Öffentlichkeit treten würde.

Der zweite Punkt steht dieser Beobachtung in gewisser Weise entgegen. Initiativen wie der von Prudhomme sind die Überwindung sprachlicher Grenzen und der bewusste, von Dolmetscher:innen getragene Austausch zwischen überlebenden Tutsi und aus Frankreich kommenden Zuhörer:innen zu verdanken (Prudhomme 2019). Hier wurden ganz konkret Konsequenzen aus der Politik Mitterrands und ihren dramatischen Folgen gezogen. Es wurde als bitter notwendig betrachtet, Bücher gerade in der Sprache auf den Markt zu bringen, die auf so starre Weise als Ausdruck des französischen Einflusses in Afrika betrachtet worden war. Jetzt ging es jedoch nicht länger um ein Auftrumpfen gegenüber der ‚Konkurrenz‘ des Englischen, sondern vielmehr um eine zuhörende Stille, in der sich die französische Geschichte mit ihrer eigenen, schuldhaften Rolle konfrontieren sollte. Wer welche Sprache sprach, ob er nur eine oder gleich mehrere beherrschte, war nicht länger wichtig. Im Zentrum stand der Gedanke, dass mit Ein- und Mehrsprachigkeit, der Vorliebe für Kinyarwanda, Swahili, Englisch oder Französisch keine Hierarchien mehr verbunden sein dürften. Es sollte zu einer Begegnung kommen, die immer auch einer Begegnung mit der Geschichte des eigenen Landes und ihrer Verwobenheit in die Geschichte des anderen Landes verbunden war. Anders formuliert: Prudhomme wollte, als sie den Kontakt zu Überlebenden suchte, die Geschichte Frankreichs befragen – aber umgekehrt wollten die Überlebenden auch eine Vertreterin Frankreichs treffen, die als kritische – frankreichkritische – Mittlerin zwischen beiden Ländern fungierte.

Das wohl bekannteste Projekt, in dem Brücken zwischen dem Französischen und dem Kinyarwanda geschaffen wurden, geht auf den französischen Journalisten Jean Hatzfeld zurück. Sein sich jetzt schon über fast drei Jahrzehnte erstreckendes Projekt beruhte auf Interviews, erst mit Überlebenden, dann mit Tätern, die im Gefängnis von Rilima einsaßen, schließlich auch mit den Frauen und Kindern dieser



Männer, d.h. der ‚zweiten Generation‘, die die Langzeitfolgen des Genozids in ihrem eigenen Leben erfuhren. Ein anrührendes Porträt zu einem einzelnen Intellektuellen, nämlich Engelbert, einem Tutsi, kommen hinzu, und kürzlich außerdem eine Beschäftigung mit Menschen, denen, in Anlehnung an Yad Vashem, das Prädikat „Gerechte unter den Völkern“ beigelegt werden könnte (Hatzfeld 2021, der hier erstmals ein ganzes Buch den „Gerechten“ widmet).

Hatzfeld kehrte immer wieder an denselben Ort zurück, er hielt den Kontakt zu den immer selben Familien. Auf diese Weise vermochte er Einblick in den Mikrokosmos eines Ortes zu gewähren und gleichzeitig die Überwindung sprachlicher Schranken für eine in französischer Sprache gehaltenen ‚Kollektivbiographie‘ zu nutzen (Hatzfeld 2000, 2003, 2004, 2007, 2014, 2015, 2021). Mit Englebert konnte er sich auf Französisch unterhalten, denn dieser Überlebende hatte vor dem Genozid eine steile Karriere gemacht und beherrschte das Französische aufgrund seiner Ausbildung durch katholische Geistliche perfekt (Hatzfeld 2016). Insgesamt ist auch hier entscheidend, dass Hatzfeld sich als Franzose zwischen den Sprachen einrichtete und damit die ruandischen Zeugnisse ‚mit nach Hause‘ – also nach Frankreich – brachte: in das Land also, das die Ausbildung des ruandischen Militärs während des Regimes Habyarimana mit betrieben hatte, ohne den sich vorbereitenden Genozid sehen zu wollen.

