UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ENTRE L'ADVENU ET LE DEVENIR, LA VIE SUITE AU GÉNOCIDE : VERS UNE COMPRÉHENSION DYNAMIQUE DE L'EXPÉRIENCE D'HOMMES RWANDAIS

THÈSE PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR

ÉLISE BOURGEOIS-GUÉRIN

AOÛT 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier les neuf hommes qui ont accepté de me livrer leurs histoires. Vos paroles ont remué en moi beaucoup plus que des idées, elles m'ont profondément touchée.

Merci à mes directeurs de thèse, M. Robert Letendre, psychanalyste, professeur honoraire et associé au département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal ainsi que Mme Cécile Rousseau, psychiatre et professeure au département de psychiatrie de l'Université McGill, de m'avoir guidée avec tant de patience, de finesse et d'intelligence.

Je suis également reconnaissante à mes informateurs-clés et à toutes ces personnes ressources rencontrées au Québec et au Rwanda qui m'ont soutenue dans la réalisation de cette recherche. Je songe notamment à Pauline Ngirumpatse et Déogratias Bagilishya qui ont été de précieux interlocuteurs. Les autres, que je ne peux nommer par souci de confidentialité, se reconnaitront.

Un gros merci à mes proches, mes parents et ma sœur, amis et collègues pour leur support au long cours, leurs remarques fécondes et leurs lectures avisées.

Je dédie une pensée particulière à Rami, pour sa présence unique, irremplaçable.

Merci enfin à mes deux enfants, Ève et Sacha, de me ramener à l'essentiel.

TABLE DES MATIÈRES

SIGLES ET ABRÉVIATIONS viii

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1
CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE 3

Introduction 3

1. Le Rwanda dans le regard de l'Occident 4

1.1 L'avant génocide : récits coloniaux et division ethnique 5

1.1.1 L'époque précoloniale : l'« Afrique-fantasme » et la légende du Tutsi hamite 5

1.1.2 L'époque coloniale : du mythe à l'idéologie 7

1.1.3 Les années précédant 1994 8

1.2 Avril 1994 : le génocide 9

1.2.1 Traitements militaire, humanitaire et médiatique du génocide 10

1.2.1.1 Non-intervention militaire 10

1.2.1.2 Traitement humanitaire 11

1.2.1.3 Couverture médiatique 13

2. Responsabilité des pays étrangers dans la genèse du génocide : le facteur ethnique 14

2.1 Génocide et déterminations étrangères : « Le sanglot de l'homme blanc » 15

3. Autres facteurs éclairant la genèse du génocide 16

4. Situation actuelle au Rwanda 17

4.1 Justice dans l'après génocide 19

4.1.1 La formule *gacaca* 19

4.1.2 Les camps de réforme *ingando* 22

4.2 La mémoire du génocide 22

4.3 Instrumentalisation politique du génocide 23

Conclusion 24

CHAPITRE 2
CONTEXTE THÉORIQUE 25

Introduction 25

1. Jalons théoriques : au sujet de la recension des écrits 25

2. Génocide et prises de parole 26

2.1 Mise en mots du génocide : la déchéance du verbe 26

2.2 Mise en récit et transmission : de quelques déroutes 27

2.2.1 L'indicible, l'innommable 29

2.3 Entre se taire et se tarir : témoigner malgré tout 30

2.3.1 La mémoire du témoignage : mémoire publique, mémoire privée 31

2.4 Témoignages rwandais 33

2.4.1 Témoignages et silences 35

2.4.2 Paroles hommes/femmes 35

2.4.2.1 Femmes, transmission et paix 36

3 La clinique du traumatisme 38

3.1 Traumatisme et approche psychodynamique : quelques repères 38

3.1.1 De la spécificité du traumatisme collectif 39

3.2 Perspectives cliniques 41

3.2.1 Génocide et transgression : d'une souffrance sociale 41

3.2.2 Génocide et déstructuration 42

3.2.3 Génocide et désaveu de la mort 43

3.2.4 Génocide et transmission intergénérationnelle 45

3.2.5 Génocide et souffrance psychique: portraits cliniques 46

3.2.5.1 Compulsion de répétition 47

3.2.5.2 Paralysie psychique 48

3.2.5.3 Symptômes psychotiques 49

3.2.5.4 Symptômes somatiques 49

3.3 Approche biomédicale du traumatisme et le modèle du trouble de stress post-traumatique 50

3.3.1 Vers une médicalisation de la souffrance 50

3.3.1.1 Victimisation et passification 52
3.3.1.2 Techniques d'intervention centrées sur le dévoilement du traumatisme 53
3.4 Approcher la souffrance : la place du silence 54
4 L'apport de cette thèse 57
4.1 Pertinence de la problématique 57
4.2 Limites des études antérieures 58
5 Objectifs de recherche 59
Conclusion 60
CHAPITRE 3
CADRE MÉTHODOLOGIQUE 62
Introduction 62
1. Orientations méthodologiques 63
1.1 Quelques principes de base traversant les méthodes qualitatives 63
1.2 Repères théorico-cliniques de l'approche psychodynamique 64
1.2.1 Distinctions entre le cadre clinique et celui de la recherche 67
2. Techniques de recherche 68
2.1 Documentation et préparation à la recherche 68
2.1.1 Notes de voyage 70
3. L'échantillon 72
3.1 Caractéristiques 72
3.2 Critères de sélection 73
4. Instruments méthodologiques 73
4.1 Questionnaire sociodémographique 73
4.2 Entrevues 74
4.2.1 L'entretien semi-structuré 74
4.2.2 Déroulement des entrevues 75
5. Analyse des entrevues 77
5.1 Préanalyse 77
5.2 Analyse de discours 78
5.2.1 Analyse thématique 78

5.2.2 Tableau synthèse 79
5.2.3 Analyse dynamique 80
6. Cadre éthique 82
6.1 Questions éthiques et sujet de la recherche 82
6.2 Reconnaissance de la participation à la recherche 84
6.3 Respect de la confidentialité 85
6.4 Éthique et recherche 86
7. Limites et précisions 88
Conclusion 90
CHAPITRE 4
ANALYSE 91
Introduction 91
VOLET 1 - Parole privée-politique 93
Introduction 93
Section A : L'avant génocide 93
1. L'oppression des Tutsi 94
1.1 Rapports à l'oppression 98
1.1.1 Impuissance 98
1.1.2 Résistances personnelles et collectives 100
2. L'enfance, la famille 103
Conclusion - Section A 108
Section B : Le génocide 108
3. Prises de parole sur le génocide 108
3.1 Motifs de la parole 109
3.2 Paroles hommes/femmes 111
3.3 Écritures 113
3.4 Silences 115
Conclusion - Section B 120
Section C : L'après génocide 120
4. Justice dans l'après génocide 121

5. Intégration au pays d'accueil 122
Conclusion - Section C 128
Conclusion – Volet 1 129
VOLET 2 – Proximité-distance 130
Introduction 130
Section A : L'expérience du génocide 130
1. Degrés d'exposition au génocide 130
1.1 Le génocide sur place 131
1.2 Le génocide à distance 132
2. Mises en récit de l'expérience du génocide 133
2.1 De différentes proximités 133
2.2 De différentes distances 137
Conclusion - Section A 140
Section B : La souffrance liée au génocide 141
3. Rapports à la souffrance propre 141
3.1 Souffrance propre et temps 145
4. Rapports à la souffrance des autres 147
4.1 La souffrance des hommes/des femmes 148
Conclusion - Section B 151
Section C : Le Rwanda dans l'après génocide 152
5. Regards sur le Rwanda 152
5.1 Retours au Rwanda 156
5.1.1 Rentrer au Rwanda 156
5.1.2 Visiter le Rwanda 159
5.1.3 Autres contacts avec le Rwanda 162
Conclusion - Section C 164
Conclusion – Volet 2 164
VOLET 3 - Rupture-filiation 165
Introduction 165

Section A : Les significations du génocide 165
1. Sens et génocide 166
1.1 L'absence de sens 166
1.2 Les constructions de sens 167
2. Sens et survivance 168
2.1 L'absurdité, le hasard 168
2.2 La mission, le devoir 169
2.3 La culpabilité 171
Conclusion - Section A 172
Section B : Les transformations liées au génocide 172
3. Pertes liées au génocide 173
3.1 Absence et recherche de traces 175
4. Ouvertures liées au génocide 179
Conclusion - Section B 181
Section C : La vie après le génocide 181
5. Liens familiaux 182
6. La transmission de la mémoire du génocide 184
6.1 Dans la famille 184
6.2 Dans la recherche 191
7. Sources de force et de réconfort 193
8. Liens à la communauté rwandaise 196
Conclusion - Section C 201
Conclusion – Volet 3 202
CHAPITRE 5
CONCEPTUALISATIONS LIÉES À L'ANALYSE DES ENTREVUES 204
Introduction 204
1. La distance, la rupture et le devoir 205
1.1 Distance et proximité 205
1.1.1 Dans les rapports à la parole 205
1.1.2 Dans les rapports à la souffrance 207

1.1.3 Dans les rapports au pays d'origine et au passé 208
1.1.4 Distance et proximité : d'un rapport dynamique 210
1.2 Rupture et filiation 211
1.2.1 Dans les rapports à la souffrance 211
1.2.2 Dans la transformation personnelle induite par l'expérience du génocide 213
1.2.3 Dans la transmission de la mémoire du génocide 213
1.2.4 Rupture et filiation : d'une double nécessité 214
1.3 Devoir et désir 215
1.3.1 Dans les rapports à la vie suite au génocide 215
1.3.2 Devoir et désir : d'une complémentarité essentielle 217
2. Le génocide comme expérience déstructurante et structurante 218
2.1 Le génocide comme expérience déstructurante : la paralysie par le trop ou par le manque 218
2.2 Le génocide comme expérience structurante : la relance du mouvement 219
2.2.1 Dynamique distanciation-appropriation 219
2.2.2 Entre le passé et le futur : la survie en question 219
2.2.2.1 L'impératif de la survie : la survie comme don 220
3. Ancrages sociaux 221
Conclusion 222
CHAPITRE 6
DISCUSSION 224
Introduction 224
1. La survie en question 224
1.1 Survie et culpabilité 225
1.2 Survie et honte 227
1.2.1 Honte et honneur 227
1.3 La survie comme don 229
1.3.1 Le don et la dette 229
1.3.2 Don et identité 232
1.3.3 Don, dette et immigration 233

1.3.4 Instrumentalisation politique de la dette 234
2. Vers une saisie dynamique de l'expérience du génocide 235
2.1 Le trouble de stress post-traumatique 235
2.2 Souffrance et temporalité 237
2.3 Mobilité des aménagements de vie 237
2.4 La parole, l'adresse, l'écoute 238
3. Implications cliniques 240
3.1 Travail clinique et temps 240
3.2 Travail clinique sur ou autour du traumatisme 242
3.3 Travail clinique et silence 244
3.4 Autour du travail clinique 246
4. Implications pour la recherche 247
CONCLUSION 249
1. Ce qu'il reste à dire 249
1.1 Retour sur les objectifs de recherche 249
1.1.1 Retour sur le premier objectif de recherche 249
1.1.2 Retour sur le deuxième objectif de recherche 250
1.1.3 Retour sur le troisième objectif de recherche 251
1.2 Pour la suite, quelques pistes de réflexion 252
1.3 En guise de conclusion, deux histoires 253
ANNEXE 1
PROFILS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES SUJETS 257
ANNEXE 2
CRITÈRES DIAGNOSTIQUES DE L'ÉTAT DE STRESS POST-TRAUMATIQUE 259
ANNEXE 3
CANEVAS D'ENTREVUE 262
BIBLIOGRAPHIE 265

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AERG	Association des Étudiants Rescapés du Génocide
APR	Armée patriotique rwandaise
ARCT	Association Rwandaise des Conseillers en Traumatisme
AVEGA	Association des Veuves du Génocide Agahozo
CSSS	Centre de santé et de services sociaux
CICR	Comité international de la Croix-Rouge
DSM-IV	Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders
FAR	Forces armées rwandaises
FPR	Front patriotique rwandais
HCR	Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
HRW	Human Rights Watch
MINUAR	Mission des Nations Unies d'assistance au Rwanda
MSF	Médecins Sans Frontières
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
PACFA	Protection and Care of Families against HIV/AIDS
TSPT	Trouble de stress post-traumatique
RTLM	Radio Télévision Libre des Mille Collines

RÉSUMÉ

Cette recherche qualitative porte sur l'expérience de vie d'hommes rwandais ayant été exposés, directement ou indirectement, à la violence du génocide des Tutsi au Rwanda. Elle offre ceci d'original qu'elle met en lumière la pluralité des effets du génocide dans la vie des sujets à partir d'une compréhension qui ne relève pas uniquement du vocabulaire de la pathologie. De nombreuses recherches recensent les conséquences débilitantes associées au vécu de la violence organisée. Cependant, rares sont les écrits qui s'attardent aux significations individuelles et collectives qui entourent le traumatisme tout comme peu d'études se penchent sur les efforts déployés par les sujets pour composer avec une telle expérience. Dans le cas précis du génocide des Tutsi au Rwanda, les initiatives documentées témoignent fréquemment de la mobilisation des femmes. Les moyens sur lesquels les hommes, eux, s'appuient pour continuer à vivre suite au génocide demeurent beaucoup moins connus.

Notre thèse se fonde sur le discours d'hommes rwandais et s'articule autour de trois grands objectifs: sonder les processus individuels ou collectifs via lesquels ces sujets arrivent (ou non) à construire du sens autour de leur expérience du génocide; mettre en évidence les moyens qu'ils utilisent pour faire face à cette expérience et finalement, explorer la place et le rôle de la parole et du silence dans leur discours portant sur l'expérience du génocide.

Neuf hommes adultes rwandais habitant au Québec ont été invités à participer, à deux reprises chacun, à des entretiens semi-directifs. Totalisant plus de 30 heures d'entrevues, le verbatim de ces dix-huit entretiens a été soumis à une analyse de discours en trois temps (thématique, par tableau synthèse et dynamique). La méthodologie qualitative de cette recherche s'est inspirée de l'approche psychodynamique. Nous nous sommes ainsi attardée aux contenus manifestes et latents du discours des sujets mais également à leur contexte d'énonciation : celui d'une rencontre intersubjective entre sujet et chercheur.

Notre analyse met en relief la difficulté qu'éprouvent les participants à s'expliquer le génocide. Cette difficulté ne semble cependant pas bloquer l'effort de pensée des sujets qui, s'ils ne trouvent pas de réponses satisfaisantes au pourquoi du génocide, n'en continuent pas moins de chercher. Pour plusieurs sujets ayant été sur place lors du génocide, leur survie même est le fruit du hasard. Lorsque saisie dans l'horizon du don et de la dette, cette vie reçue pourrait représenter une forme de don à la fois précieux et accablant impliquant une certaine réciprocité. Une part des aménagements de vie des participants suite au génocide peuvent ainsi être lus dans une optique de retour du don.

Les sujets ont recours à une diversité de moyens pour composer avec l'expérience du génocide tels que l'aide apportée à d'autres victimes, le raccrochage à certains éléments de la vie active, la mobilisation autour d'un devoir de transmission et la recherche de support auprès de membres de la communauté. Il appert que la valence structurante de ces moyens ne soit pas absolue mais plutôt tributaire du mouvement par lequel les sujets arrivent à se distancier de l'horreur tout en parvenant à en assimiler certains contenus.

Finalement, la parole de l'intime se fait effacée dans le discours des sujets au profit d'une parole politique qui se rallie à une identité collective et cherche à promouvoir la mémoire du génocide

dans l'espace public. L'emprunt d'une telle parole pourrait notamment viser à rétablir un lien social mis à mal par le génocide.

En conclusion, la complexité et la mouvance des rapports que les sujets entretiennent face à leur expérience du génocide interrogent le statisme des modèles normatifs qui ramènent la conception du traumatisme à la présence de symptômes préétablis. Notre analyse souligne la pertinence d'un travail clinique qui ne se fixe pas uniquement sur la recherche de sens mais qui admet aussi la part d'absurdité sur laquelle s'ouvre l'expérience du génocide. Cette thèse met aussi en lumière le décalage qui s'opère entre le dévoilement de l'intime prescrit par certaines approches cliniques centrées sur le traumatisme et la parole politique que les sujets privilégient. Finalement, la prégnance des initiatives que les sujets mettent en œuvre dans l'espace public réaffirme l'importance de reconnaitre le pouvoir thérapeutique non seulement dans l'espace privé de la clinique mais également dans l'espace social.

Mots-clés

Génocide; Rwanda; Hommes; Parole; Aménagements de vie; Construction de sens; Survie; Traumatisme; Psychologie

INTRODUCTION GÉNÉRALE

> Si, comme l'avaient dit Hannah Arendt et David Rousset, la maxime du nihilisme totalitaire est que « tout est possible », et si la fabrication du cadavre en série est toujours et encore possible, quel autre possible reste-t-il à l'être humain pour se croire ou se vouloir tel? (Coquio, 2000, p.26).

La psychologie est une discipline mouvante dont les contours sont sans cesse redessinés par de nouveaux impératifs cliniques. En ce sens, le travail thérapeutique auprès de survivants de génocide pose un défi particulier tout en interrogeant de façon radicale certaines pratiques. La multitude de questions cliniques que l'expérience du génocide soulève se heurte trop souvent aux limites des modèles courants en psychologie, notamment dans leur insuffisance à penser la complexité de la violence organisée[1] et son inscription dans le champ social. En effet, les conséquences intrapsychiques de cette forme de violence collective sont inextricablement liées au contexte social, économique, politique et culturel dans lesquels elles se déploient, trouvent parfois sens et soin.

Les modèles dominants en psychologie clinique reconnaissent peu le rôle des processus socioculturels dans la définition et la réponse au traumatisme. Ils s'inscrivent principalement dans une approche biomédicale où le traumatisme se définit à travers ses conséquences pathologiques individuelles. Ainsi, de nombreuses recherches sur le trouble de stress post-traumatique (TSPT), tel que défini par le *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (DSM-IV), recensent les effets débilitants associés au vécu de la violence organisée. Toutefois, rares sont les études qui s'attardent aux significations individuelles et collectives qui entourent le traumatisme. Les écrits sont également peu nombreux à explorer les efforts déployés par les victimes, les familles et les communautés pour composer avec la transformation induite par le traumatisme. Dans le cas plus précis du génocide des Tutsi au Rwanda, les témoignages de victimes tout comme les initiatives locales autour desquelles elles se mobilisent semblent davantage portés par la voix des femmes. Les moyens sur lesquels les hommes, eux, s'appuient pour faire face à l'expérience du génocide demeurent beaucoup moins connus.

---

[1] Tirant son origine de contextes sociaux-politiques répressifs, la violence organisée est un type de violence « exercée par un groupe d'humains contre un autre groupe en raison de ses caractéristiques politiques, raciales, religieuses, ethniques, sociales, sexuelles ou autres » (Rousseau, 2000a, p. 187). Le génocide en est une des manifestations radicales.

Cette thèse porte sur l'expérience de vie de neuf hommes rwandais[2] ayant été exposés, directement ou indirectement, au génocide des Tutsi au Rwanda. Elle vise à mettre en lumière la pluralité des effets du génocide dans la vie des sujets à partir d'une compréhension qui déborde la stricte référence à leur valence débilitante. Elle s'attarde donc à la diversité des significations que peut revêtir une telle expérience dans la vie des sujets de même qu'aux moyens sur lesquels ceux-ci s'appuient pour y faire face. Finalement, notre recherche interroge également la place et le rôle de la parole et du silence dans le discours des hommes sur le génocide.

Notre étude se divise en six chapitres. Le premier aborde le contexte historico-politique entourant le génocide. Il s'agit d'une mise en perspective permettant de situer la question du génocide dans ses ancrages sociaux passés et actuels afin de les articuler, par la suite, avec la singularité des histoires recueillies auprès des sujets. Cette mise en perspective relève d'une des dimensions fondamentales de notre démarche, soit la reconnaissance de l'intrication de l'individuel et du collectif. Le second chapitre dresse un portrait du contexte théorique à partir duquel notre réflexion et nos objectifs de recherche prennent forme. Le chapitre portant sur la méthodologie retrace, quant à lui, les grandes bases épistémologiques sous-tendant l'élaboration de cette thèse. La méthodologie qualitative de notre recherche, inspirée en partie par l'approche psychodynamique, y est décrite.

Le quatrième chapitre procède d'une première mise en forme du discours des sujets par l'analyse. Il propose une lecture dynamique des principaux thèmes dégagés du corpus d'entrevues en les regroupant autour de trois grands axes constituant chacun un sous-chapitre et se posant comme suit: parole privée-politique, distance-proximité, rupture-filiation. Le cinquième chapitre présente les conceptualisations tirées de ce premier niveau d'analyse tandis que le dernier chapitre les met en dialogue avec les théories existantes.

---

[2] D'entrée de jeu, précisons que nous avons choisi de nommer de cette façon les participants puisque c'était ainsi qu'ils se présentaient eux-mêmes. Le terme « rwandais » est ici utilisé dans sa référence à une identité nationale et linguistique commune. Cependant, nous sommes consciente de ce que ce terme occulte également c'est-à-dire une appartenance ethnique- tutsie dans le cas de tous nos sujets- lourde de signification. Ainsi, nous admettons que l'expression « hommes rwandais » ne représente pas ici l'ensemble de ceux qui se revendiquent de cette identité. Le poids que le génocide fait désormais peser sur ces mots et les silences qui les entourent seront d'ailleurs abordés plus loin.

CHAPITRE 1

CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE

Introduction

En avril 1994 le Rwanda est mis à feu et à sang au cours de ce qui a été reconnu comme étant un génocide tel que défini par la convention de l'Organisation des Nations-Unies (ONU) de 1948[3]. Dans cette thèse, nous employons délibérément l'expression « génocide des Tutsi » plutôt que « génocide rwandais » afin de souligner que ce projet exterminateur visait une ethnie en particulier bien qu'il ait aussi fait de nombreuses victimes hutues. Cette façon de nommer le génocide soulève de délicates questions politiques et éthiques que nous aborderons sous peu.

Dans ce chapitre, nous tenterons de dégager quelques pistes de réflexion entourant les discours sur la genèse du génocide des Tutsi au Rwanda. Nous explorerons d'abord un des prismes à travers lequel cette genèse du génocide s'est construite, soit celui d'une pensée occidentale sur un peuple africain. Ainsi, dans un premier temps, nous retracerons le contexte sociohistorique dans lequel s'est déployé le génocide et ce, à partir du rôle qu'ont pu jouer les pays occidentaux dans la montée des tensions au sein du peuple rwandais. Nous aborderons ensuite les traitements médiatique, humanitaire et militaire que ces pays ont réservés au génocide. Finalement, nous examinerons d'autres facteurs susceptibles d'éclairer sa survenue tout comme nous soulèverons l'instrumentalisation politique dont le génocide semble aujourd'hui faire l'objet.

---

[3] Selon l'article 2 de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (Organisation des Nations Unies, 2011), le génocide se définit par « l'un des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

a) Meurtre de membres du groupe
b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe
c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle
d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe
e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ».

1. Le Rwanda dans le regard de l'Occident

Nous exposerons quelques jalons de l'histoire précoloniale et coloniale du Rwanda. Ce faisant, nous retracerons le fil de la pensée des explorateurs et des colons qui, les premiers, ont écrit cette histoire. Ainsi, comme le rappelle Prunier (1997), la description de la société rwandaise de l'époque doit être comprise comme étant d'abord ce que les Européens y ont vu ou ont voulu y voir. En relevant la façon dont le discours génocidaire a puisé, dans une certaine mesure, à même les mots de l'imaginaire colonial pour énoncer son projet exterminateur, nous ne souhaitons pas proposer une reconstruction qui fait fi de son inscription dans l'après-coup. Il ne s'agit donc pas de révéler la prétendue linéarité d'une histoire d'horreur écrite d'avance et de toutes pièces par les colons. Les récits colonisateurs exposés ici sont plutôt posés comme lignes de sens pouvant éclairer certains pans d'une histoire complexe. Il importe également de préciser que les lectures actuelles de l'histoire du Rwanda sont multiples et renvoient à des polémiques qui divisent les chercheurs. Trois écoles de pensées s'affrontent sur le sujet, chacune étant représentée par un analyste de renom soit Lemarchand, Reyntjens et Chrétien (Payette, 2003). Le désaccord le plus important porte sur la place et la définition du facteur ethnique dans l'histoire du peuple rwandais. En bref, Reyntjens et Lemarchand soutiennent que les ethnies existaient avant l'arrivée des colons qui, bien qu'ayant exacerbé ces différences, ne les ont pas créées (Lemarchand, 1996). Chrétien (1997) affirme, pour sa part, que l'ethnicité renvoie à une vision idéologique de la réalité sociale et non à un fait donné. Ces différentes postures alimentent un débat dont les enjeux ne sont pas uniquement théoriques mais aussi politiques. Nous y reviendrons plus loin.

1.1 L'avant génocide : Récits coloniaux et division ethnique

1.1.1 L'époque précoloniale : L'« Afrique-fantasme[4] » et la légende du Tutsi hamite

Bien avant de voir son sol foulé par les premiers conquérants, le Rwanda s'auréole de mystère et d'exotisme. Niché en plein cœur de l'Afrique, ce petit pays densément peuplé repousse longtemps les envahisseurs et jouit ainsi d'une importante réputation guerrière (Prunier, 1997). Parmi les derniers pays de la région à céder à l'expansionnisme colonial[5], le Rwanda se pose en ultime bastion de l'inconnu et de l'impénétrable dans l'imaginaire européen. Au prestige de sa résistance s'ajoute l'attrait d'un secret prétendument abrité en ses terres, celui de l'origine d'un fleuve mythique : le Nil. Mus par des convictions religio-scientifiques, les explorateurs britanniques du XIXe siècle se lancent à la recherche de la source de ce fleuve sacré :

> Situer la naissance africaine du fleuve qui courait à la Méditerranée, carrefour de l'Orient et de l'Qccident, c'était découvrir le lien de l'Europe au continent africain, donc celui de l'histoire à l'immémorial. C'était rejoindre en même temps l'Ailleurs du monde antique et l'en-deçà du monde chrétien, la légende païenne et le sacré biblique (Coquio, 2004, p.41).

Les explorateurs découvrent un Rwanda où le pouvoir s'organise autour d'un système monarchique structuré selon une généalogie dynastique pluriséculaire[6]. Ils distinguent trois groupes ou clans qui cohabitent dans ce royaume. Ceux-ci partagent la même langue, la même religion et observent les mêmes rites. Il s'agit des Hutu, fortement majoritaires, des Tusti, beaucoup moins nombreux et d'une toute petite minorité de Twas (Prunier, 1997). Le pouvoir semble principalement reposer entre les mains du deuxième groupe, les Tutsi[7], qui fascinent les explorateurs par leur grâce et leur statut. Les récits de voyages de ces derniers s'attardent, comme subjugués, sur la description physique de ces Noirs supérieurs soulignant

---

[4] Expression reprise de Coquio (2004, p.66)

[5] Il est en effet parmi les derniers pays d'Afrique à être conquis, en 1895, après le Burundi. (Prunier, 1997)

[6] L'emprise réelle du roi sur ses sujets fait l'objet de nombreuses discussions, certains auteurs évoquant un pouvoir plus décentralisé que ce que les premières études suggéraient (De Swaan, 2001, Vidal, 1992).

[7] Plus précisément, les ethnographes et missionnaires prennent quasi exclusivement les aristocrates de la Cour comme informateurs. Ceux-ci s'identifient comme Tutsi et soutiennent que leurs pairs ont, depuis toujours, détenu le pouvoir (De Swaan, 2001).

la finesse de leurs traits, leur haute taille et leur silhouette gracile (Chrétien, 2000, Coquio, 2004, Prunier, 1997). Impressionnés par la beauté de ce peuple étrange, par la richesse de la culture dans laquelle ils vivent et la sophistication de leur système politique, les explorateurs cherchent à retracer l'origine de ces improbables Noirs civilisés. Ils puisent à même les textes bibliques pour narrer l'histoire du Tutsi-hamite dont les ancêtres Blancs auraient traversé l'Équateur en venant du Nord, longeant l'axe nilotique reliant l'Afrique au Caucase (Coquio, 2004, Prunier, 1997). Le Tutsi est dit issu de la race d'Éthiopie, nommée « sémitique-hamitique ». Il incarne donc la figure à la fois familière et distante du Blanc sous des apparences de Noir, du même déguisé en l'autre. En ramenant ainsi le Tutsi à un statut racial dérivé de celui du Blanc, soutient d'ailleurs Coquio, ces récits en font le « double de l'Européen » mais également « l'Autre du nègre » (2004, p.34). La théorie raciale permet ainsi à « l'exotisme initial de renégocier son frisson dans une théorie raciale appliquée, qui réd[uit] le mystère sans annuler l'étrangeté » (Coquio, 2004, p.33). Elle introduit, du même coup, une scissure autour de laquelle se cristallisent les différences entre Tutsi, Hutu et Twa.

Si les réelles distinctions entre les trois groupes à l'époque précoloniale font l'objet de nombreuses discussions (Prunier, 1997, Chrétien, 1997, 2000, Paquin, 2007), les auteurs s'entendent en général pour dire qu'elles ne sont assurément pas naturalisées. En effet, les spécialistes réfutent maintenant la distinction Hutu-Tusti en tant que « catégories raciales duelles et fixes » (De Swaan, 2001, p.190). Alors que l'économie de l'époque repose sur l'agriculture et l'élevage, les Tutsi sont majoritairement éleveurs et propriétaires de bovins. Les Hutu, vivent plus pauvrement de l'agriculture et les Twa, de la cueillette (Chrétien, 1997). Ainsi, d'un côté, se trouvent des pasteurs propriétaires de bétail et de l'autre des agriculteurs à qui ils prêtent quelques vaches contre une dîme, un échange économique inégal qui se transforme « en lien de sujétion à long terme » (De Swaan, 2001, p.196). Toutefois, à l'époque précoloniale, les termes Hutu et Tutsi servent davantage à désigner un certain statut socioprofessionnel qu'une appartenance ethnique. De fait, la frontière entre ces groupes est essentiellement poreuse, un Hutu réussissant bien économiquement pouvant, par exemple, devenir Tutsi (Lemarchand, 1996, Vidal, 1991). De plus, la distinction Hutu-Tutsi ne prévaut pas partout et, selon les contextes, d'autres appartenances identitaires (de profession, lignage ou clan) pouvaient prévaloir (Paquin, 2007). Finalement, bien que largement ramenée à cette

dualité, la séparation Hutu-Tutsi, précise Vidal, « ne condensait pas, bien loin de là, toutes les figures de la servitude » (1991, p.22). Les théories raciales des explorateurs déclarent, quant à elles, le Tutsi originellement constitué pour dominer[8]. Ce faisant, elles se saisissent d'une différence qui se jouait dans le social pour l'inscrire dans le corps, redéfinissant ainsi la nature même du pouvoir. Ce remaniement ethnocratique se parachève sous la colonisation.

1.1.2 L'époque coloniale : Du mythe à l'idéologie

Alors que le Rwanda est conquis par les Allemands à la fin du XIXe siècle, la fascination exotique cède la place à une entreprise de démystification savante. La fable de l'origine hamite du Tutsi emprunte les termes d'une doctrine théologique aux accents pseudo-scientifiques. Elle se fonde sur des données biométriques d'une anthropologie physique qui enchâsse le politique et l'esthétique (Chrétien, 2000). En effet, à défaut d'avoir des éléments linguistiques ou culturels pour soutenir les divisions entre ces groupes, la sociobiologie s'appuie sur des différences morphologiques. Des caractéristiques morales sont ainsi liées aux traits physiques des Tutsi[9] et des Hutu, consacrant la supériorité des premiers sur les seconds.

Sur le plan politique, les colons allemands, puis belges excluent les Hutu et les Twa des positions de pouvoir qu'ils réservent désormais aux seuls Tutsi (De Lespinay, 1999). Ils soutiennent et contrôlent ainsi l'aristocratie tutsie en lui déléguant une partie du pouvoir. Celle-ci l'exerce à l'encontre des populations hutues qu'elle domine de façon franche:

> S'il est vrai que les Belges détenaient le pouvoir suprême, il leur était impossible de l'exercer personnellement dans toutes les régions et dans tous les domaines, faute de moyens financiers et humains. Par conséquent, (...) les chefs tutsis s'approprièrent une part importante de la puissance coloniale, l'utilisant pour leurs propres intérêts, allant même jusqu'à dépasser les exigences de leurs maîtres coloniaux » (Paquin, 2007, p.104).

---

[8] On le dit notamment vif et intelligent, habile mais fourbe et aimant le lucre. Le Hutu est, quant à lui, considéré comme bête mais travaillant, soumis et endurant (Mosse, 1978). Finalement, le Twa est décrit comme appartenant à une « race vieillie et usée, en voie de disparition (...) il réunit assez bien au physique l'aspect général du singe dont il hante les forêts » (Rumiya cité dans Prunier, 1997, p.15).

[9] La violence qui s'est d'ailleurs déchainée sur les corps des Tutsi lors du génocide visait souvent certaines parties du corps (nez, poignets, hanches, seins, jambes) précisément celles que l'exotisme racial avait esthétisé comme signes de supériorité (Taylor, 2000, Coquio, 2004).

Les colons belges introduisent la carte d'identité ethnique en 1930, celle-là même qui sera conservée après l'indépendance du Rwanda et récupérée lors du génocide pour identifier les Tusti à abattre (Vidal, 1991). De plus, les Missionnaires français puis les Pères Blancs s'allient aux Tutsi et enseignent le mythe de leur origine hamitique (De Lespinay, 1999). Ils leur offrent également un accès privilégié à l'école et aux études supérieures. Avant la Seconde Guerre mondiale, une fraction tutsie gère donc en partie le pouvoir administratif et financier du pays tout comme elle bénéficie de positions prééminentes au sein de l'organisation étatique (Vidal, 1991). D'abord portées par les discours colonisateurs, les notions de supériorité ou d'infériorité raciales sont peu à peu intériorisées par le peuple rwandais et le divisent de l'intérieur. Ces tensions détournent notamment d'un sentiment d'appartenance à une unité nationale pouvant se définir comme anticolonialiste (Hintjens, 1999). Elles tracent la figure de l'ennemi à même la chair du peuple rwandais. Ainsi, la minorité tutsie magnifiée par les récits des explorateurs et, plus tard, les discours des colonisateurs, s'est trouvée acculée en l'espace d'un siècle au statut de peuple à éradiquer. Et le pays, porté aux nues par la fantasmatique précoloniale qui rêvait d'un espace vierge où inscrire sa rêverie, est devenu le théâtre d'une sanglante entreprise d'extermination (Coquio, 2004).

1.1.3 Les années précédant 1994

> La dernière bataille du colonisé contre le colon sera souvent le combat des colonisés entre eux (Fanon cité par Prunier, 1997, p.5).

Au cours du XX^{e} siècle, les tensions s'avivent entre Tutsi et Hutu au Rwanda comme au Kivu et au Burundi, donnant lieu à plusieurs massacres. Les Tutsi sont la cible de nombreuses attaques lors de soulèvements populaires menés par les Hutu pour tenter de les déloger du pouvoir. Inspirés par les discours des rapports de classes en Belgique et en France[10], les colons et les missionnaires font brusquement volte-face et se rangent du côté de la majorité hutue. Ils adoptent sans réserve le discours anti-monarchiste et luttent contre l'oppression de la majorité hutue au nom des principes démocratiques (De Lespinay, 1999). Les Tutsi se muent en ennemis pour ceux-là mêmes qui les élevaient au statut de semblables

[10] Et probablement déstabilisés par la contestation grandissante du pouvoir colonial par l'élite tutsie elle-même (Prunier, 1997).

peu de temps auparavant (Taylor, 2000). Une contre-élite hutue se forme autour de projets de revendication nationaliste avec l'aide de l'Église : « Au départ, la « conscientisation » hutue emprunte donc la forme d'un populisme chrétien, mêlant la justice à la double référence du nombre et de l'autochtonie » (Chrétien, 1997, p.38).

En 1957, le « Manifeste des Bahutu », véritable « bréviaire de la haine » est publié (Rosoux, 2005, p.32). Entre 1959 et 1961, au cours de ce qui a été nommé la « révolution sociale », cette contre-élite hutue s'empare du pouvoir après de sanglants massacres ayant fait des milliers de morts et d'exilés tutsis. Le Rwanda devient officiellement indépendant en 1962 avec, à sa tête, un gouvernement républicain (Prunier, 1997). Il s'agit d'un renversement des pouvoirs salué par plusieurs pays étrangers, notamment la France, qui interviennent militairement au cours des années qui suivent pour soutenir le gouvernement hutu contre les attaques des maquisards du Front patriotique rwandais (FPR) constitué d'exilés tutsis vivant dans les pays limitrophes (Prunier,1997).

Ces combats durcissent la polarisation ethnique et les pogromes contre les Tutsi se multiplient au fil des décennies. Sous le couvert du mouvement « Hutu power » qui récupère le discours sur l'origine hamitique du Tutsi pour le considérer comme traître du « vrai » peuple rwandais entendu comme noir, l'État se radicalise. Les Tutsi sont chassés des postes d'influence et les étudiants, souvent privés d'accès aux études (Vidal, 1991). En 1973, Habyarimana arrive au pouvoir suite à un coup d'État. Il le demeurera jusqu'à son assassinat, à l'aube du génocide.

1.2 Avril 1994 : le génocide

Le 6 avril 1994, l'attentat perpétré contre l'avion qui transportait le président rwandais Habyarimana et son homologue burundais signe le déclenchement des massacres[11]. D'une cruauté absolue, les tueries visent directement la population tutsie mais les Hutu modérés sont aussi tués. Les massacres sont systématiques et se déroulent avec la minutie d'un

[11] Et la reprise de la guerre civile opposant le Front patriotique rwandais (FPR) et les Forces armées rwandaises (FAR).

exercice bien répété (Prunier, 1997)[12]. Ils dureront plus de trois mois et feront plus de 900 000 victimes[13] (Rosoux, 2005). La victoire du FPR, alors dirigé par Paul Kagamé, signe l'arrêt du génocide à la mi-juillet. Un nouveau gouvernement ayant à sa tête le Pasteur Bizimungu est créé. Ce dernier démissionne en 2000 et est remplacé par Paul Kagamé qui se fait, par la suite, élire président au suffrage universel, en 2003, avec une imposante majorité.

1.2.1 Traitements militaire, humanitaire et médiatique du génocide

Nous examinerons maintenant brièvement la réception qui a été réservée au génocide des Tutsi au Rwanda par les Occidentaux et ce, sur le plan militaire, médiatique et humanitaire. À certains égards, cette réception n'est pas étrangère aux fantasmes de la pensée blanche qui se lisent dans les textes coloniaux, comme nous le verrons.