Eine letzte Publikation, die hier als Beispiel genannt werden soll, erschien 2024. Sie stammt von dem franko-ruandischen Autor Gaël Faye, der 2016 mit seinem Erstlingswerk „Petit pays“ („Kleines Land“) großen Erfolg hatte (Faye 2016). Seine Mutter, eine Ruanderin, war nach Frankreich emigriert, hatte ihre Sprache aber nicht an den Sohn weitergegeben. In dem gerade erschienenen, zweiten Roman von Faye, der den Titel „Jacaranda“ trägt, entwirft der Autor die Figur eines Jungen, Milan, der als Kind eines franko-ruandischen Paares und „métisse“ in Versailles lebt, ohne das Geringste von der Geschichte seiner ruandischen Mutter zu wissen (Faye 2024). Als unmittelbar nach dem Genozid ein gleichaltriger Verwandter – ein schwer verletzter Junge – kurzzeitig Aufnahme in der Familie findet, beginnt jedoch das Interesse der Hauptfigur für Ruanda Form anzunehmen. Ein sprachlicher Austausch zwischen den beiden Jungen ist nicht möglich, die sprachliche und biographische Trennung total. Obwohl der Verwandte, der dem Genozid nur knapp entronnen ist, bald wieder in seine Heimat zurückkehrt, ist klar, dass Milan seine Verbindungen zu Ruanda entdecken muss. Als junger Erwachsener vollzieht er dann in der Tat durch den dauerhaften Aufbruch Richtung Ruanda nicht nur einen Orts-, sondern auch einen Sprachwechsel.



Der Roman schildert, wie die Kommunikation zunächst nur mit den ruandischen Verwandten erfolgen kann, die, bedingt durch den Kolonialismus oder (wenn sie jünger sind) durch ihre Schulbildung das Französische gelernt haben. *Peu à peu* aber beginnt der Protagonist, seinerseits zweisprachig zu werden und so schrittweise die Geschichte seiner Familie, den Genozid und all das Verborgene zu entdecken, von dem in Ruanda niemand zu sprechen wagt.

Der Roman endet mit dem Tod der Mutter in einem französischen Krankenhaus. Der Protagonist kehrt, ihre Urne im Arm, nach Ruanda zurück, um dort ihre Asche auszustreuen, d.h. eine Art „Rückkehr“ für sie zu ermöglichen. Vom Grenzübertritt am Flughafen in Kigali heißt es:

Der Soldat, der den Metalldetektor überwacht, bemerkt auf seinem Kontrollbildschirm etwas Ungewöhnliches und bittet mich, meine Tasche zu öffnen. Er holt die Grab-Urne heraus und fragt mich nach ihrem Inhalt. Ich antworte auf Kinyarwanda: „Ni mama utashye mu gihugu. – Das ist meine Mutter, die nach Hause kommt“. (Faye 2024: 272.) [Übersetzung A.P.]

Dass der Sohn jetzt diesen Satz zu formulieren vermag, heißt, dass er jetzt nicht nur zwischen zwei Ländern, sondern auch zwischen der Geschichte und Sprache zweier Länder lebt. Die Mutter, von der erzählt wird, sie sei in Frankreich als Ruanderin gar nicht aufgefallen, weil sie das Französische ohne jeden Akzent sprach, hatte dieses „Dazwischen“ der Sprachen nicht fördern wollen. Jetzt aber, wo sie gestorben ist und von ihrem Sohn „zurückgebracht“ wird, zeigt sich, dass es für die fiktive Gestalt wie auch für den Autor stets um die Frage geht, wie man als Kind eines franko-ruandischen Paares Zugang zu all dem Ungesagten, Verschwiegenen finden könne, das die ruandische Gewalt-Geschichte umgibt (zur Langzeitperspektive bei diesem Verschweigen: Prunier 1995). Faye wird in gleich mehrfacher Hinsicht zum Mittler. Er durchsetzt seinen französischen Text mit Worten aus dem Kinyarwanda, die durch die jeweiligen Kontexte für die französische Leser:innenschaft verständlich werden. Zugleich schreibt er aus der Perspektive einer Person, die selbst erst noch die ruandische Geschichte entdecken muss. Mit den sprachlichen Fortschritten des Protagonisten hin zu einer echten Zweisprachigkeit verbindet sich also aus der Perspektive der Lesenden auch die Chance, sich seine Fortschritte bei der Auseinandersetzung mit dem Genozid zu eigen zu machen.