1.2.1.1 Non-intervention militaire

Le génocide qui s'est abattu sur le Rwanda offre ceci de frappant qu'il se déroule au vu et au su de la communauté internationale. Ce qui est d'abord rapporté comme étant un « conflit interethnique » par les médias et les observateurs internationaux se révèle en fait être une entreprise d'extermination soigneusement planifiée face à laquelle l'ONU demeure muette (Brauman, 1994). Ce silence dans lequel se tapit la communauté internationale signe son désaveu face à la réalité d'un génocide qu'elle choisit alors délibérément de taire. De fait, si le Conseil de sécurité avait reconnu l'existence du génocide au Rwanda en 1994, il aurait été forcé d'agir pour stopper les tueries (Brackeman, 1994). Il opte plutôt pour qualifier le génocide de « crise humanitaire » appelant donc au traitement humanitaire plutôt qu'à l'intervention militaire vivement réclamée par de nombreuses organisations non gouvernementales (ONG) au fait de la nature et l'échelle des carnages (Brauman, 2000). Ce

---

[12] En effet, moins d'une heure après l'attentat contre l'avion du président et avant que la radio nationale n'en diffuse la nouvelle, des barrages sont dressés à Kigali et les exécutions commencent. Le repérage des maisons des victimes est notamment facilité par la présence de rubans rouges, apposés au début de l'année 1994 dans le cadre de ce que les autorités avaient présenté aux citoyens comme un « recensement » (Braeckman, 1994).

[13] Notons que le dénombrement des victimes ne fait toujours pas l'objet d'un consensus, certains le rapprochant davantage de 500 000 et d'autres, d'un million, voire un million et demi. La question est hautement significative, le choix du nombre de victimes étant lié, de façon implicite, à des positions politiques différentes sur le sujet du génocide (Payette, 2003, Semujanga, 1998).

traitement humanitaire à une « situation qui l'exclut par sa nature même » se heurte à des difficultés de taille sur le terrain dont nous discuterons plus loin (Brauman, 1994, p.21).

Aux premières heures du génocide, une dizaine de casques bleus belges sont assassinés. L'ONU, loin d'affermir sa position, retire une grande part de ses troupes (Brauman, 1994). Flanqué d'une mission aux effectifs dérisoires en regard de l'ampleur du massacre (la MINUAR pour Mission des Nations Unies d'assistance au Rwanda), le pays est abandonné à la violence génocidaire. « Deux mois et un demi-million de morts plus tard », un premier soutien militaire est offert par la France (Brauman, 2000, p.77). Ce n'est pas pour résister aux milices génocidaires hutues que les effectifs sont déployés mais bien pour dresser, avec l'aide des ONG, un périmètre de sécurité. Le pouvoir militaire se donne donc pour mission de protéger les victimes civiles plutôt que de lutter pour stopper la progression des troupes génocidaires. C'est ainsi l'« éthique indolore » (Brauman, 1994, p.25) de la neutralité qui fixe le cadre de l'intervention du militaire dans les limites d'un discours dont le pacifisme nie et permet à la fois la violence génocidaire.

1.2.1.2 Traitement humanitaire

À partir de la guerre froide jusqu'au génocide, les agences d'aide internationale se multiplient de façon importante au Rwanda[14] (West, 2001). La grande majorité sont évacuées lors du génocide à l'exception de Médecins sans Frontières (MSF) et du Comité international de la Croix-Rouge (CICR) (Brauman, 1994). Au cours du mois de juillet 1994, alors que les massacres se perpétuent depuis déjà plus de deux mois, les organismes à vocation humanitaire dressent donc un périmètre de sécurité avec l'aide des troupes militaires envoyées par la France. Les camps ainsi créés ont pour but d'accueillir les milliers de Rwandais qui affluent (Brauman, 1994). Ces réfugiés sont composés en majorité de Hutu impliqués ou non dans les tueries, fuyant le FPR qui multiplie ses avancées dans les régions frontalières et dont ils craignent les représailles. Plusieurs Tutsi y trouvent également refuge. Les coopérants saisissent peu à peu la nature des violences qui se déchaînent au pays et, dans certains cas, comme MSF, pressent la communauté internationale de considérer la réalité du

[14] Le nombre d'agences d'aide étrangère est à ce moment si élevé au Rwanda qu'il est commun de blaguer sur le fait que le « pays des mille collines » est devenu le « pays des mille coopérants étrangers » (West, 2001, p.166, traduction libre).

génocide (West, 2001). Ils comprennent également que les périmètres de sécurité servent notamment de sanctuaire pour les organisateurs du génocide. En effet, les camps de réfugiés tombent rapidement aux mains des chefs génocidaires qui en contrôlent le ravitaillement et font régner la terreur. Ceux-ci utilisent notamment le périmètre de sécurité comme planque à partir de laquelle ils refont leurs forces et préparent leur retour. Les coopérants doivent s'en remettre à ces chefs pour pouvoir avoir accès aux victimes dans les camps (Brauman, 2000).

La confusion entre tueurs et victimes brouille la frontière entre coupables et innocents. Cette indifférenciation est rendue manifeste par le fait que les ONG, incapables de départir les criminels des réfugiés[15], les enregistrent tous comme réfugiés (Brauman, 2000). L'ambiguïté qui marque la distinction entre victime et bourreau est évacuée au profit de la figure globalisante de la victime. Or, comme l'écrit Brauman (2000, p.78) : « il n'y a pas loin du « tous victimes » au « tous coupables ». En novembre 1996, les troupes du FPR, au fait de la protection offerte aux génocidaires dans les périmètres de sécurité, lancent des attaques meurtrières contre les camps.

Tout comme les coopérants doivent collaborer avec les génocidaires pour accéder aux victimes dans les camps, leur action est également instrumentalisée par les militaires du FPR qui les utilisent pour traquer les réfugiés hutus et les abattre. En effet, les ONG et le Haut Commissariat des Nations-Unies pour les réfugiés (HCR) qui tentent de localiser les réfugiés pour leur offrir de l'assistance sont récupérés par les troupes du FPR comme « rabatteurs et comme appâts » (Brauman, 2000, p.79). Outre la violence qui y sévit, les conditions de vie dans les camps sont désastreuses. L'absence de systèmes sanitaires provoque de puissantes épidémies de choléra et de dysenterie qui font près de 80 000 morts (West, 2001). L'épidémie de choléra est fortement médiatisée. Après avoir boudé le drame génocidaire, les médias se ruent pour couvrir les effets dévastateurs de la maladie (Brackeman, 1994).

---

[15] En fait, plusieurs ONG lancent un appel à l'ONU pour l'envoi d'une force spéciale qui départirait les réfugiés des génocidaires. L'ONU relaie la demande au Conseil de sécurité qui dit ne pas trouver les ressources pour y répondre (Brauman, 2000).

Cette visibilité entraîne la mobilisation de superpuissances comme celle des États-Unis, jusque-là insensibles à la situation rwandaise[16]. Selon Brauman (1994, p.83), cette mise à l'avant-plan de victimes pures, sans ambiguïté dans leur rapport passif à la maladie, rassure :

> Quelle aubaine de voir un génocide transformé en vaste théâtre humanitaire où tous, rescapés, complices, innocents et bourreaux prennent enfin la seule figure désormais convenable, celle de la victime (Brauman, 1994, p.83).

1.2.1.3 Couverture médiatique

La couverture médiatique des événements de 1994 s'est imposée tardivement et c'est principalement vers les actions humanitaires que les caméras se sont braquées. Ce sont les camps de réfugiés qui ont joui d'une certaine visibilité médiatique et, du même coup, bénéficié du pouvoir de mobilisation qu'offre la souffrance donnée à voir (Mesnard, 2006). Or, en s'attardant au pouvoir de sauver de l'humanitaire, les images voilaient l'impuissance de ce dernier face à la nature et à l'ampleur des massacres qui se poursuivaient au même moment. Ainsi, la mise en lumière du secours offert par l'humanitaire faisait écran au véritable désastre du génocide dans lequel cette entreprise perdait tout son sens : « l'afflux des humanitaires masquait la continuation, voire l'amplification de crimes, parfois sur les populations mêmes qu'assistaient les humanitaires » (Mesnard, 2006, p.82).

Ensuite, lorsque le génocide a trouvé tribune dans les médias occidentaux, la facilité des explications d'abord offertes pour le saisir a souvent été décriée (Vidal, 2006, West, 2001, Brauman, 1994). L'historien Jean-Pierre Chrétien parle même d'une « régression » médiatique tant le génocide semble avoir faire ressurgir les vieux fantasmes de l'époque coloniale (2000, p.10). Ceux-ci ont donc défilé dans les médias, escortés de leurs clichés ethnocentristes. Face au massacre, les observateurs étrangers renvoient les Africains « à leurs traditions » et à leurs « traits socio-culturels » (Chrétien, 1997, p.6). Pour plusieurs, l'Afrique,

---

[16] Brauman écrit à ce sujet : « Les images d'épidémie, d'exode, de famine et de mort avaient produit leur effet. Indifférent au génocide -quel génocide demanderait l'administration américaine?- mais ému par tant d'images de souffrances, le président des États-Unis envoyait troupes, ingénieurs sanitaires et spécialistes de logistique, bien décidé, avec les parachutages de nourriture, à intégrer le peloton humanitaire en train de se constituer. Il fallait, cela ne peut se discuter, répondre aux besoins vitaux » (1994, p.82).

perçue comme violente « par essence » (Payette, 2003, p.24), a donc été le théâtre d'une guerre tribale de plus. Le génocide est présenté comme un conflit ethnique séculaire mû par une haine ancestrale vouée à s'actualiser dans la barbarie (Chrétien, 1997). Cette dernière s'incarne dans l'image de la machette, mainte fois relayée par les médias. Or, Vidal (2006) explique que la portée médiatique dont bénéficie ce symbole de la sauvagerie paysanne exotique occulte certaines dimensions essentielles du génocide. Elle souligne, de concert avec Stone (2004), que de nombreuses armes blanches ont également été utilisées lors des massacres, ceux-ci étant aussi le produit d'un pouvoir militaire et non uniquement le fruit d'une fureur collective. Ensuite, poursuit Vidal (2006), la centration du discours médiatique sur les tueries à la machette, en figeant la pensée sur l'horreur, l'empêche parfois d'accéder à une analyse plus en profondeur de la genèse du génocide.

2. Responsabilité des pays étrangers dans la genèse du génocide : le facteur ethnique

Tel que mentionné plus haut, la place accordée au facteur ethnique dans la genèse du génocide suscite de nombreuses controverses jusqu'à ce jour. Il existe cependant un consensus chez les auteurs contemporains pour dire que les catégorisations ethniques tracées par leurs prédécesseurs n'ont pas d'assises scientifiques :

> En premier lieu, aucune preuve ne vient aujourd'hui corroborer la thèse d'une invasion des « Tutsi » pastoraux et de leur installation au sein des peuples bantus de la région des Grand Lacs. En second lieu, il s'avère que les pratiques linguistiques, religieuses et culturelles en vigueur sont quasi identiques, et que la distribution des caractères physiques ne correspond en rien aux catégories définies (De Swaan, 2001, p.191).

Or, bien qu'elle soit sans fondement, cette construction idéologique n'en a pas moins eu des effets sociaux qui, eux, sont bien réels. En effet, comme l'explique Vidal (1991), il ne suffit pas de déconstruire savamment le mythe ethnique, encore faut-il lui reconnaître son efficacité et sa longévité pour tenter de le comprendre. Ainsi, la division Hutu-Tutsi s'est révélée fondamentale dans l'émergence d'une conscience politique et identitaire au sein de la population rwandaise (Newbury, 1988) ainsi que dans la formation d'une « histoire-ressentiment » ayant mené à la haine (Vidal, 1991, p.19). Bien que sa crédibilité soit sérieusement entamée par les découvertes historiques récentes, la vigueur de ce mythe

demeure encore indéniable dans plusieurs cercles savants. Ensuite, au-delà du débat scientifique qui l'anime, la question de l'ethnicité a également été récupérée par un discours politique visant à ramener la responsabilité du génocide aux puissances coloniales. C'est de cette vision, certes vraie mais incomplète, dont nous tenterons d'exposer les tenants et aboutissants ici.

2.1 Génocide et déterminations étrangères : « Le sanglot de l'homme blanc »

Un certain discours, endossé par plusieurs auteurs et porté par le gouvernement actuellement en place au Rwanda (le FPR), soutient que les tensions n'existaient pas au sein du peuple rwandais avant l'arrivée des colons (Paquin, 2007). Cette version idéalisée du passé fait fi, d'une part, des rapports de pouvoir inégaux pourtant bien documentés entre différents groupes non seulement Hutu-Tutsi (Nemery, 1996) mais également aristocrates et provinciaux, riches et pauvres, par exemple (Vidal, 1991). De plus, en faisant uniquement l'analyse des déterminations étrangères du génocide, ce discours place les Rwandais dans une posture passive face à leur propre histoire. Ainsi, Semujanga (1998), un chercheur canadien d'origine rwandaise identifie clairement l'impact des théories racistes sur l'ensemble du peuple rwandais (1998). Toutefois, à l'instar d'Angenot (1996) et de Bruckner (1983), il interroge les excès d'un discours autocritique mené par les Blancs qui ressemble parfois à « une confession publique des péchés commis par l'Occident » (Semujanga, 1998, p.16). Portée par « le sanglot de l'homme blanc » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bruckner (1983), l'auto condamnation de l'Occident relèverait davantage d'un certain culte de la honte que d'un réel effort pour penser la complexité des facteurs ayant entouré la genèse du génocide. Par ailleurs, Semujanga souligne que cette rhétorique dépossède les acteurs africains de leur part de responsabilité en se chargeant de tous les maux liés au génocide. Selon lui, « ce discours victimisant l'Occident et absolvant l'Afrique » semble occulter le pouvoir d'agir des Rwandais au profit d'une vision assujettissante et fataliste (Semujanga, 1998, p.16). Vidal (2006, 1998) reprend cette idée lorsqu'elle met en garde contre la toute-puissance attribuée au caractère néfaste des politiques occidentales au Rwanda. En effet, poussée à sa limite, cette interprétation renvoie à une image complaisante d'un peuple rwandais totalement aliéné aux intérêts des dominants étrangers. Finalement,

l'instrumentalisation politique de cette version dorénavant officielle de l'histoire rwandaise par le gouvernement actuel soulève de nombreuses questions que nous aborderons sous peu.

3. Autres facteurs éclairant la genèse du génocide

Bien qu'il puisse être mis en parallèle avec d'autres génocides commis ailleurs dans le monde, celui de 1994 présente néanmoins deux caractéristiques qui l'en distinguent. En effet, Vidal (dans Payette, 2004) note qu'il offre ceci de particulier que d'abord, les tueries sont publiques et qu'ensuite, les bourreaux et victimes vivent dans une grande proximité tant physique que sociale. Outre celles relevant le rôle qu'ont joué les pays étrangers dans la genèse du génocide, plusieurs autres interprétations ont été tentées pour cerner cette spécificité.

Ainsi, Vidal (1991) relève le régime dictatorial dans lequel a évolué la population rwandaise pendant des décennies et qui, selon elle, a provoqué une puissante domination des consciences. Elle décrit notamment le repli social provoqué par l'omniprésence de la censure politique, religieuse et culturelle. Dans le même ordre d'idée, Brackeman (1994, p.161) évoque la véritable « culture génocidaire » ayant imprégné le tissu social depuis des décennies au Rwanda. Pour sa part, Semujanga (1998) soutient l'idée que la population rwandaise a cédé à une psychose collective lors du génocide. Cette dernière ne serait pas liée à des traits culturels propres à la société rwandaise mais bien à l'imagerie raciste dans laquelle elle a évolué et qui l'a profondément divisée. Erny (1994), comme bien d'autres auteurs, évoque la longue tradition d'obéissance ainsi que la réserve émotive qu'il attribue au peuple rwandais. Il appuie ses propos sur l'autoportrait que ses étudiants rwandais brossaient d'eux-mêmes en se décrivant à partir de caractéristiques telles que la retenue, la secondarité, la modestie et le conformisme, par exemple (Erny, 1994). D'autres auteurs s'inscrivent en faux contre l'identification de traits dits spécifiques à la culture rwandaise pour éclairer la mobilisation de la population civile lors du génocide. Uvin (1998), notamment, souligne la relativité historique de cette prétendue propension à la soumission tout comme Payette (2003) fait remarquer qu'elle pourrait s'appliquer à plusieurs autres cultures dans le monde pourtant non impliquées dans de telles violences.

Outre ces dimensions psychosociales, d'autres facteurs ayant facilité la mise en œuvre du génocide sont relevés. Le rôle de la Radio-Télévision Libre des Mille Collines (RTLM) avant et pendant les massacres a été souligné par plusieurs (Chrétien, 2002, Darryl, 2004, Braeckman, 1994). En effet, la propagande a emprunté la voie des ondes radiophoniques de la RTLM en galvanisant la peur et la haine dans la population (Darryl, 2004). Surnommée la Radio-de-la-Mort, ce poste propageait non seulement un discours raciste anti-tutsi mais plus encore, fournissait des informations permettant d'identifier les victimes à éliminer (Braeckman, 1994). Ainsi, « On tuait la radio à l'oreille » explique un rwandais pour illustrer l'infiltration de ces paroles de mort dans la planification et l'exécution du génocide (Simon et Duchesne, 2004).

Finalement, le contexte géographique et démographique particulier du Rwanda a aussi fait l'objet de réflexions. Ainsi, ce petit pays enclavé, privé d'accès à la mer, est l'un des plus densément peuplés du monde (Prunier, 1997)[17]. Son économie repose en majeure partie sur la mono-agriculture de café. Dans les années ayant précédé le génocide, la pénurie des terres à cultiver était sévère, le prix du café sur les marchés mondiaux avait chuté tout comme la valeur de la monnaie. La dette extérieure avait quant à elle, augmenté radicalement (Payette, 2004). Certes, aucun des facteurs exposés ci-dessus ne peut expliquer le déclenchement et l'ampleur des massacres. À tout le moins peuvent-ils parfois en éclairer la toile de fond.

4. Situation actuelle au Rwanda

La situation au Rwanda dans l'après-génocide demeure complexe. D'un point de vue politique, le pays est gouverné par le FPR, une instance dont plusieurs interrogent la légitimité. D'une part, certains se questionnent à savoir si ce gouvernement en est un national « ou simplement l'expression fragile d'une faction militaire victorieuse » tutsie (Prunier, 1997, p. 436). Ainsi, plusieurs observateurs et organismes de défenses des droits s'inquiètent du durcissement politique qui a notamment entouré le déclenchement des élections présidentielles en août 2010 lesquelles ont reconduit le FPR au pouvoir avec une écrasante

[17] De plus, sa population est très jeune. En effet, en 1989, soit quelques années avant le génocide, plus de la moitié des citoyens ont moins de 18 ans (Payette, 2003).

majorité. Le climat de censure qui vise à faire taire les voix dissidentes vis-à vis le parti en place a été relevé à plusieurs reprises et suggère une importante fermeture du paysage politique rwandais actuel (Human Rights Watch, 2003, 2010).

Le gouvernement en place prône une version de l'histoire centrée sur l'harmonie qui régnait au sein du peuple rwandais avant l'arrivée des premiers explorateurs et colons. Plusieurs auteurs questionnent les implications d'un tel discours qui reflète le point de vue d'un seul groupe sur celui, bien différent, de l'autre :

> Dès le lendemain du génocide, deux lectures d'une même histoire entrent en concurrence : Dans la mémoire collective des Hutu, les temps d'avant l'indépendance sont ceux de l'oppression féodale, alors que pour les Tutsi il s'agit d'un éden perdu ! (Braeckman, 1996, p.273).

Sur le plan politique, cette lecture de l'histoire occulte la façon dont les Tutsi ont aussi participé aux injustices subies par la population hutue au temps de la monarchie comme de la colonie (De Swaan, 2001, Nemery, 2001). De plus, elle masque également l'actuelle iniquité dans la répartition du pouvoir au Rwanda, lequel est détenu par une petite élite tutsie surtout composée d'exilés revenus au pays avec le FPR (Paquin, 2007, Rosoux, 1999, Loire, 2005). En effet, l'effacement de toute référence à l'appartenance ethnique dans l'espace public bloque la reconnaissance d'une division Hutu-Tutsi qui pourtant, existe toujours sur le plan politique comme social (Thompson, 2007, Rosoux, 2005, De Swaan, 2001). Un hiatus se creuse notamment entre le discours unificateur du gouvernement qui promeut la rwandanicité plutôt que la référence ethnique et la concentration réelle du pouvoir au sein d'un petit groupe tutsi (Paquin, 2007). Ensuite, cette position, compréhensible étant donné les dérapages inouïs associés à l'ethnisme, semble n'offrir « aucune résonnance au sein de la population dont la pluralité des vécus est gommée » (Rosoux, 2005, p.39). De l'avis de plusieurs, une profonde méfiance subsiste toujours entre Hutu et Tutsi, chacune des parties craignant que l'autre fomente des projets d'attaque contre elle (Prunier, 1997). Prunier discute en ces termes de la délicate situation dans laquelle est plongée une bonne part de la population :

> Beaucoup sont dans une situation extraordinairement complexe vis-à-vis du génocide. Des innocents sont mis en danger par la culpabilité de membres de leur famille. Des survivants tutsis sont accusés par les Tutsi rapatriés d'être des « collaborateurs » puisqu'ils ont survécu. Les familles de modérés hutus,

> tout autant ravagées par le génocide que les familles tutsies, ne sont pourtant pas considérées comme faisant partie des « vrais » survivants, parce qu'elles sont éclaboussées par la culpabilité collective des Hutu » (1997, p.426).

Finalement, la mort de centaines de milliers de citoyens, l'exode massif d'une part de la population de même que le retour au pays de la diaspora rwandaise exilée dans des pays limitrophes depuis des années, ont profondément modifié le portrait sociodémographique du pays. Dans ce contexte nouveau, les tensions liées à la répartition des terres se renouvellent (Prunier, 1997). Le climat est également parfois lourd entre les rescapés tutsis et les Tutsi de la diaspora qui, selon les premiers, s'approprieraient les meilleures positions socioprofessionnelles (Rosoux, 2005, Loire, 2005). En effet, la visibilité sur le plan social des Tutsi rentrés d'exil suite au génocide tranche avec l'effacement de ceux qui étaient sur place en 1994 « et qui sont qualifiés de « soaps » (savons) dans le langage populaire, en référence à l'insaisissable » (Laliberté, 2008, p.59).

L'État s'assure d'une collaboration avec divers organismes œuvrant auprès de rescapés. Cependant, une certaine tension semble subsister entre les autorités en place et les survivants, ces derniers se sentant souvent laissés pour compte par un pouvoir indifférent à leur souffrance ou encore incapable de la comprendre (Rosoux, 2005). Finalement, le rythme effréné avec lequel se développe la capitale contraste fortement avec celui des régions. En effet, Reyntjens (2010) soutient notamment qu'il y a accroissement des inégalités. Celles-ci témoignent d'une certaine déconnexion entre la prospérité de Kigali et celle du reste du pays.

4.1 Justice dans l'après génocide

4.1.1 La formule *gacaca*

> *Gacaca* c'est le constat d'une *impuissance*, impuissance du droit et de la justice classique qui n'ont pas été conçus pour de telles situations, comme le constat aussi d'une *contrainte*, celle pour tous les Rwandais de devoir apprendre à revivre ensemble (Paradelle et Dumont, 2006, p.131, souligné par les auteurs).

Un système de juridiction semi-traditionnelle, les *gacaca*, a été mis sur pied afin d'accélérer le processus visant à traduire en justice les milliers de prisonniers qui

engorgeaient les prisons du Rwanda. Signifiant littéralement « tribunaux du gazon », les *gacaca* reposent sur une justice participative qui faisait, à l'origine, appel à des sages pour régler des litiges en ouvrant des débats auxquels les accusés, les victimes et la population prenaient part (Rosoux, 2005, p.34). Les procès des *gacaca* ont lieu sur les collines, à ciel ouvert, et sont encadrés par des citoyens non juristes mais ayant préalablement reçu une formation (Rosoux, 2005). Cette formule s'ancre dans le principe d'une parole partagée et vise en premier lieu la réconciliation des parties (Paradelle et Dumont, 2006). « Une justice de proximité pour juger un crime de proximité » telle était l'idée derrière l'application de ce système au crime de génocide (Paradelle et Dumont, 2006, p.100). De plus, en puisant à même la tradition, la formule *gacaca* permettait d'espérer une certaine réappropriation, par la population rwandaise, de la justice d'un crime ayant profondément altéré son tissu social (Paradelle et Dumont, 2006). Toutefois, la transposition de ce mode traditionnel de résolution de conflit à la saisie du crime de génocide se heurte à plusieurs obstacles.

D'abord, la version révisée des *gacaca* qu'exige le jugement du génocide offre une parenté lointaine avec sa forme originelle. De fait, ce système était à priori destiné à traiter de conflits dont la gravité est incomparable à celle du génocide. Il se centrait sur l'application de la coutume et non de la loi et visait à mesurer et réparer les dommages subis plutôt qu'à distribuer les fautes[18]. Finalement, son objectif premier était restauratif c'est-à-dire qu'il ne cherchait pas à rendre justice à un individu en particulier mais à restaurer l'harmonie au sein de la collectivité (Paradelle et Dumont, 2006)[19].

Des Forges, historienne chargée de discuter du fonctionnement des *gacaca* pour Human Rights Watch (HRW) a émis de sérieuses réserves à l'endroit de la formule *gacaca* telle que repensée dans son contexte d'application au génocide (Agence Hirondelle, 2007). Des Forges indique notamment douter de la transparence des procès et s'interroger sur leur utilisation à des fins plus politiques que judiciaires. Elle relève également la précipitation

[18] De fait, le jugement portait sur les dommages subis et non sur l'établissement de la culpabilité. Il n'était d'ailleurs pas rare que la responsabilité soit attribuée à l'œuvre d'un esprit malfaisant plutôt qu'à une des parties en cause (Paradelle et Dumont, 2006).

[19] Ce commentaire, d'un sage africain, exprime d'ailleurs très bien ce débordement des visées conciliatrices sur celles, légales, du droit traditionnel : « Une loi ne suffit pas, car elle ne vient pas à la maison discuter avec toi » (Rokhaya Aw, 2001, p.224).

dans laquelle les jugements sont parfois effectués. Ensuite, le faible taux de participation de la population aux *gacaca* se fait problématique. En effet, plusieurs bourreaux et témoins se taisent. Lorsqu'ils parlent, certains reconnaissent des délits de moindre importance (vols, pillages mais non les meurtres, encore moins les viols), font des aveux tronqués ou des allusions négationnistes, heurtant les rescapés qui cessent alors de participer aux procès (Rosoux, 2005, Paradelle et Dumont, 2006). Les rescapés se découragent également face à leur difficulté à présenter des éléments de preuve tout comme ils craignent les représailles des bourreaux face auxquels ils sont appelés à témoigner (Mujawayo, 2004). Finalement, les exactions commises par le FPR à l'encontre de la population civile hutue en guise de représailles suite au génocide demeurent non reconnues et impunies par le gouvernement en place (Brackeman, 1994, Paquin, 2007). Ce mutisme des instances officielles face aux crimes commis alimente l'idée d'une justice à sens unique (Rosoux, 2005).

En somme, les *gacaca* tentent de répondre à la nécessité d'un vivre-ensemble sans pour autant renoncer à la lutte contre l'impunité. Elles se trouvent donc écartelées entre une volonté de mettre à jour la vérité et celle de renouer le dialogue entre les ethnies vouées à vivre ensemble. Or, une réconciliation qui s'inscrit dans une optique d'absence de choix constitue un défi de taille à relever pour un système de justice qui, de l'avis de certains, divise plus qu'il ne rallie : « Les rescapés s'estiment peu reconnus et insécurisés, tandis que maints Hutu éprouvent un sentiment d'injustice dû au fait que seule une partie de la population a le droit de raconter son histoire et de dire sa souffrance face à la communauté » (Rosoux, 2005, p. 36).

De son côté, le Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR) créé par l'ONU en novembre 1994 en est encore à identifier et juger les hauts responsables. Cette instance, dont la lenteur des procédures en regard des moyens dont elle dispose a maintes fois été soulignée (Paradelle et Dumont, 2006), vient de voir son mandat prolongé jusqu'en 2012.

4.1.2 Les camps de réforme *ingando*

Les camps de réforme *ingando,* qualifiés aussi de « camps de solidarité », auxquels les anciens prisonniers[20] doivent participer avant de réintégrer la population, font eux aussi l'objet de discussions. Ces camps sont obligatoires et prescrivent notamment l'enseignement de l'histoire officielle du Rwanda et du génocide que nous avons évoquée plus haut, c'est-à-dire l'histoire mettant en évidence les fautes commises par les administrations antérieures (Paquin, 2007). Les *ingando* soumettent également les anciens prisonniers à des entraînements quasi militaires de même qu'à des cours de préparation à la réintégration en société (Thompson, 2007). Certains se préoccupent des conditions prévalant dans ces camps tandis que d'autres soutiennent que sous leur discours unitaire et réconciliateur, ils visent principalement à faire taire la dissidence (Thompson, 2007, Paquin, 2007). En évitant ainsi de remuer les eaux dormantes d'une certaine histoire, ces enseignements officiels serviraient en quelque sorte à consolider le pouvoir en place.

4.2 La mémoire du génocide

Plusieurs sites mémoriaux ont été inaugurés depuis 1994 et des commémorations ont lieu chaque année au Rwanda afin de préserver la mémoire des disparus et lutter contre le négationnisme. Celui-ci est encore bien présent et prend notamment la forme de la thèse du double génocide voulant que les exactions commises par le FPR soient équivalentes à celles commises par les génocidaires et que donc « tout le monde est coupable et in fine personne ne l'est » (Rosoux, 2005, p.37). Le désaveu emprunte également un discours victimisant les tueurs en déclarant qu'ils n'avaient d'autre choix que de se défendre face au plan d'extermination que les Tutsi, en premier, avaient monté contre eux. Selon Wieviorka, il s'agit d'ailleurs là d'un renversement des rôles dont use fréquemment le négationnisme (dans Vulpian, 2004).

Lors de la première commémoration suivant le génocide, le gouvernement honore toutes les victimes des massacres sans distinction ethnique. La formule est ensuite abandonnée et les années suivantes les victimes hutues tombées aux mains des génocidaires

[20] Accusés de différents crimes mais non uniquement celui de génocide.

ne sont pas explicitement nommées encore moins celles tuées par le FPR (Rosoux, 2005). De fait, au lendemain du génocide, trois millions de Rwandais prennent le chemin de l'exil et se rendent au Congo où les combats se poursuivent. Au cours des deux années suivant le génocide, le FPR de même qu'une de ses branches dérivées, l'Armée patriotique rwandaise (APR), procèdent au démantèlement des camps de réfugiés au Congo, vu la menace que représentent les génocidaires qui s'y terrent. Des milliers de civils sont tués au cours de ces interventions militaires, victimes d'exactions commises par l'APR et dénoncées par HRW, la Fédération internationale des ligues des droits de l'homme (FIDH) et Amnistie Internationale (AI) (Rosoux, 2005). Le devoir de mémoire qui sous-tend les commémorations officielles se double donc d'un oubli politique, celui de ces morts aux noms desquels personne ne semble pouvoir parler (Rosoux, 2005).

4.3 Instrumentalisation politique du génocide

La non-reconnaissance des crimes commis par l'APR et le FPR au cours et dans les années suivant le génocide demeure une question délicate à ce jour. En effet, le gouvernement rwandais a justifié de nombreuses interventions militaires au Congo par la nécessité de neutraliser les génocidaires s'y étant réfugiés : « C'est, par exemple, le fameux « droit de poursuite », mobilisé à fond lors de la conquête du Congo en 1996. Sous prétexte de poursuivre des génocidaires, la ville de Bukavu et de nombreux camps sont détruits » (Loire, 2005, p. 417). L'ONU relève d'ailleurs dans un récent rapport l'étendue de ces atrocités commises par le Rwanda et l'Ouganda sur les réfugiés et membres de la population civile hutue en République Démocratique du Congo (RDC) (Organisation des Nations unies, 2010). Sans se prononcer sur la question qu'il renvoie au jugement d'un tribunal compétent, ce rapport interroge la possibilité que ces crimes perpétrés entre 1993 et 2003 soient qualifiés de génocide à l'encontre du groupe hutu. Ce rapprochement a soulevé la controverse et mené au rejet catégorique du rapport par le gouvernement rwandais qui accuse l'ONU d'adhérer par là à la thèse du double génocide (Radio-Canada, 2010).

La nature des violations commises en RDC par les troupes militaires de l'APR et du FPR reste largement à définir. Il n'en demeure pas moins que l'instrumentalisation politique du génocide des Tutsi semble autoriser un certain « usage guerrier de l'histoire » dénoncé par

plus d'un (Loire, 2005, p.420). La violence réelle subie par les Tutsi lors du génocide se verrait ainsi récupérée elle-même comme une arme, permettant au gouvernement de perpétrer des crimes sous le couvert de l'impunité.

Conclusion

Il appert que plusieurs silences côtoient les différentes mises en récit du génocide. D'abord, celui de la communauté internationale, demeurée muette face à l'imminence du génocide. Ensuite, celui des centaines de milliers de morts qu'ont fait les tueries, victimes parfois doublement silencieuses du fait de ne pouvoir être rappelés à la mémoire dans l'espace public. Le mutisme dans lequel sont confinés les rescapés ou derrière lequel se terrent les bourreaux semble, quant à lui, faire écho à celui qui divise dorénavant les communautés hutue et tutsie. Finalement, à ces silences s'ajoutent ceux qui se logent dans le revers des discours officiels sur l'histoire, la justice et l'impunité. En effet, ces vecteurs de la mémoire semblent porter une certaine vérité comme ils en taisent une autre (Rosoux, 2005).

En terminant, ce chapitre tente de porter à la compréhension différents volets qui semblent peu souvent se croiser dans les lectures récentes de l'histoire. Toutefois, il ne saurait se poser lui-même en discours de la vérité en prétendant poser un regard exhaustif sur cette histoire à la fois complexe et actuelle. Il laisse plutôt entrevoir le profond malaise qui subsiste face à son évocation. En effet, la lecture que nous proposons de cette histoire très récente peut difficilement être envisagée hors de la souffrance et des passions qu'elle soulève encore à ce jour.

CHAPITRE 2

CONTEXTE THÉORIQUE

Introduction

Ce chapitre porte sur le contexte théorique de notre recherche. Nous présenterons d'abord la démarche par laquelle nous avons dégagé cette toile de fond théorique en revenant sur la recension des écrits. Nous explorerons ensuite la question de la mise en récit de l'expérience du génocide. Puis, nous aborderons la notion de traumatisme en psychologie en faisant contraster les implications théoriques et cliniques de deux approches, psychodynamique et biomédicale, sur le sujet. Finalement, nous tracerons les grandes lignes de notre problématique et exposerons nos objectifs de recherche.

1. Jalons théoriques : au sujet de la recension des écrits

Notre contexte théorique s'inspire de la fréquentation de différents savoirs. D'abord, celui provenant de l'abondante littérature sur la Shoah, écrits européens dont la transposition à une réalité rwandaise comporte assurément ses limites. Pour interroger plus spécifiquement cette réalité rwandaise, nous avons notamment consulté les recueils de témoignages de rescapés rwandais tout comme nous avons nourri nos réflexions d'œuvres artistiques (pièces de théâtre, cinéma documentaire ou de fiction, expositions de photos etc.) se situant en quelque sorte en marge du savoir institutionnalisé. De la même façon, notre cadre théorique s'est enrichi de l'expérience que nous avons vécue lors de notre voyage au Rwanda. Ainsi, il serait plus juste de parler d'une recension des sources que des écrits afin de mieux rendre compte de la diversité des voies que nous avons empruntées pour approcher notre sujet. Nous reviendrons sur la nature et l'apport de ces sources dans notre chapitre portant sur la méthodologie. Soulignons pour l'instant que notre démarche repose sur une conception épistémologique voulant que le savoir se loge à plusieurs enseignes. Elle suppose qu'au-delà du pouvoir de maîtrise et de transformation dans lequel se reconnaît le savoir objectif, il existe également d'autres types de pouvoir, notamment celui de révéler ou de signifier dont disposent, par exemple, les arts (Hentsch, 2002).

Finalement, notre projet prend comme point d'amorce la parole des sujets sur leur propre expérience. C'est donc cette parole qui constituera le matériau premier de l'analyse laquelle sera par la suite mise en parallèle avec les savoirs dits experts en psychologie ou en sciences sociales. De la même façon, notre contexte théorique s'attardera d'abord à la diversité des prises de parole des rescapés au sujet du génocide avant de se tourner vers les différents savoirs, eux-mêmes hétérogènes, qui traitent de cette expérience en psychologie. Ce contexte théorique s'appuiera donc sur la mise en rapport de deux voix dans la reconnaissance de leur incomplétude mutuelle mais également de leur nécessité respective. Cette multiplication des points de vue, si elle ne peut en aucun cas éclairer en entier la complexité de l'expérience du génocide, nous semble toutefois offrir l'avantage de relancer la pensée.

2. Génocide et prises de parole

Nous examinerons maintenant quelques enjeux entourant la prise de parole des rescapés[21] au sujet de leur expérience du génocide. Ainsi, nous interrogerons d'abord le rapport à la parole et au silence qu'instaure l'expérience traumatique pour ensuite nous pencher sur les possibilités et déroutes que peut supposer le témoignage sur le génocide.

2.1 Mise en mots du génocide : la déchéance du verbe

Dans les replis de la violence organisée se loge une parole mortifère, portée par les mots de la propagande. Les mots martelés par ce discours haineux sont soumis à un glissement de sens afin de dépouiller l'ennemi de son caractère humain (Ternon, 1999). Ainsi, les Tutsi sont désignés par les termes « cancrelats » et « serpents », ravalés au statut d'animaux indésirables et indifférenciés. De la même façon, les termes utilisés pour parler des massacres sont détournés. Ainsi, on parle de « travail » pour désigner les tueries effectuées et on remplace le terme « machette » par celui d' « outil » (Darryl, 2004).

En niant de la sorte l'essence humaine des victimes, la logique génocidaire désavoue leur inscription dans le monde du langage c'est-à-dire qu'elle refuse de les considérer comme des êtres parlants. En fait, il est propre au discours génocidaire de simuler « *une guerre* tout en *niant*

[21] Notons que dans le présent ouvrage, nous ne différencierons pas les termes rescapé et survivant. À l'instar de la majeure partie des auteurs auxquels nous nous référons dans cette section, nous les emploierons donc indistinctement.

l'ennemi comme semblable humain » (Coquio, 1999, p. 32, souligné par l'auteure). Le langage génocidaire relève donc d'une tentative d'« euphémisation » de la mort de cet autre réduit à l'état de pure animalité (Waintrater, 2003, p. 203). Pour les bourreaux, les victimes se fondent dans une masse uniforme et sans voix. Ce mutisme, d'abord imposé de l'extérieur par un discours déshumanisant, peut ensuite paralyser la parole des rescapés mais cette fois, de l'intérieur.