Bezogen auf die beiden ersten Abschnitte meines Beitrags ergeben sich aus dieser erzählerischen Grundkonstellation zwei Feststellungen: Sowohl die autobiographischen Texte von Überlebenden als auch Schreibprojekte wie die von Prudhomme und Hatzfeld zielen auf eine Überwindung der rassistischen Kategorien und ethnischen Spaltungen, die in der Kolonialzeit nach Ruanda getragen



worden waren . Autor:innen wie Faye und Mujawayo, die dann auf die eine oder andere Weise mit mehreren Sprachen zu tun haben, werden indes zu Kultur- und Geschichtsvermittler:innen, weil sie ihre Texte ganz bewusst auch für eine französischsprachige Leser:innenschaft schreiben. Darin spricht sich eine implizite Kritik an François Mitterrands fataler Verteidigung der französischen Sprache und zugleich das Bedürfnis aus, den Genozid im Bewusstsein der Weltöffentlichkeit präsent zu halten (für Verbindungen zwischen Kolonialismus und der Shoah: Peiter 2019; zur Rolle der sprachlichen Verunglimpfung, wie sie aus der ‚Fremdmachung‘ der Tutsi folgte: Peiter 2023b, 149-175).

Bibliographie

Primärliteratur

Cahiers de mémoire, Kigali, 2019. Hg. von Florence Prudhomme (2019), Paris: Classiques Garnier.

Faye, Gaël (2016): Petit pays. Paris: Le livre de poche.

Faye, Gaël (2024): Jacaranda. Paris: Grasset.

Hatzfeld, Jean (2000): Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais. Paris: Éditions du Seuil.

Hatzfeld, Jean (2003): Une saison de machettes. Récits. Paris: Éditions du Seuil.

Hatzfeld, Jean (2004): Nur das nackte Leben. Berichte aus den Sümpfen Ruandas. Übersetzt von Karl-Udo Bigott. Gießen: Psychosozial.

Hatzfeld, Jean (2004): Zeit der Macheten. Gespräche mit den Tätern des Völkermordes in Ruanda. Übersetzt von Karl-Ugo Bigott. Gießen: Psychosozial.

Hatzfeld, Jean (2007): La stratégie des antilopes. Paris: Éditions du Seuil.

Hatzfeld, Jean (2014): Englebert des collines. Paris: Gallimard.

Hatzfeld, Jean (2015): Un papa de sang. Paris: Gallimard.

Hatzfeld, Jean (2016): Plötzlich umgab uns Stille. Das Leben des Englebert Munyambonwa. Übersetzt von Ahlrich Mayer. Berlin: Wagenbach.

Hatzfeld, Jean (2021): Là où tout se tait. Paris: Gallimard.

Mujawayo, Esther / Souâd Belhaddad (2007): Ein Leben mehr. Wie ich der Hölle Ruandas entkam. Übersetzt von Jutta Himmelreich. Köln: Ullstein.

Mujawayo, Esther / Souâd Belhaddad (2011): SurVivantes. Paris: Metis.



Nsengimana, Albert [in Zusammenarbeit mit Hélène Cyr] (2019): Ma mère m'a tu . Paris: Hugo Document.

Sekundärliteratur

Caracteres ethnologiques de la région des Grands Lacs, Collection, mixed material, 1 Seite, ohne Jahr; <https://ufdc.ufl.edu//AA00001889/00001>. University of Florida Digital Collections.

Chrétien, Jean-Pierre (1999): Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi. In: Jean-Loup Amselle und Elikia M'Bokolo (Hg.): Au c oeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique. Paris: La découverte, 129-166.

Chrétien, Jean-Pierre / Marcel Kabanda (2016): Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique. Paris:  ditions Belin.

de Landtsheer, Robert (1958, August): Chasses au Congo. Avec les pygm es. In: Revue congolais illustré, 33-37. d'Ormesson, Jean (1994): Reportage. In: Le Figaro vom 19.-21. Juli 1994 [zitiert nach: Chrétien/Kabanda 2016, 333-334].

Dumas, Hélène (2014a): Génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda. Paris:  ditions Seuil.

Dumas, Hélène (2014b): Enfants victimes, enfants tueurs. Expériences enfantines (Rwanda, 1994), in: Vingtième siècle 122, Nr. 2, 75-86.

Gourevitch, Philip (1998): Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles. Chroniques rwandaises. Paris: Folio documentaire.

Hiernaux, J. (1954): Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi. Publikationen des Institut royal des sciences naturelles de Belgique 52.

Hubinont, P.O. / J. Hiernaux / T. Massar-Guiot: Blood groups of the ABO, MN and CDE-cde systems in the native populations of Ruanda-Urundi territories, 17. Juni 1953 (1), 13-21, DOI: 10.1111/j.1469-1809.1952.tb02494.x.

Human Rights Watch (1995): Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda. Paris: Karthala.

La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990–1994). Rapport remis au Président de la République, 26. März 2021; URL: <https://www.vie-publique.fr/rapport/279186-rapport-duclert-la-france-le-rwanda-et-le-genocide-des-tutsi-1990–1994>; abgerufen am 17. Juli 2024.