2.2 Mise en récit et transmission : de quelques déroutes

Le bruit de la violence génocidaire recouvre la parole des victimes en les jetant hors du monde humain. À cette rupture délibérée s'ajoute la cassure induite par l'intensité de la violence à laquelle les victimes font face. En effet, « il est dans la nature de l'horreur d'arracher le sujet au langage jusqu'à ce qui peut être vécu sans pouvoir être dit[22] » (Bernardi cité dans Talaban, 1999). En ce sens, le génocide déborderait la capacité du dire :

> Le survivant, ce déjà donné-pour-mort, est revenu d'un *no man's* land où toute frontière entre réalité et fantasme a été abolie, voire inversée. Cet espace-limite constitue un lieu hors pensée et hors représentation que les psychanalystes nomment l'originaire, (...) il se présente comme le premier état, celui d'avant les mots, d'avant la séparation corps et psychisme (Waintrater, 2003, p. 62).

Ainsi, l'horreur rampe bien en dessous des mots, se dérobe à la culture pour plonger dans des profondeurs archaïques. Appartenant à un registre d'où la différenciation est absente, sa résonance semble indistinctement « venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant » (Rawicz, cité dans Kauffmann, 1999, p. 408). Outre les difficultés liées à la formulation de l'horreur, la mise en récit de l'expérience du génocide peut se révéler être une tâche extrêmement délicate à d'autres égards. D'abord, la transmission d'une parole implique une forme de dessaisissement, lequel peut s'avérer particulièrement menaçant pour le rescapé. Son récit représente le vestige d'un réel qui ne se laisse pas penser en entier. Or, en le transmettant, le rescapé s'en dépossède en quelque sorte en le livrant au regard de l'autre. Ce faisant, il rompt le lien exclusif qu'il entretenait avec cet intime fragment du passé pour le poser en partage. Il l'expose ainsi publiquement, avec tous les risques

[22] Cette suspension du langage accule les victimes à une position dont Bettelheim dira qu'elle s'apparente à l'autisme, soit « la forme exacerbée du « hors discours » et du « non échange » pour l'être humain » (Bettelheim dans Boukobza, 2000, p.201).

que cela peut impliquer, comme de voir, par exemple, sa parole vampirisée par une curiosité morbide, pillée par l'analyse savante ou récusée par les discours négationnistes[23].

Ensuite, le témoignage peut également basculer dans le déversement incontrôlé de mots qui, loin d'être salvateur, constitue une perte de plus pour le sujet vidé de sa parole[24]. Cette impudeur peut d'ailleurs être mise en parallèle avec l'absence de limite qui prévalait du temps de l'horreur. Un rescapé des camps de concentration écrit à un ami : « je crois que je ne sais plus ce que l'on dit et ce que l'on ne dit pas. Dans l'enfer, on dit tout » (Antelme cité par Waintrater, 2003, p.63). Cette parole débridée fixe le passé dans un discours intouchable que le rescapé déclame inlassablement comme pour se bercer lui-même (Waintrater, 2003).

Précisons que sur le plan de la mémoire collective, l'absence de reconnaissance politique des crimes génocidaires contraint également le témoignage du rescapé à l'éternel recommencement telle une demande sans cesse répétée parce que non entendue. Sans un travail de droit et d'histoire pour défendre la reconnaissance du génocide, l'exigence de preuve taraude la parole du rescapé, « forcé de faire de sa survivance, sinon une désespérance active, un continuel effort de transmission » (Coquio, 1999, p. 105). Il se trouve alors réduit au statut de « musée vivant », de porte-parole des morts et de l'horreur (Karegeye, 2003, p. 761). Certains survivants s'enferment ainsi dans une exigence de témoigner qui fait d'eux des rescapés professionnels, qualificatif dont s'affublait ironiquement pour témoigner de cette usure (Lévi et Belpoliti, 1998). Ce n'est que lorsque le rescapé aura la liberté de « tracer son récit autrement que sur une trame de véridiction », écrit Coquio, que son témoignage pourra « faire œuvre » plutôt qu'être confiné à « faire preuve » (1999, p.104-105).

Finalement, le témoignage du rescapé risque également d'être inaudible parce que trop abrasif pour l'entendement. Tout comme la question du dire est inextricablement liée à celle de son impuissance, l'injonction « vous devez savoir » côtoie inévitablement la constatation « vous

---

[23] Nous pourrions également ajouter, suite aux commentaires émis au chapitre précédent, que leur parole peut également être instrumentalisée par un certain discours politique qui utilise leur souffrance à ses propres fins.

[24] Les mots peuvent alors notamment se placer au service de la compulsion de répétition dont nous discuterons dans la section clinique.

ne pourrez jamais savoir » dans le témoignage du rescapé[25] (Viñar, 1989). La parole du survivant, note Lévi, reste toujours un peu à côté de ce qu'elle convertit en mots:

> Nous disons « faim », nous disons « fatigue », « peur » et « douleur », nous disons « hiver », et en disant cela nous disons *autre chose*, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres (cité par Kahan, 1999, p. 499, souligné par l'auteur).

Ricoeur évoque également cet écart lorsqu'il souligne que l'étrangeté absolue que distille l'horreur « prend à défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire » (2000a, p.208). De par sa singularité inouïe, la parole du rescapé ne peut ainsi jamais être totalement comprise et ce, même si elle trouve une écoute susceptible de l'accueillir.

2.2.1 L'indicible, l'innommable

Si l'expérience de la catastrophe s'inscrit dans un monde sans limite, sa saisie en mots est vouée à demeurer partielle. Il s'agit certes là d'un constat qui s'applique à toute prise de parole sur l'expérience humaine, l'écart fondamental entre le langage et la vie[26] opposant l'infini du vouloir dire à la finitude du mot. Toutefois, cette rupture revêt un caractère particulier lorsque l'énonciation porte sur l'horreur. En effet, comme mentionné plus haut, la mise en mots du génocide achoppe inévitablement sur la question de l'innommable. L'atrocité des événements fait ployer les mots sous son poids et la parole, hébétée, bute sur l'opacité du réel. Cet évanouissement du langage face à la brutalité du réel est souvent ramené à de l'indicible. Bien qu'elle traduise ce qui, dans l'horreur, ne se laisse pas saisir par le langage, cette formule élimée demande quelques précisions. D'abord, elle peut laisser entendre que la défaite du verbe signe la victoire du silence, ce dernier se posant alors comme seul témoin légitime de l'horreur (Coquio, 1999). La pensée ainsi frappée d'interdit s'inclinerait devant son insuffisance à penser le génocide. Les rescapés se verraient alors une fois de plus renvoyés au mutisme, ayant perdu d'avance leur lutte à dire l'horreur de leur expérience. Or, insiste Coquio, il est faux de croire que leur amère familiarité des limites du langage éteint d'emblée le désir de dire. Au contraire, soutient l'auteure, certains rescapés:

---

[25] Et, ajoute Viñar au sujet des témoins silencieux de l'Holocauste, se complète par le cinglant « Nous ne savions pas » (1989, p.66).

[26] À ce sujet, l'éloquent commentaire de Langfus : « Où sont les cris que l'oreille perçoit, où sont les plaies et le sang, où sont la peur et le désespoir dans les yeux des victimes, où est la présence de la mort? (…) Il n'y a pas de cris dans un livre. Il y a des mots » (citée dans Waintrater, 2003, p.55).

> furent trop bien réduits au silence pour ne pas désirer le langage. Nul doute que celui-ci leur soit un mal, leur donne plus que du mal. Mais lorsque le mal devient littérature, on n'y parle pas d'indicible (Coquio, 1999, p. 61).

Ainsi, la difficulté à mettre en mots le génocide ne suffit pas à répudier toute parole sur le sujet. C'est parfois même précisément ce manque à dire qui convoque la parole : « C'est parce qu'il y a de l'indicible, de l'inouï ou de l'inconcevable qu'il y a nécessité de dire, de penser ou d'entendre la catastrophe (...) c'est parce que la catastrophe est inimaginable qu'elle reste à dire» (Beledian, 1999, p. 374).

Du reste, la formule de l'indicible implique l'idée d'une intransmissibilité qui porte en elle une contradiction, celle de donner lieu à une importante production d'ouvrages sur ce manque à dire. Ainsi, cette parole sur l'intransmissible se consacre et surtout se *transmet* à travers ces œuvres (Coquio, 1999). En transmettant uniquement son incapacité à transmettre[27], elle cultive la valeur d'une pensée qui déclare forfait là où les faits la réclament pourtant.

2.3 Entre « se taire et se tarir »[28] : témoigner malgré tout

> Accessible, proche, non perdue, restait, au milieu de tout ce qu'il avait fallu perdre, cette seule chose : la langue. Elle, la langue, restait non perdue, oui, en dépit de tout. Mais il lui fallut alors passer ses propres absences de réponse, passer par un terrible autisme, passer par les mille épaisses ténèbres d'une parole meurtrière. Elle est passée sans se donner de mots pour ce qui avait eu lieu. Mais elle passa par ce lieu de l'Événement. Passa et put de nouveau revenir au jour, enrichie de tout cela. (...) parler, pour m'orienter et apprendre où je me trouvais et où il me fallait aller pour que quelques réalités s'ébauchent pour moi. C'était, nous le voyons, événement, mouvement, cheminement, c'était l'essai pour gagner une direction (extrait de l'allocution de Brême de Paul Celan, cité par Blanchot repris par Ulriksen-Viñar, 1989, p.122).

Le rescapé se trouve parfois devant un dilemme entre prise de parole et silence, entre la « double indécence de l'excès ou de l'évasivité » (Kahan, 1999, p. 501). De cette tension sourd une parole qui choisit de dire « malgré tout » là où, précisément, l'être humain a survécu malgré tout (Wohlfarth, 1999, p. 570). Ainsi, les rescapés de différents génocides et leurs descendants ont, sous diverses formes, opposé une parole au mutisme de la violence. Ce sont ces mises en

---

[27] Transmission en négatif qu'il est d'ailleurs possible de mettre en parallèle avec celle qui s'opère entre les générations de rescapés et leurs enfants que nous évoquerons dans la section portant sur la clinique du traumatisme.

[28] Expression reprise de Nshimiyimana (2008).

récits que nous explorerons ici notamment dans leurs frayages avec les notions de mémoire, de transmission et de filiation. Par la suite, nous aborderons plus particulièrement les témoignages liés au génocide perpétré au Rwanda qui ont été portés à la fois par la voix des rescapés et celle de tiers étrangers.

Le témoignage s'élance entre le dit et l'éprouvé c'est-à-dire dans la subjectivité et la conscience d'un sujet qui se dit dans le récit. Ricoeur écrit d'ailleurs, en reprenant les propos d'Hannah Arendt, que le récit pose la question du sujet de la parole : « Répondre à la question « qui »?, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action » (1991, p. 442, souligné par l'auteur). En posant la question du qui, le récit situe aussi le sujet, lui offre une orientation.

Dans le récit, le sujet se porte lui même, c'est-à-dire qu'il construit une histoire dans laquelle il se reconnaît (Ricoeur, 1991). La prise de parole du rescapé sur son expérience du génocide suppose également un travail du langage qui, en y puisant une histoire singulière, met de l'ordre dans « le débris d'un récit qui n'en était pas un, pas tout à fait un » (Rawicz, cité par Kauffmann, 1999, p. 405). Cette œuvre de différenciation peut extirper le sujet de l'horreur dans laquelle il a été massifié. La mise en récit jette ainsi un précieux éclairage sur l'irréductible singularité de l'homme, une unicité essentielle à dire face à une violence chosifiante. Le témoignage peut donc constituer une façon pour le rescapé de se poser en sujet d'une histoire qui, bien qu'elle le dépasse, peut se laisser penser en partie :

> La possibilité pour le témoin de dire : « Je vais vous dire…depuis ce moment là » et d'affirmer alors sa croyance en l'homme ou, au contraire, sa méfiance absolue, de redire combien il a eu de la chance, ou combien il ne comprend rien à ce qui lui est arrivé, représente autant de morales personnelles d'une histoire qui les repousse toutes (Waintrater, 2003, p.183).

D'autre part, la prise de parole peut se déployer dans un horizon politique et ouvrir sur la dénonciation et la revendication. Le témoignage se dresse alors contre un silence qui parachèverait l'œuvre des assassins.

2.3.1 La mémoire du témoignage : mémoire publique, mémoire privée

La mise en récit du génocide est intimement liée à la question de la mémoire. La fonction mémorielle du témoignage rejoint l'idée de mémoire trace c'est-à-dire de la préservation d'une

mémoire face à la menace d'effacement par l'oubli (Ricoeur, 2000a). Ainsi, en luttant contre l'oubli, le témoignage peut porter à la lumière des mots l'existence non seulement du génocide mais également de ceux qui n'ont pas droit à la trace que constitue une tombe[29] (Ertel, 1993). Par ailleurs, certaines visées mémorielles du témoignage s'inscrivent dans un discours qui prône l'extériorisation du passé dans l'espace public: « Se ressouvenir des malheurs et des injustices, les exposer puis les voir reconnaître semblent autant d'étapes indispensables » à la reconstruction nationale tout comme à l'établissement d'un « jamais plus » qui bloquerait la répétition (Herrmann, 2003, p.53). D'ailleurs, en dégageant de la sorte un espace structurant et guérissant, la parole politique permet de penser le pouvoir thérapeutique également à l'extérieur de l'espace de l'intime et du singulier.

Or, si le collectif accueille certaines souffrances, son discours en exclut également d'autres. En effet, tel que brièvement abordé dans le chapitre précédent, sous leurs objectifs de paix et de justice, les cérémonies de commémorations mises en place par le régime répondent aussi à des finalités politiques. Celles-ci transforment le deuil privé des rescapés en deuil collectif auquel elles prêtent un sens propre à desservir les intérêts du gouvernement en place (Vidal, 2004). Esther Mujawayo exprime d'ailleurs bien le malaise ressenti face au traitement politique des mémoires affligées. En parlant d'un enterrement officiel, elle souligne que les autorités, elles, « en faisaient une affaire politique, nous de cœur » (citée dans Rosoux, 2005, p.37). Ensuite, la gestion politique de la mémoire fixe une histoire officielle qui fait fi de la multiplicité des points de vue sur celle-ci. Elle tend plutôt à :

> interdire, supplanter ou refouler, selon les situations, une connaissance libre et plurielle de ce qui s'est passé. C'est pourquoi la mémorisation, ritualisée par la commémoration publique, est sélective : elle ne retient que certaines victimes, ou encore les hiérarchise, ce qui revient à exercer symboliquement une violence supplémentaire à l'égard des victimes exclues ou marginalisées (Vidal, 2004, p.575).

Ainsi, dans son assujettissement au politique, la mémoire se fige sous la formule du devoir, celui-ci renvoyant à l'idée d'une certaine constance des contenus par opposition au travail

[29] À ce sujet, le titre du documentaire de Roger Beeckmans (2004), « Nos cœurs sont vos tombes », résume bien cette idée d'offrir une sépulture symbolique à ceux dont la mort a été ensevelie par l'anonymat de la masse.

de mémoire qui lui, « doit pouvoir osciller- et c'est là son essence- entre des versions successives d'une histoire toujours en construction » (Waintrater, 2003, p.234, Ricoeur, 2000b).

L'impérative formule « tu dois te souvenir » mainte fois répétée aux survivants et descendants de génocide est donc mue par la volonté de défier l'oubli. Et pourtant, elle incarne parfois un douloureux paradoxe pour les rescapés tant ils ne peuvent oublier. Dans certains cas, le souvenir, trop proche et trop insistant, se fait tourment[30]. Ainsi, une césure s'opère à l'occasion entre le désir intime du survivant de calmer cette mémoire et l'exigence sociale qui prescrit de la raviver (Coquio, 1999).

Finalement, du simple fait d'avoir survécu, les rescapés se posent comme autant de failles d'un projet d'extermination qui voulait les anéantir. Comme failles mais également comme traces d'un crime qui se voulait sans empreinte. Ces survivants cherchent ainsi parfois « à se constituer une mémoire, à se constituer en mémoire » (Ertel, 1993, p.20). Arc-bouté entre le rescapé et les autres, leur récit habite l'espace de l'entre-humains. Le relais dans le dire que suppose la transmission du témoignage inscrit donc la parole du rescapé dans l'horizon de la reconnaissance. En effet, le témoignage transcende l'existence finie du sujet, porté par l'espoir d'être accueilli par la lecture d'un semblable qui se poserait alors lui-même en témoin (Hentsch 2002). Plusieurs récits sur le génocide des Tutsi au Rwanda ont vu le jour depuis 1994. Certains relèvent des témoignages des rescapés eux-mêmes, d'autres sont plutôt l'œuvre de tiers étrangers ou témoins. C'est de cette parole dont il sera question dans la section qui suit.

2.4 Témoignages rwandais

Un important corpus de témoignages sur le génocide des Tutsi au Rwanda a vu le jour depuis 1994. Il prend, dans une large proportion, la forme d'écrits[31] publiés et lus en Europe (Coquio, 2004). Ainsi, une bonne part des ouvrages sur le sujet sont le fait d'écrivains, journalistes, missionnaires ou coopérants occidentaux ayant tantôt recueilli les témoignages de rwandais, tantôt raconté leur propre expérience (Hatzfeld, 2000, 2003, Dallaire, 2004, Malagardis et Sanner, 1995). Toutefois, quelques notables récits autobiographiques ont aussi été écrits par

[30] Nous reviendrons sur la question de la mémoire traumatique dans la section portant sur les portraits cliniques du traumatisme.

[31] Cependant, en moins dix ans, le génocide a aussi donné lieu à des productions de tous genres allant de l'émission radiophonique à base de témoignages, au cinéma documentaire et de fiction, en passant par la sculpture, la photographie d'art, le théâtre et même la bande dessinée (Coquio, 2004).

des Rwandaises suite au génocide (Mukagasana 1999, 1997, Mujawayo, 2004, Umurerwa, 2000). En ce qui a trait à la littérature de fiction qui traite du génocide qui s'est déroulé au Rwanda, c'est plutôt du côté de l'Afrique que ce type d'ouvrage fleurit le plus. La plupart des fictions sur le sujet ont été produites dans le cadre de l'opération lancée, en 1998, par l'association *Fest'Africa, Arts et Medias d'Afrique* pour briser le silence des Africains face au génocide. Des auteurs connus[32] d'Afrique noire ont alors été invités à séjourner au Rwanda et à écrire sur le génocide. Ce festival a donné lieu à plusieurs fictions inspirées du génocide, lesquelles ont joui d'une bonne vitrine en Occident. Or, comme la grande majorité des écrivains africains ayant été invités sont non rwandais, cette littérature est, encore une fois, portée par des « personnes extérieures » au génocide qui se constituent donc en tiers (Coquio, 2004, p.101).

En empruntant la voie de l'écrit pour évoquer publiquement l'expérience intime du génocide, le témoignage du rescapé bouleverse forcément le rapport que les Rwandais peuvent avoir à l'écrit (Bonnet, 2005). En effet, dans la culture rwandaise, marquée par la tradition orale, l'écriture ne constitue pas nécessairement un mode de transmission privilégié. De la même façon, l'adoption du français écrit, plutôt que du kinyarwanda, ne s'est pas posée en évidence. De fait, la langue de l'ancien colonisateur peut représenter, pour plusieurs Rwandais, les mots du pouvoir et de l'administration (Coquio, 2004). Le kinyarwanda, par opposition, renvoie plutôt à la langue du privé, celle de la transmission orale à l'intérieur du cadre restreint de la famille ou de la communauté (Coquio, 2004). Or, pour rayonner à l'étranger et même pour avoir une chance d'être publiés tout court, les témoignages ont dû être formulés ou traduits en français. La répartition des formes d'expression écrites et orales, publiques et privées se voit donc modifiée par l'émergence du témoignage rwandais sur le génocide.

De plus, le témoignage secoue également les usages relatifs à la prise de parole possible ou permise au Rwanda. Ainsi, l'impératif de discrétion qui sous-tend normalement la parole sur soi, se heurte à l'obscénité de l'horreur à transmettre (Bonnet, 2005). Le témoignage du rescapé tranche donc également avec la pudeur qui module généralement l'expression de soi dans la culture rwandaise. Finalement, le fait qu'une forte proportion de femmes rwandaises prêtent voix

---

[32] Boubacar Boris Diop du Sénégal, Koulsy Lamko du Tchad, Tierno Monenembo de Guinée, Monique Ilboudo du Burkina-Faso, Véronique Tadjo de Côte d'Ivoire ainsi que Jean-Marie Vianney Rurangwa et Vénuste Kayimahe du Rwanda. (Coquio, 2004).

aux témoignages constitue également un important changement au sein d'une culture réservant traditionnellement la parole des femmes au domaine du privé.

2.4.1 Témoignages et silences

Le Rwanda a souvent été décrit comme étant le « pays du silence » (Vulpian, 2004, p. 245) notamment en référence à la modulation culturelle de l'expressivité qui prévaut socialement. En effet, il semble que « cette société du secret, de la parole oblique, de la protection de la vie privée » soit imprégnée de contes et de proverbes qui dénoncent les excès de la divulgation personnelle et en appellent à la retenue (Ngorwanubusa, 1998, p.120). La discrétion s'applique ainsi autant à ce qu'il est préférable de ne pas divulguer qu'aux questions qu'il n'est pas de bon ton de poser (Ngorwanubusa, 1998).

À ces silences prescrits socialement s'ajoutent ceux, politiques, soulevés précédemment. Nous avons relevé à ce sujet que les discours sur la lutte à l'impunité recouvrent le silence du gouvernement face à ses propres violations, tout comme les appels politiques à la mémoire des victimes du génocide prêtent uniquement voix à certaines d'entre elles. De plus, Laliberté note que « l'Histoire officielle a ignoré les milieux populaires pour ne recueillir que les témoignages des élites », laissant la paysannerie dans un silence opaque (2008, p.60)[33]. Ainsi, les témoignages sur le génocide s'inscrivent dans un horizon où les mises en récits prolongent, débordent ou éludent certains silences. La question du témoignage porte donc en elle une autre interrogation : « Qui ne parle pas? » (Laliberté, 2008, p.61). Outre les silences qui se jouent entre Hutu et Tutsi, cette question peut également être abordée par le biais de la différence entre la parole des hommes et celles des femmes sur le génocide.

2.4.2 Paroles hommes/femmes

La prise de parole des femmes rwandaises vis-à-vis le génocide transcende largement la sphère du privé. En effet, ces dernières investissent les espaces de paroles publiques autrefois

[33] Vidal note d'ailleurs que les premières représentations du génocide transmises dans les médias ou écrits universitaires faisaient peu de cas des populations rurales. Alors qu'elles analysaient finement le climat idéologique ayant mené les factions instruites à s'impliquer ou résister au génocide, elles décrivaient, d'autre part, le monde rural comme un bloc homogène ayant massivement pris part aux violences. Les explications de cette adhésion au génocide renvoyaient généralement à deux images réductrices des « paysans-tueurs » : l'une mettant de l'avant leur présupposée soumission aveugle et instinctive à l'autorité, l'autre leur détermination à s'engager activement dans les tueries et à en tirer profit (1998b, p.335).

réservés aux hommes pour raconter leur histoire, réclamer reconnaissance, justice et soutien (Kalinda, 2006, Mujawayo, 2004, Mukagasana, 2001, Gicali, 2000). Cette présence accrue peut certes être éclairée par le simple fait qu'elles ont été plus nombreuses à survivre à un génocide ayant éliminé une grande proportion des hommes au pays (Quéméner, 1999). Toutefois, l'éloquence des femmes sur le génocide peut soulever d'autres réflexions notamment lorsque leurs paroles résonnent dans le creux du silence des hommes.

2.4.2.1 Femmes, transmission et paix

> La femme et la fille étaient appelées Nyampinga, ce qui veut dire à peu près « le havre de la paix » (Gicali, 2000, p.88).

La parole des femmes se fait plus audible dans les témoignages portant sur le génocide de la même façon que leurs initiatives se multiplient pour donner forme à de nombreuses organisations de soutien et de reconstruction sociale (Quéméner, 1999, Kalinda, 2006). Par exemple, en 1996, un collectif de 32 organisations de femmes rwandaises a reçu le prix Unesco *Madanjeet Singh,* pour la promotion de la tolérance et de la non-violence (Gicali, 2000). Ces organisations visaient la reconstruction du tissu social, l'éducation à la paix et à la tolérance ainsi que l'accroissement de la participation des femmes aux processus décisionnels sur le plan politique. L'implication des femmes rwandaises dans la reconstruction de la paix au pays est perçue par plusieurs, et souvent revendiquée par elles-mêmes, comme relevant de leur responsabilité (Gicali, 2000, Kalinda, 2006, Mujawayo, 2004).

Cette conception du rôle réparateur de la femme est ancrée dans une vision essentialiste du féminin porteur de vie, de renouveau et d'espoir (Gicali, 2000, Quémérer, 1999). Ainsi, le témoignage des femmes coïnciderait, selon certains, avec leur responsabilité traditionnelle face à la transmission, notamment celle des valeurs de la culture dans l'éducation des enfants (Bassolé, 2000). Outre cette familiarité avec une position de relais, le fait que les témoignages fassent appel à une parole de l'intime peut également entrer en jeu. De fait, nos informateurs-clés rwandais aussi bien hommes que femmes s'entendent pour dire que traditionnellement, ce sont les femmes qui sont les plus autorisées à exposer leur vulnérabilité, à dévoiler la douleur de leurs émotions tandis qu'un tel partage est beaucoup moins possible pour les hommes. Et si la retenue dans l'expression de soi vaut pour tous, la culture rwandaise tolère mieux les effusions des femmes que celles des hommes (Ndabavunye, 2005). Notons, toutefois, que les témoignages sur le génocide,

bien qu'ils sollicitent une parole du privé, donnent tout de même à entendre les discours dans la sphère publique. Cela constitue une différence de taille avec l'espace dans lequel la parole des femmes pouvait normalement se déployer autrefois.

Le discours voulant que la prise de parole des femmes suite au génocide s'inscrive dans le cours naturel des choses, comporte ses zones d'ombres. D'abord, il fait porter une lourde responsabilité à celles-là mêmes qui ont subi une violence toute particulière. En effet, le déchaînement de la violence à l'égard des femmes, soutenu par une « dialectique de la haine et du désir » de la femme tutsi en appelle à une compréhension du génocide qui met aussi en jeu les relations de pouvoir hommes-femmes (Taylor, 2000, p.185, Ricci, 2008, De Swaan, 2001).

Ensuite, ce discours soutient un certain clivage entre les genres léguant aux femmes les forces de vie et de paix et accablant les hommes des forces destructrices. Cette différence, exprimée comme étant fondamentale, se retrouve dans une multitude de discours sur la nature de la femme et l'homme qui débordent largement les écrits sur le Rwanda[34]. En faisant de la violence l'apanage exclusif de l'homme, ce clivage nie la part de violence dont sont également porteuses les femmes, notamment celle dont elles se sont aussi rendues coupables lors du génocide. En effet, bien qu'elle ait été beaucoup moins importante que celle des hommes, la participation de certaines femmes[35] au génocide a été bien documentée (African Rights, 1995, Paradelle et Dumont, 2006).

Finalement, il est possible de croire que le lien effectué entre femme et paix confère à leur parole de l'après génocide une certaine légitimité que celle des hommes n'aurait plus. À l'étranger, l'écoute réservée à la parole des femmes pourrait ainsi reposer sur cette vision de la femme comme victime absolue, le statut des hommes étant, quant à lui, perçu comme beaucoup plus ambigu et suspect.

---

[34] Discours vivement critiqués par certaines approches féministes qui leur reprochent de maintenir ainsi la femme dans une position de subordonnée, vouée à être vulnérable et passive donc peu apte au pouvoir (Boulding, 1984, Hawkesworth, 1988).

[35] Vulpian évoque notamment "ces petites mains" du génocide qui, sans avoir pris part directement aux tueries en étaient aussi les complices et sans lesquelles le génocide n'aurait pas pu atteindre cette ampleur (2004, p.263).

3. La clinique du traumatisme

Après nous être penchée sur les différentes mises en récit du génocide telles que formulées par les rescapés ou les tiers, nous aborderons un tout autre type de parole, celle propre à la clinique du traumatisme. Il s'agit d'une parole divisée en de nombreux discours puisque l'expérience du génocide peut être pensée en psychologie à partir de différentes postures théoriques. Nous brosserons ici un portrait sommaire d'une conception du traumatisme qui s'inscrit dans la mouvance d'un modèle de compréhension psychodynamique[36] de même que nous soulèverons certaines considérations cliniques qui y sont associées. Nous mettrons ce discours en parallèle avec celui que tient l'approche biomédicale au sujet du traumatisme, notamment par le biais du modèle de TSPT. Finalement, nous explorerons brièvement les implications cliniques que ces approches peuvent supposer sur le plan du rapport à la parole du sujet dans l'espace thérapeutique.

3.1 Traumatisme et perspective psychodynamique : quelques repères

Nous dégagerons ici quelques-unes des contributions de l'approche psychodynamique dans l'étude du traumatisme. Il va cependant sans dire que la compréhension du traumatisme dans une perspective psychodynamique est infiniment plus riche et complexe que les quelques notes que nous en tirerons, à titre de repères seulement, dans la prochaine section.

En psychanalyse, le traumatisme psychique se conçoit comme :

> événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique (Laplanche et Pontalis, 1973).

Les travaux de Freud sur le traumatisme suivent un parcours sinueux ayant comme point de départ sa théorie de la séduction. Il conçoit d'abord que ce sont les souvenirs des scènes réelles

---

[36] L'approche psychodynamique recouvre un vaste champ théorico-pratique né de la psychanalyse classique et reposant sur plusieurs de ses principes de base (par ex. importance des pulsions, des expériences infantiles, des déterminismes inconscients sur la conduite et les affects). Cette approche inclut la cure classique au sens freudien du terme mais englobe également ses théories contemporaines dérivées (Widlöcher, 2010).

de séduction[37] d'un enfant par un adulte qui causent les psychonévroses dans l'après-coup. Freud glisse ensuite vers une compréhension qui intègre la notion de fantasme plutôt que celle de séduction réelle pour finalement abandonner la théorie de la séduction au profit d'une explication du traumatisme en termes économiques (Freud, 1906, 1920, 1926). Il définit alors le traumatisme comme une effraction du système pare-excitation par des excitations externes. Ainsi, c'est l'impuissance de l'appareil psychique à contenir la surcharge pulsionnelle qu'il suscite qui confère un caractère traumatique à l'événement (Panaccio, M. 2002). Les défenses du Moi se trouvent submergées par l'intensité et la soudaineté de l'événement, incapables de se le représenter symboliquement. L'impact direct et différé du traumatisme s'explique par ce débordement du Moi par le sexuel[38] inconscient libéré du refoulement. Ce sont ses traces qui sont réactivées dans l'après-coup, ce que Roussillon (2001) qualifie « d'effets posthumes » du traumatisme initial en traçant un parallèle entre les défenses mises en place et les symptômes de l'après-coup. L'étude du traumatisme a ensuite été reprise par de nombreux auteurs en psychanalyse dont l'apport ne pourra être discuté ici. Notons simplement au passage, le différend ayant opposé Freud à Ferenczi sur l'importance du rôle précoce de l'objet (Bokanowski, 2001) ainsi que les fertiles écrits de Roussillon sur les différents types de traumatismes[39]. Cet auteur, insiste sur le caractère relatif du trauma, c'est-à-dire sur les facteurs périphériques (son intensité objective, le degré d'immaturation de la psyché, l'impréparation et la vulnérabilité) qui le colorent ou le définissent (Roussillon, 2001). Il introduit ainsi la dimension subjective de l'expérience traumatique.

3.1.1 De la spécificité du traumatisme collectif

C'est en se penchant sur les névroses de guerre et les névroses traumatiques que Freud aboutit à une conception économique du traumatisme (Panaccio, 2002). En effet, son travail clinique auprès des vétérans de la Première Guerre mondiale a notamment nourri ses réflexions

---

[37] Comme l'écrit Sabourin, séduction est ici pris au sens actif et non passif du mot, soit « comme dévoiement, détournement, en l'occurrence détournement du désir de l'enfant par l'adulte » (Sabourin, 1982).

[38] Freud élargira ensuite sa compréhension du traumatisme à des événements autres que ceux qui affectent la sexualité pour y inclure tous les événements ayant atteint une certaine intensité d'excitation ainsi que ceux dont la répétition est devenue toxique (traumatisme cumulatif) (Roussillon, 2001).

[39] Le quatrième type, que Roussillon (2001) qualifie de traumatisme du « non advenu » se rapporte à des carences d'investissement mais également par des manques dans l'échange entre le sujet et le monde extérieur, c'est-à-dire la non-prise en compte des besoins du moi pour qu'il puisse faire son travail de mise en sens. Il pourrait être intéressant de le mettre en parallèle avec la non-reconnaissance du vécu violence organisée dans le pays d'accueil (Rousseau, 2000).

sur la compulsion de répétition. Il reconnaît la distinction entre pathologie de l'angoisse et pathologie de la peur, en différenciant l'angoisse névrotique de la *Realangst*, c'est-à-dire l'« angoisse devant un danger réel » (Laplanche et Pontalis, 1973).

Toutefois, les limites de la formulation classique du traumatisme précédé et déterminé par les conflits psychiques de la petite enfance se sont révélées à travers le travail clinique auprès des survivants de camps de concentration (Suàrez-Orozco et Robben, 2000). Le caractère réducteur de cette conception basée sur les processus psychiques individuels et son incapacité à rendre compte du caractère qualitativement différent du traumatisme de masse ont été soulevés par de nombreux auteurs (Bettelheim, 1980, Krystal, 1978). De plus, avant la Seconde Guerre mondiale, le traumatisme induit par la violence humaine relevait de la sphère militaire, les victimes étudiées étant typiquement membres de l'armée. Or, la Seconde Guerre mondiale a laissé des milliers de victimes civiles dans son sillage, modifiant largement le profil clinique du sujet traumatisé. On assiste ainsi à l'émergence de nouveaux tableaux cliniques consacrés par de nouvelles expressions diagnostiques, notamment le « syndrome du camp de concentration » et le « syndrome du survivant ». La première étude psychanalytique sur les survivants des camps de concentration a été écrite par Bettelheim, lui-même rescapé des camps Dachau et Buchenwald (Suàrez-Orozco and Robben, 2000). Ses réflexions portaient notamment sur le choc psychologique à l'arrivée au camp, les divers modes d'ajustement déployés par les groupes ainsi que les défenses érigées par les prisonniers. Bien qu'ayant été critiqué sur le fait que ses observations étaient difficilement généralisables, Bettelheim a dégagé une importante voie de compréhension des rapports entre victimes et tortionnaires en termes de dynamiques sociales (Suàrez-Orozco and Robben, 2000). Par la suite, d'autres psychanalystes se sont penchés sur les problèmes psychiques des survivants de camps de concentration, Friedman et Anna Freud en tête de liste (Grubrich-Simitis, 1981).

3.2 Perspectives cliniques

Dans la section qui suit, nous explorerons davantage les caractéristiques propres à la violence génocidaire et leurs impacts sur la vie psychique. Nous étudierons d'abord, en amont, quelques dimensions de la violence génocidaire dans ses effets de déstructuration, de transgression et de détemporalisation pour observer ensuite comment ces composantes se nouent aux effets psychiques de la violence génocidaire. Finalement, nous nous attarderons sur les questions cliniques que soulève le travail auprès des rescapés de génocide. Nous partons donc des rouages de la violence génocidaire pour nous diriger graduellement vers les questions cliniques. Nous choisissons de procéder ainsi afin de marquer le lien entre les symptômes et les composantes de la violence sociale, c'est-à-dire pour penser ce qui du collectif, fait empreinte dans le singulier.

3.2.1 Génocide et transgression : d'une souffrance sociale

> Le génocide instaure une ère : il est une fin qui abolit aussi le commencement (Ertel, 1993, p.81).

Le génocide signe la transgression ultime des interdits. Cette violation des frontières constitutives d'un vivre-ensemble s'exprime dans la nature même des horreurs perpétrées contre la population[40]. Elle est également caractéristique de la violence d'un corps à corps qui court-circuite le langage dans sa fonction médiatrice. Une telle éviction du droit par l'impunité effrite l'ordre symbolique sur lequel repose la communauté. La tradition de justice est éclipsée dans cet espace désacralisé où tout est permis. Or, ce que ces transgressions opèrent n'est pas seulement un brouillage entre le légal et l'illégal ou encore l'effacement de la distinction éthique entre moralité et immoralité. Elles attaquent aussi la frontière psychique à travers laquelle le désir se cheville à l'interdit. Ainsi, sans ce dernier sur lequel s'étayer, le désir demeure muet : « Le désir ne peut pas se structurer sans interdit et sans la sanction de sa transgression. Lorsque ces distinctions s'abolissent, le sens ne peut plus se constituer ni se transmettre » (Altounian, 2000, p.187). Le génocide introduit une cassure dans l'axe temporel. Sa violence s'inscrit dans l'espace hors temps du cauchemar d'un monde sans limite dans lequel les hommes sont jetés comme des choses. Ainsi, la violence génocidaire crispe le temps autour d'une mort qu'elle fixe comme seul horizon.

---

[40] Dans le cas du génocide des Tutsi au Rwanda, ces transgressions prenaient notamment les formes d'inceste, d'infanticide, et de cannibalisme forcés (Taylor, 2000, Coquio, 1999).

Le temps se paralyse, obnubilé par ce : « regard meurtrier, qui fige, qui cloue une victime désignée pour la mort » (Ertel, 1993, p.70).

Ce lieu où le temps est aboli, suspendu, c'est également celui dans lequel la mémoire traumatique enferme le sujet dans l'après-coup. En effet, la mémoire traumatique est liée à une contracture du temps autour de la reviviscence d'un passé qui assiège la mémoire en éclipsant le présent[41]. Au sujet des images du génocide qui la hantent, une rescapée souligne d'ailleurs qu'après avoir vécu éveillée un véritable cauchemar, il est difficile par la suite de trier les pensées de jour de celles de la nuit (Francine N. citée dans Hatzfeld, 2000).