Mamdani, Mahmood (2001): When Victims Become Killers. Colonialism, Nationalism, and the Genocide in Rwanda. Princeton: Princeton University Press.

Melvern, Linda: A people betrayed. The role of the west in Rwanda's genocide. New York: Zed books 2024.



- Miles, William F. S. (2000): Hamites and Hebrews: Problems in “Judaizing” the Rwandan genocide. In: *Journal of Genocide Research* 2 (1), 107-115; URL: 10.1080/146235200112436; abgerufen am 15.11.2023.
- Mugesera, Antoine (2014): *Les conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990. Persécutions et massacres antérieurs au génocide de 1990 à 1994*. Paris: Édition Dialogue.
- Peiter, Anne D. (2024a): „C’était devenu un aller-de-soi.“ Redundante Rechtfertigungsstrategien in autobiographischen Zeugnissen von Tätern im Rückblick auf den Genozid an den Tutsi 1994. In: Alexander Fischer/ Mathis Lessau (Hg.): *Rechtfertigungsspiele. Über das Rechtfertigen und Überzeugen in heterodoxen Wissensdiskursen*, Paderborn: Brill / Fink; 127-153; DOI:10.30965/9783846768174_009; abgerufen am 28.09.2024.
- Peiter, Anne D. (2024b): *Der Genozid an den Tutsi Ruandas. Von den kolonialen Ursprüngen bis in die Gegenwart*. Marburg: Büchnerverlag.
- Peiter, Anne D. / Sonja Malzner (Hg.) (2018): *Der Träger. Zu einer ‚tragenden‘ Figur der Kolonialgeschichte*. Bielefeld: Transcript.
- Peiter, Anne D. (2024c): Die Watussi auf dem Wasser. Überlegungen zu kultur-, fotografie- und literaturgeschichtlichen Quellen eines Schiffsnamens und seiner ethnifizierenden Ausdeutung. In: *Nordelbingen. Beiträge zur Geschichte der Kunst und Kultur, Literatur und Musik in Schleswig-Holstein*, 215-237
- Peiter, Anne D. (2023a): „Genozide und die Frage nach dem ‚Warum?‘ Komparatistische Überlegungen zum Konzept der ‚extremen Grundlosigkeit‘ in autobiographischen Zeugnissen von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids“. In: *dive-in* 3 (1), ohne Seitenangaben.
- Peiter, Anne D. (2023b): Invektiven im Genozid. Zu Zeugnissen von überlebenden Tutsi. In: Heidrun D. Kämper/Simon Meier-Vieracker/Ingo H. Warnke (Hg.): *Invective discourse*. Berlin: de Gruyter, 149-175.
- Peiter, Anne D. (2024d): Migration – Krieg – Genozid. Zur Migrationserfahrung in autobiografischen Texten von Überlebenden des Genozids an den Tutsi Ruandas. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 64, 317-338.
- Peiter, Anne D. (2019): *Träume der Gewalt. Studien der Unverhältnismäßigkeit zu Texten, Filmen und Fotografien. Nationalsozialismus – Kolonialismus – Kalter Krieg*. Bielefeld: Transcript.
- Pagès, Albert (1933): *Au Ruanda sur les bords du Lac Kivu (Congo Belge). Un royaume hamite au centre de l’Afrique*. Brüssel: Librairie Falk fils.
- Prunier, Gérard (1995): *The Rwanda Crisis. History of a Genocide 1959–1994*. London: Hurst & Co.
- Rohrbacher, Peter (2002): *Die Geschichte des Hamiten-Mythos*. Wien: Beiträge zur Afrikanistik.
- Thibaut, Jacques (1953): *Sous l’ombre des volcans africains*, Brüssel: Ad. Goemaere, 98-99.



Historische Dokumente

Derscheid, Jean-Marie (o.J.): Caracteres ethnologiques de la région des Grands Lacs, Collection, mixed material, 1 Seite; <https://ufdc.ufl.edu//AA00001889/00001>. University of Florida Digital Collections.

SHD [Service historique de la Défense, Historischer Sicherheitsdienst], Versement tardif Nr. 1, Handschriftlicher Dankesbrief ohne Briefmarke, geschrieben vom „Colonell P. Vallin“ (SGDN) [mit Anhang], Bericht über die Mission in Ruanda, Burundi und Zaire vom 20.- 29. März 1990, ohne Ort, ohne Datierung, S. 6, zitiert nach: Duclert 2021: 940.