3.2.2 Génocide et déstructuration

La violence génocidaire fait éclater le contrat social permettant l'existence d'une communauté de droit. En effet, Freud (1923a) a postulé l'existence d'une violence fondatrice dont la symbolisation forme la base d'un pacte permettant le vivre-ensemble. Ainsi, relève Kaës :

> La communauté de droit se fonde sur cette *retenue* et sur cette *conversion*, toujours partielle, de la violence : elle en gère l'économie pour son propre compte et pour celui de ses sujets soumis à la loi (1989a, p.XV, souligné par l'auteur).

Or, face à la violence génocidaire, la culture se montre incapable d'intercéder entre « l'homme et lui-même, entre chacun et les autres » (Zaltzman citée par Rosenman, 2007, p.20). Le génocide se referme sur un espace sans ailleurs, où se joue à l'infini entre victime et bourreau, un face-à-face qui n'admet aucun tiers. À la destruction de toute confiance de base en l'autre, s'ajoute une amère déception pour les rescapés: aucun tiers secourable[42] ne s'interpose pour stopper la violence. Ainsi, écrit Altounian :

---

[41] Cette mémoire traumatique qui ignore toute temporalité est contingente de la thèse de l'inconscient souligne Ricoeur (2000a). En effet, explique-t-il, la temporalité s'inscrit à même la conscience : « dans des circonstances particulières, des pans entiers du passé réputés oubliés et perdus peuvent revenir. La psychanalyse est ainsi pour le philosophe l'allié le plus fiable en faveur de la thèse de l'inoubliable. Cette conviction est inséparable de la thèse de l'inconscient déclaré *zeitlos,* soustrait au temps, entendez au temps de la conscience » (2000a, p.576, souligné par l'auteur). La mémoire traumatique tout comme l'expérience du génocide se rapproche ainsi plus du monde hors temps de l'inconscient que de celui de la conscience.

[42] C'est notamment à l'idée de l'abandon par un peuple, une communauté internationale ou un Dieu que cette absence de tiers renvoie.

> Les survivants ont, en effet, échappé à la mort mais non à l'invalidation en eux de l'être parlant, car ils ont entendu le silence létal d'un monde qui laissa commettre, voire avalisa le crime engloutissant les personnes et les référents qui constituaient les fondements de leur existence (1999, p. 514).

Murés dans le souvenir d'un passé inconcevable, plusieurs rescapés rwandais rapportent se sentir désormais habités d'un profond sentiment d'étrangeté et de solitude (Mukayiaranga, 2003)[43]. L'isolement du rescapé ne tient pas uniquement à son impression de « désappartenance » au reste de l'humanité mais également au rejet passif de cette dernière à son endroit (Bouchereau cité par Coquio, 2003, p. 46). C'est qu' « il ne fait pas bon revenir dans le monde des vivants tachés de sang », écrit un rescapé (Rousseau cité par Waintrater, 2003, p.180). Ainsi, au fil des témoignages, certains rescapés rwandais parlent du sentiment d'être désormais de trop dans un environnement social qui méconnaît leur souffrance. Portant leur « survie comme une éclaboussure », ces derniers rapportent se sentir coupés du monde et d'eux-mêmes (Kauffmann, 1999, p. 408).

3.2.3 Génocide et désaveu de la mort

L'absence est au cœur du projet génocidaire. En effet, au-delà de la mort effective d'un peuple, le génocide vise l'effacement même de cette mort. Il s'attaque à la mémoire signifiante de la mort en cherchant à l'enfouir sous un oubli négationniste. La non-reconnaissance des massacres renvoie les victimes à l'inexistence, les privant de leur mort en la rendant « non advenue[44] » pour reprendre une expression d'Améry (cité par Altounian 2000, p.89). Les individus assassinés deviennent alors non pas des morts mais des « n'ayant-jamais-existé » (Piralian, 1995, p.6). Leur éradication est totale, leur mort même n'a pas eu lieu. En désavouant ainsi la mort effective des victimes, le négationnisme en bloque du même coup la symbolisation. Il prive les survivants et les héritiers du génocide de la mémoire des morts, celle qui les lie à l'ordre symbolique de la transmission.

En effet, lorsque symbolisée par le sujet, la mort constitue l'horizon à partir duquel il peut s'inscrire dans la chaîne signifiante des générations, en reconnaissant sa propre mortalité comme condition de vie (Piralian, 1995). La mort symbolique ouvre donc sur une temporalité historique

---

[43] Solitude et étrangeté qui nous font songer à la belle expression de Celan selon laquelle les survivants du génocide sont contraints à « marcher sur la tête » (Celan cité par Lauterwein, 2005, p.93).

[44] Voir à ce sujet, l'analyse d'Agamben (2003) sur Auschwitz comme lieu de destruction de la mort elle-même.

qui situe et définit le sujet dans l'humain. La violence génocidaire et son déni, en détruisant l'avant et l'après, imposent plutôt le règne de l'intemporel. Écrasée sous le poids d'une mort effective déniée, la mort symbolique ne peut se poser en instance structurante d'avenir :

> Les responsables d'un génocide tentent donc par ce déni d'accomplir, au-delà du meurtre des sujets particuliers, celui de l'ordre symbolique lui-même, et ceci, pour que soient aussi détruits les survivants, puisque ceux-ci se trouvent ainsi expulsés de l'ordre humain (...). Ce qui signifie qu'au-delà de la vie, c'est la Mort elle-même qu'ils essayent de détruire, comme structure symbolique qui permet la transmission. L'horreur, c'est donc, au-delà de la vie, des vies enlevées, la perte de la Mort même comme structure d'avenir (Piralian, 1995, p. 8).

Faute de pouvoir être symbolisée, la mort « s'encrypte » parfois à l'intérieur du corps du survivant du génocide (Piralian, 1995, p.18). Celui-ci peut alors porter le secret de ces morts désavouées à même son corps devenu sépulture[45]. L'image du corps réceptacle, charnier ou crypte pour les morts revient sans cesse dans les témoignages des victimes et descendants du génocide. « Colonisés par leurs morts, porteurs d'une partie morte de leur être », les héritiers du génocide se voient hantés par un passé qui ne se lasse pas de les visiter (Rosenman, 2007, p.29).

Soulignons, quoique trop brièvement, la résonance traumatique propre à la transgression des rituels liés à la mort. En effet, au Rwanda la mort s'entoure de rituels qui visent à honorer l'esprit des morts et se réconcilier avec eux (Uwanyiligira, 1997). Ces rituels s'inscrivent donc dans un processus de filiation, commémoration et réparation (Jefferson, 2000). Or, il existe chez les Rwandais, une catégorie de défunts qui ne parviennent pas à l'état d'ancêtres et ce, pour diverses raisons. Cela peut être en l'absence de rites funéraires ou encore dans le cas de vilaines morts, c'est-à-dire de décès subits ou violents, par exemple (Uwanyiligira, 1997, Ndabavunye, 2005). Nommés *abagwagasi*, ces revenants sont condamnés à errer et souffrir (Ndabavunye, 2005, p.109). À la douleur de la perte s'ajoute donc pour les rescapés l'impossibilité de faire le deuil du membre dont le corps n'a pas été retrouvé. En parlant du Rwanda, Uwanyiligira (1997, p.89) écrit :

---

[45] Dans le cas du génocide des Tutsi au Rwanda, s'ajoute la dimension culturelle voulant que les morts n'ayant pas été enterrés ou étant décédés dans des circonstances contraires à l'ordre naturel des choses (mal-mort) peuvent revenir hanter les vivants (Uwanyiligira, 1997). En ce sens, l'idée d'une « mort inapaisée ayant choisi un vivant pour dernière demeure » (Rosenman, 2007, p. 12) peut à la fois être lue à la lumière du concept d'incorporation en psychanalyse tout comme elle peut faire écho à des références culturelles importantes.

> C'est probablement là le point fort de la souffrance des survivants rwandais. L'idée d'être privé de la puissance des ancêtres leur est insupportable. Pourront-ils rendre culte à ceux qu'ils n'ont pas enterrés- au sens large du mot, et dont ils n'ont pas fait les rituels de deuil?

Ainsi, le traumatisme lié à la violence organisée agit également en effritant les processus de filiation et de mise en sens normalement offerts par la culture. En terminant, notons également qu'aux difficultés liées à l'empêchement du travail de deuil s'ajoutent également celles propres au contexte politique dans lequel ces deuils résonnent également. En effet, Vidal (2004) souligne la violence symbolique que les cérémonies funéraires officielles comportent. Elle évoque notamment les exhumations qui sont ordonnées même si des cérémonies avaient déjà eu lieu, que la population soit en accord ou non avec l'exposition publique des ossements des disparus. Outre ces déterrements qui agissent en quelque sorte comme un rite à l'envers, le traitement même des dépouilles lors de l'exhumation[46] heurte aussi à plusieurs égards les rescapés (Vidal, 2004).

3.2.4 Génocide et transmission intergénérationnelle

L'effet désymbolisant du génocide se traduit également par l'empêchement de faire tradition c'est-à-dire de transmettre certains éléments de l'expérience notamment sur le plan intergénérationnel. Ce que la violence génocidaire produit relève moins d'un blocage que d'une déviation de la transmission. Détour du côté de l'absence et du manque qui se transmettent en négatif, modalité que Freud éclairait dans « Totem et tabou » (1923a). Ainsi, écrit Kaës, Freud soulignait que la transmission ne touchait pas seulement aux éléments positifs mais aussi à :

> ce qui fait défaut, ce qui manque, ce qui n'a pas reçu d'inscription, ce dont l'inscription a été empêchée, ce qui a été nié, refoulé ou forclos : au prix d'un meurtre silencieux, au prix d'un blanc, d'un trou, d'une éclipse de l'être (1989b, p.173).

Les études sur la transmission intergénérationnelle du traumatisme sont nombreuses (Piralian, 1995, Altounian, 2000, Dolto, 1991). Elles posent la question de l'héritage muet que portent les enfants de survivants. Au sujet de ce fardeau de non-dits, Altounian écrit:

---

[46] Vidal (2004) rapporte ici les réactions de certains milieux religieux qui dénoncent par exemple, le fait que les squelettes soient traînés sans ménagement par les excavateurs et que les exhumations soient parfois effectuées sous la contrainte, par des prisonniers.

> Ce matériau brut, sédimentation du trauma parental dans le psychisme de l'enfant doit être utilisé, mis en activité, exploité par lui tel un gisement explosible à désamorcer (2000, p.136).

C'est donc à une tâche de symbolisation que l'enfant se voit confronté. Il se doit de lier, représenter cet objet calciné dans la « fournaise des misères parentales » (Altounian, 2000, p.219). L'enfant du survivant adopte ainsi la posture du témoin face à un effondrement antérieur vécu par d'autres mais qui, néanmoins, l'habite au présent ou encore, se charnalise en lui, pour reprendre les mots de Dolto (1991). À défaut d'être symbolisé, ce dépôt traumatique confine l'enfant du survivant au ghetto de la souffrance familiale. En effet, la mise en pensées de ce reste non symbolisé peut permettre au descendant de s'en affranchir :

> Dans le cas contraire, son destin laisse toujours un reste lié à la répétition et à la production dans le psychisme d'une potentialité psychotique, mélancolique, somatique ou d'aliénation (Puget, 1989, p.38).

La toute-puissance de la machine génocidaire se pérennise dans cette transmission de l'impensé qui hante les descendants du génocide. Le projet génocidaire couronne ainsi son œuvre de destruction par la transmission de cet héritage traumatique.

3.2.5 Génocide et souffrance psychique: portraits cliniques

Il existe plusieurs formes de souffrances[47] liées à l'expérience du génocide dont nous n'offrirons ici qu'un bref survol. Sur le plan clinique, la dévastation psychique qu'opère la violence génocidaire peut prendre la forme d'un héritage en creux, marqué par l'absence. Ainsi, ses effets se lisent parfois dans la vacuité du discours des survivants, récits sertis de « mots-trous » d'où l'expérience de l'horreur semble expulsée, absente (Rosenman, 2007, p.179). Les traces de la violence génocidaire apparaissent parfois dans la banalisation du vécu, les symptômes corporels, la pauvreté des projets ainsi que les deuils creusés par les morts et les disparus (Ulriksen-Viñar, 1989). La détresse des rescapés peut donc s'exprimer en négatif et résonner à même le vide dans lequel ils souffrent en silence « comme des astres morts, sans blessures apparentes » (Quéfelec cité par Maqueda, 1999, p.144). À l'inverse, les échos de l'expérience du

[47] Bien entendu, ces marqueurs cliniques, sont culturellement situés, dans ce cas-ci en plein cœur d'un savoir occidental sur la souffrance. Tout comme ceux identifiés par le trouble de stress post-traumatique que nous critiquerons plus loin, leur portée est donc à questionner lorsqu'ils visent un contexte culturel différent.

génocide peuvent se faire bruyants. C'est le cas de la mémoire traumatique et ses insistantes reviviscences.

3.2.5.1 Compulsion de répétition

> Mais, quand il est question de cette horreur-là, nous tous dansons dans une sorte de festin cathartique dans lequel, comme dans un disque rayé, une parole traumatique, qui ne parvient à être élaborée, insiste et se répète. Cette éloquence traumatique, pléthore et orgie de l'effroi, recouvre et élude la zone de silence (Viñar, 1989, p.51).

Sur le plan des manifestations cliniques, la compulsion de répétition prend notamment la forme de cauchemars et de reviviscences. Elle peut être saisie en tant que tentative de l'appareil psychique pour remettre en scène la situation traumatique afin de tenter de la maîtriser. Elle serait ainsi effort de liaison c'est-à-dire qu'elle viserait à faire passer le sujet d'une position passive à une position active où l'appareil psychique reprend le contrôle sur une situation qui l'a autrefois débordé. Cet effort de liaison constitue la première fonction que Freud reconnaît à la compulsion de répétition (Freud, 1920). Toutefois, il en modifie sa compréhension suite à l'introduction de son concept de pulsion de mort. La compulsion de répétition témoigne alors de cette pulsion annihilatrice et cherche, par une décharge absolue, à ramener l'organisme à l'état inorganique. Plutôt que de trancher en faveur d'une fonctionnalité précise, il nous apparaît ici intéressant de saisir la compulsion de répétition dans une double valence (Von Overbeck Ottino, 2007). D'une part, elle peut s'inscrire dans un versant libidinal en visant un certain travail de liaison. Bien que la dimension compulsive témoigne en soi de l'échec de cette quête, elle ne relève pas moins d'un mouvement, sans cesse renouvelé parce que non abouti, vers la symbolisation. D'autre part, elle peut aussi être placée dans l'ombre de Thanatos et s'orienter plutôt vers un retour à l'inanimé.

3.2.5.2 Paralysie psychique

Les rescapés présentent fréquemment une forme de dévitalisation des affects qui renvoie à l'impression d'une vie psychique désertée par la libido. D'un point de vue économique, cette gelée des affects semble liée à une forme d'effondrement anaclitique qui s'apparente, relève Bessoles (2004), aux symptômes observés chez les enfants abandonniques dans les études sur l'hospitalisme. La mise à distance de l'affect peut être comprise au sens où De M'Uzan traite du primat du « principe d'inertie » c'est-à-dire : « ne plus bouger, ne plus penser, c'est ne plus sentir, donc ne plus souffrir » (dans Von Overbeck Ottino, 2007, p. 133). La paralysie des affects pourrait alors être lue comme étant une tentative d'extinction pulsionnelle visant à protéger le Moi contre un afflux d'excitations le débordant.

Les victimes de traumatismes extrêmes présentent à l'occasion des symptômes d'allure mélancolique qui peuvent aisément être pensés en termes d'identification avec les objets perdus ou de culpabilité liée à des deuils compliqués et multiples (Von Overbeck Ottino, 2007). Tel que discuté précédemment, ces deuils se voient d'ailleurs souvent obstrués dans le réel par le désaveu public des meurtres ou encore par l'absence de traces des disparus pouvant permettre de symboliser leur décès par le rite. Ensuite, les manifestations mélancoliques de tableaux cliniques où prédominent la culpabilité et la honte peuvent également relever d'un effondrement narcissique lié à la perte de l'ensemble des idéaux, pertes laissant le champ libre à la pulsion de mort (Von Overbeck Ottino, 2007).

3.2.5.3 Symptômes psychotiques

Certains auteurs, notamment Ferenczi et Bettelheim, ont souligné la familiarité entre symptômes traumatiques et psychotiques (Bertrand, 2002). D'une part, il arrive que le sentiment de persécution vécu dans le réel chez les victimes du génocide se prolonge dans l'après-coup de la violence. Ainsi obnubilé par la crainte de représailles, le sujet peut alors adopter des comportements d'évitement d'allure phobique ou paranoïaque (Bessoles, 2004). L'hypervigilance semble aussi liée au sentiment de perte de confiance en un environnement suffisamment bon et à la régression radicale des fonctions du Moi. En effet, les génocidaires s'attaquent à l'ordre social pour le faire basculer dans l'incohérence et l'imprévisibilité. Dans ces conditions, l'angoisse comme signal d'alarme perd sa capacité à repérer les sources de danger qui se multiplient et se

confondent. Les effets traumatiques de cette mise à découvert du moi peuvent ainsi s'illustrer, dans l'après-coup, à travers le dérèglement d'un système de défenses continuellement et inutilement aux aguets.

Bessoles (2005) se penche également sur les symptômes hallucinatoires chez les rescapés et relève que l'impensable auquel ils ont dû faire face est aussi chargé d'impensé. Suivant les propos de Kaës à ce sujet, il lie l'impensé à l'idée de psychose au sens où il représente la collusion entre le réel et l'imaginaire, le fantasme et le réel. Ainsi, chez les victimes, les « symptômes évoquent la psychose sans que le sujet soit psychotique. Les vécues de déréliction, de dépersonnalisation et de clivage du Moi occupent le tableau clinique » tout comme les épisodes délirants transitoires (Bessoles, 2005, p. 32).

3.2.5.4 Symptômes somatiques

La souffrance du rescapé se lit également à la lumière des plaintes somatiques. Ainsi, le corps peut se voir non seulement porteur des traces effectives de la violence subie mais également investi d'une détresse vécue sur le plan psychique. Il est ici intéressant de considérer les propos de Roussillon (2000) sur ces accrochages au perceptif qui pourraient, selon lui, s'offrir comme points d'appui à partir desquels le sujet tenterait un travail de liaison du traumatisme. La compréhension du rapport au corps chez les victimes de traumatismes liés à la violence extrême est à replacer dans le cadre d'une réelle atteinte ou menace à l'intégrité physique du sujet. Ainsi, Von Overbeck Ottino écrit :

> il y a une régression dans une écoute factuelle du corps. Celui-ci devient à la fois le lieu de survie possible et le lieu de menace de mort. Il pourrait « lâcher » à tout instant, comme l'ont fait l'environnement et le psychisme (2007, p. 134).

Ainsi, la centration sur le corps, devenu lieu de toutes les préoccupations, peut relever d'une forme de repli autour d'une douleur qui, une fois inscrite dans la chair « assure d'être bien vivant comme elle permet de moins ressentir psychiquement » (Von Overbeck Ottino, 2007, p. 134). La souffrance corporelle pourrait ainsi agir chez les rescapés comme un fil qui, par le biais de l'éprouvé, leur rappellerait leur existence.

3.3 Approche biomédicale du traumatisme et le modèle du trouble de stress post-traumatique

Nous nous proposons maintenant de mesurer les ambitions du modèle diagnostic de TSPT[48] qui prévaut dans plusieurs milieux cliniques en Amérique du Nord (Maddux, 2002). Nous porterons un regard critique sur ce construit, non pour contraindre la pensée à un relativisme frileux mais plutôt pour introduire des nuances fécondes autour du traitement clinique réservé aux personnes victimes de violence organisée. C'est d'ailleurs à partir des questions que soulève le modèle du TSPT que nous articulerons nos objectifs de recherche.

3.3.1 Vers une médicalisation de la souffrance

L'expression trouble de stress post-traumatique a été introduite dans la troisième édition du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) en 1980. C'est à l'époque de la Guerre du Vietnam, suite aux pressions de plusieurs groupes militaires américains, entre autres, que le TSPT a été reconnu dans le système de classification de l'*American Psychiatric Association* (APA) (Bracken, Giller, et Summerfield, 1995). Il s'agit d'une entité nosologique recoupant, sous forme de critères, les différents symptômes psychologiques et physiologiques liés au traumatisme. Ce concept jouit maintenant d'une popularité qui en fait un outil de choix pour mesurer les réponses psychologiques au traumatisme sous toutes ses formes (Suàrez-Orozco et Robben, 2000). Le trouble de stress post-traumatique occupe une place considérable dans la littérature clinique sur le traumatisme collectif (Bracken, Giller, et Summerfield, 1995). Bien qu'utile à certains égards, cette vision issue du courant de la victimologie pose ses limites.

D'une part, elle évacue les dimensions culturelles et subjectives de l'expérience traumatique. En effet, ce construit couvre les symptômes d'un large éventail d'événements traumatiques allant de l'agression sexuelle au trauma de guerre (Bracken, Giller, et Summerfield, 1995). En traçant ainsi l'équivalence, en termes de symptômes, entre la violence civile et sociale cette conception ampute la souffrance de son contexte socioculturel. De fait, cette lecture se détourne de la nature sociale de la violence organisée en se concentrant sur l'empreinte pathologique individuelle du traumatisme. Comme le souligne Sironi: « ce n'est pas de folie privée dont souffrent les victimes de traumatismes intentionnels » leur traumatisme ayant été

[48] À noter que l'édition révisée du DSM-IV (DSM-IV-TR) change l'appellation du Trouble de stress post-traumatique pour celle d'État de stress post-traumatique (ÉSPT). Ses critères demeurent cependant les mêmes, nous les avons repris au long en annexe (voir annexe 2).

élaboré en amont, institué par une entité politique (1999, p.4). Ainsi, la violence organisée se doit d'être d'abord comprise comme pathologie sociale, insistent Kleinman et Kleinman (1997). Il importe donc de saisir également ce qui du collectif, trouve écho dans le singulier afin d'éviter de psychologiser une expérience ancrée aussi dans le social.

Ensuite, le modèle de TSPT pose le traumatisme comme entité objective universelle et non comme un construit issu d'un savoir occidental. Ayant comme tache aveugle sa propre inscription dans un système culturel donné, cette conception d'un savoir orphelin ou affranchi de culture, exportable donc, ignore notamment l'apport des sources de savoirs non occidentales dans la définition et la prise en charge du traumatisme.

L'évacuation des enjeux culturels dans la conception de la maladie mentale caractérise d'ailleurs le DSM-IV dans sa quasi-totalité. En effet, cet ouvrage fait fi des dimensions culturelles de la souffrance psychologique au profit d'une conception dite objective de la maladie mentale (Mallette, 2003). Tout au plus reconnaît-il certains syndromes propres à une culture donnée, véritables concentrés de culture considérés insolubles dans les systèmes nosologiques occidentaux. Or, soutient Maddux, « il nous faut reconnaître que nos conceptions de la normalité et de l'anormalité (...) ne sont pas des faits mais des *constructions sociales* » (2002, p. 29, souligné par l'auteur) reposant et participant à une certaine idéologie de la maladie mentale. La décontextualisation qu'opère le DSM-IV est particulièrement saillante dans le cas du traumatisme lié à la violence organisée. Elle repose sur une vision occidentale du monde qui place en son centre la notion d'individualité (Bracken, Giller, et Summerfield, 1995). L'accent est donc mis sur les processus psychologiques individuels et les déterminants biomédicaux qui les sous-tendent. Or, plusieurs auteurs ont démontré que cette vision ne correspond pas à l'expérience subjective et culturelle de la détresse psychologique dans les cultures où la conception de l'individu est moins signifiante (Kleinman, 1980, Lock, 1982). Afin d'éviter de réfléchir le traumatisme de façon ethnocentrée, il importe donc de retracer ses empreintes signifiantes pour l'individu et sa communauté. Ainsi, dans cette recherche nous souhaitons aborder la souffrance liée au génocide à la fois dans ses résonances individuelles mais également dans son ancrage au social. Ce dernier sera saisi à travers le dynamisme de son rapport à l'individu qui, comme le souligne Ferrarotti loin de simplement refléter le social:

> se l'approprie, le médiatise, le filtre et le retraduit en le projetant dans une autre dimension, celle, en définitive, de sa subjectivité (...) il ne le subit pas passivement, au contraire, il le réinvente à chaque instant (1983, p.51).

La reconnaissance de la profonde intrication du social et de l'individuel se lie d'ailleurs à notre premier objectif de recherche.

3.3.1.1 Victimisation et pacification

L'auteure Marange (2001) soutient que l'éthique des modernes se caractérise par un rejet grandissant de la violence, laquelle serait devenue un mal à éradiquer. Les sociétés modernes s'engageraient ainsi dans une véritable guerre à la violence dont l'hymne à la tolérance zéro résonnerait notamment jusque dans les dispositifs réformateurs socio-médicaux et les politiques internationales. Or, soutient Marange, ce projet de purgation est sous-tendu par une conception qui altérise la violence, alors placée sous le registre de la déviance ou de l'animalité, quelque part à côté de l'humain. Ensuite, toutes absorbées qu'elles sont par leur chasse à la violence, nos sociétés modernes font fi des formes de violences économiques ou sociales dans lesquelles elles évoluent et auxquelles elles contribuent. Leur lutte est portée par un discours-écran qui voile les formes de violence dites propres telle que la brutalité institutionnelle, violence symbolique qui contribue au maintien et à la création d'iniquités sociales (De Certeau, 1987). Cette pacification, relève Marange (2001), rime alors également avec *passification* du sujet qui, en niant être porteur de violence, met à distance l'angoisse qui sourd de « la leçon la plus cuisante des totalitarismes : celle de l'implication possible de chaque homme ordinaire dans la pire criminalité » (Marange, 2001, p.15-16).

D'un point de vue clinique, l'altérisation de la violence et sa portée passificatrice trouvent écho dans le discours traumatologique tel que le formule notamment le DSM-IV. Par exemple, la définition du trouble de stress post-traumatique conçoit la colère en tant que manifestation physiologique dont la forme symptomatique est notamment rapportée en termes d'irritabilité (Rousseau, 2007). L'expression de la colère en réaction à l'injustice des événements ou le désir de vengeance se trouvent donc pathologisés par ce modèle. Ainsi, la violence et ses effets se posent en corps étranger pour la victime, le bourreau devenant alors porteur du tout de ce mal. Cette conception se trouve du même coup à blanchir le thérapeute, placé du côté de la victime, de la santé et la normalité. Elle maintient ainsi dans l'ombre la violence du thérapeute, notamment celle

de sa position en tant que membre d'une société d'accueil dont l'opinion publique vis-à-vis les réfugiés est mitigée, oscillant entre la méfiance et l'hostilité (Beiser, 1999). Celle aussi de ses affects, supposés exempts de toute agressivité (Rousseau, 2007).

Cette « pacification-passification » de la victime ignore également la force de riposte de cette dernière (Marange, 2001). Le TSPT offre plutôt une traduction du traumatisme et ses conséquences en des termes relevant uniquement du vocabulaire de la pathologie (Bertrand, 2002). La victime se trouve alors confinée à la passivité, définie par ses déficits plutôt que par ses forces. Cette conception du traumatisme occulte le fait que la souffrance, dans certaines conditions, « ne crée pas uniquement du handicap » mais peut aussi s'avérer être source de forces transformatrices (Rousseau, 2003, p. 60). Celles-ci ont notamment été révélées par des études sur la résilience des individus et des collectivités face aux effets de la violence organisée (Rousseau *et al.*, 2000b, Sigal, 1998, Ferren, 1999). Ainsi, écrit Marange (2001) le discours victimaire se trouve plus prompt à brandir la souffrance et l'impuissance des victimes qu'à soutenir chez elles ces foyers de résistances. Le second objectif de notre travail vise précisément leur exploration.

3.3.1.2 Techniques d'intervention centrées sur le dévoilement du traumatisme

Le fait que plusieurs modèles cliniques adoptent une posture faisant fi de la signification sociale du traumatisme peut également poser problème (Bracken, Giller, et Summerfield, 1995). Par exemple, certaines techniques narratives telles que la *narrative exposure therapie* et le *debriefing* illustrent bien cette centration clinique sur les processus psychologiques individuels au détriment des dimensions socioculturelles du traumatisme. Plusieurs recherches en psychologie témoignent d'un intérêt croissant pour ce type de thérapie dans le travail auprès des victimes de violence organisée (Pauvonic et Ost, 2001, Schaal et al., 2009, Neuner et al., 2010, Robjant et Fazel, 2010). Dérivées des approches cognitives et behaviorales dont elles récupèrent notamment les concepts de désensibilisation systématique et de distorsions cognitives, ces techniques mettent l'accent sur l'expression verbale des émotions et pensées associées au traumatisme. Ainsi, dans le cadre de *la narrative exposure therapy,* le sujet est invité à parler de son histoire de vie en s'arrêtant plus en détail sur les événements traumatisants qui l'ont marquée (Cienfuegos et Monelli, 1983). Cette technique se base sur un principe voulant que le fait de revivre de façon répétée et « contrôlée » les émotions associées aux événements traumatiques en diminue, à la

longue, l'intensité. Le retour sur un passé douloureux est non seulement encouragé mais primordial :

> During the discussion of traumatic experiences, the therapist ask for current emotional, physiological, cognitive, and behavioural reactions and probes for respecting observations. The participant is encouraged to relive these emotions while reporting the events. The discussion of a traumatic event is not terminated until a habituation of the emotional reactions presented and reported by the patient takes place (Neuner, et al., 2004).

Le fait que la parole ne constitue pas nécessairement le véhicule d'expression privilégié dans toutes les cultures est ici ignoré (White and Marsella, 1982). Or, le silence et la parole s'inscrivent dans des contextes subjectifs et culturels dont ils peuvent difficilement être extraits sans heurts. De plus, la polysémie du silence est également écartée de ce modèle centré sur l'expression par la parole verbale.

Plusieurs auteurs d'inspiration psychanalytique ont exploré le rapport à la parole et au silence dans l'espace thérapeutique (Viñar, 1989, Rosenblum, 2000). Gomez-Mango (1998) souligne notamment l'importance de ne pas forcer le dévoilement lorsqu'elle note que le secret d'une perte peut parfois constituer la seule possibilité de dépasser la perte du secret et la seule façon de recouvrir le droit au secret. Ainsi, la psychanalyse nous enseigne que le silence n'est pas toujours du vide (Lepage et Letendre, 1998) et que son essence n'est pas toujours la même. Le silence peut parfois être une défense efficace et adaptée dans certains contextes et son démantèlement systématique peut s'avérer nuisible (Richman, 1993). Rousseau (1995) souligne d'ailleurs que le silence peut se poser comme vecteur non seulement de sens mais également de soutien.

Notre troisième objectif témoigne d'un souci et d'un intérêt vis-à-vis les questions du dire et du silence que nous abordons maintenant par le biais du regard qu'y pose la clinique psychodynamique.

3.4 Approcher la souffrance : la place du silence

La compréhension clinique que propose l'approche psychodynamique du traumatisme, offre ceci d'intéressant que les symptômes ne sont pas uniquement pensés en termes de déficits mais se voient également porteurs de sens (Freud, 1922). Ainsi, le réaménagement psychique

induit par le traumatisme y est perçu comme un compromis signifiant dans l'histoire personnelle du sujet. Sans pour autant nier la souffrance qui y est rattachée, cette reconnaissance de la fonction adaptative du symptôme offre des implications cliniques particulières dans le travail auprès de rescapés de génocide (Bertrand, 2002). Elle repose sur un certain respect du dispositif de défenses du sujet traumatisé, défenses « mutilantes mais protectrices, auxquelles il avait eu recours pour faire face à l'épreuve ou pour pouvoir survivre » (Rosenman, 2007, p.149).

Dans ce sens, les prises en charge qui s'orientent vers un idéal du « tout dire » et son corollaire le « tout entendre » (Waintrater, 2003, p.16) comportent leurs limites et leurs écueils[49]. Ces techniques, comme la *narrative exposure therapy* évoquée ci-haut, sont en effet adossées à une certaine conception cathartique voulant que le traumatisme et les affects qui y sont liés puissent être liquidés par la parole. Or, elles font la sourde oreille aux risques d'une telle décharge traumatique :

> L'engagement éthique de parler, d'accompagner le témoignage et la dénonciation, de briser le silence me semble un point de départ et un seuil inéluctable (...). D'autant plus que le psychanalyste sait de manière inéluctable comment, en cette matière, garder le silence est mortifère. Mais un analyste sait aussi, en raison même de son métier, que l'acte de parole n'est pas innocent, et que convoquer l'effroi dans l'espace de parole n'est pas exempt de dangers. Comme par exemple celui de la fonction colonisatrice de la théorie, nous y avons déjà fait référence; cette illusion que nous savons de quoi il s'agit. Ou bien, il y a le risque de la capture, par la narration, dans la scène sadique, fascination du visuel-hallucinatoire. Entre les deux, nous ne disposons que d'un espace très réduit pour éviter que l'horreur ne vienne se superposer à l'acte de penser (Viñar, 1989, p.52).

Quelques auteurs se sont attardés aux écueils entourant l'élaboration d'une parole autour du traumatisme dans l'espace clinique (Rosenblum, 2000, Viñar, 1989). Ces difficultés peuvent prendre différentes formes, allant du patient traumatisé emmuré dans un silence sidéré ou, à l'inverse, du sujet qui submerge le thérapeute d'un récit extrêmement détaillé et cru qui remet en

---

[49] Soulignons au passage que cet idéal du tout dire relève également d'un discours social prônant les vertus de l'extériorisation. En effet, souligne Herrmann (2003), ce dernier témoigne aussi bien qu'il hérite d'une affirmation généralisée des idéaux démocratiques, de l'influence croissante des médias de même que du raffinement continu des moyens de communication. Ensuite, ce tout dire est à distinguer de celui qui prévaut dans la règle d'association libre de la clinique psychanalytique. En effet, cette dernière propose au sujet de dire tout ce qui lui vient à l'esprit de façon spontanée tandis que les techniques comme la *narrative exposure therapy* orientent plutôt le discours du sujet de façon à ce que ce dernier livre son histoire traumatique en entier, dans tous ses détails.

scène l'horreur des événements. Ce type de déversement pose alors le risque d'une écoute abusive, impudique qui reproduit, en quelque sorte, la violation des frontières vécue lors du traumatisme. Il menace aussi de subjuguer la pensée dans une fascination-sidération face au récit de l'immonde. Viñar écrit à ce sujet que le thérapeute peut alors basculer dans le piège de :

> l'exploitation, intentionnelle ou pas, du lieu de la victime, du martyr, du héros : la complicité d'une fascination voyeuriste exhibitionniste par laquelle se transmet et fait retour- tel un objet fétiche (...) quelque chose qui nous paralyse dans la stupeur et n'engendre aucune question. Le savoir sur l'horreur implique le respect d'une limite (Viñar, 1989, p.51).

Le respect des frontières que nécessite toute invitation à la prise de parole autour de l'événement traumatique vise à éviter de forcer ou d'extirper à nouveau une parole aux rescapés alors que c'est notamment dans leur arrachement au dire que la violence génocidaire s'est opérée. Ainsi, la fonction du thérapeute est aussi d'aider le sujet à moduler l'expression de son récit traumatique de façon à ce qu'il ne soit pas de nouveau débordé par un flot intolérable d'excitations (Viñar, 1989). Il s'agit donc d'un travail clinique qui vise à amener le patient à travailler « à petites doses », pour reprendre une formule de Winnicott (cité par Von Overbeck Ottino, 2007, p. 133), afin de poser les limites d'une histoire qui n'en a pas eues. De plus, le travail clinique auprès de rescapés comporte certains pièges défensifs pour le thérapeute également. Il s'agit certes là d'un constat qui s'applique à toute pratique clinique psychodynamique mais celle auprès de patients traumatisés par la violence humaine offre ceci de particulier qu'elle peut réactiver, chez le thérapeute, les fantasmes infantiles les plus crus et archaïques (Von Overbeck Ottino, 2007). Ceux-ci peuvent ainsi donner lieu à de massifs mouvements défensifs contre-transférentiels. Les violences humaines auxquelles les rescapés ont fait face confrontent également le thérapeute à la fragilité du vivre-ensemble :

> Les violences de ce monde, dont on peut penser qu'elles sont issues d'une forme de désintrication pulsionnelle à un niveau collectif, nous confrontent aussi à la précarité de l'illusion de vivre dans un monde suffisamment bon, illusion pourtant indispensable à la vie psychique (Von Overbeck Ottino, 2007, p.137).

Ce pénible rappel peut donc silencieusement compromettre l'écoute de la parole du sujet traumatisé.

4. L'apport de cette thèse

4.1 Pertinence de la problématique

On estime à au-delà de 30 000 personnes le nombre de réfugiés que le Canada reçoit chaque année (Citoyenneté et Immigration Canada, 2009). Une part importante d'entre eux ont été exposés, directement ou indirectement, à la violence organisée dans leur pays d'origine, un facteur du vécu prémigratoire ayant un impact à long terme sur leur santé mentale (Institut de la Statistique du Québec, 2002). Cette forme de violence collective, dont le génocide perpétré à l'encontre des Tutsi au Rwanda constitue une des manifestations radicales, s'est déployée également dans d'autres pays de la région des Grands Lacs en Afrique au cours des dernières décennies. En effet, cette zone regroupant le Rwanda, le Burundi, l'Ouganda, la Tanzanie et la République Démocratique du Congo (RDC), a maintes fois été le théâtre de violences politiques. Par ricochet, le Canada enregistre, depuis plusieurs années, une augmentation du nombre de réfugiés en provenance de la région des Grands Lacs dont une importante proportion s'installe au Québec (Statistiques Canada, 2006). Ces derniers, à l'image de la population immigrante en général, fréquentent peu les services en santé mentale (Cognet et Verghnes, 2001). Cette sous-utilisation peut être liée à des facteurs culturels, économiques ou pratiques. Elle peut également être comprise en termes d'inadéquation des services offerts. En effet, les intervenants se sentent parfois démunis face aux enjeux cliniques soulevés par de telles populations (Angelica et Rousseau, 2001). Il s'agit d'arriver à penser cet autre différent non seulement par la culture dont il est imprégné et porteur, univers référentiels souvent méconnus des cliniciens, mais également par la nature des problématiques qui sous-tendent sa souffrance (Nathan, 1995). De plus, tel que mentionné plus haut, l'expérience des rescapés témoigne d'une violence dans laquelle nos cultures dites pacifiées ne souhaitent pas se reconnaître (Marange, 2001). En ce sens, il peut être aisé de faire de ces ailleurs lointains les seuls dépositaires d'une sauvagerie sans nom.

4.2 Limites des études antérieures

À notre connaissance, la grande majorité des études en psychologie ont souligné l'impact psychologique dévastateur du génocide des Tutsi au Rwanda en termes de prévalence du TSPT chez les survivants (Butera, Bultinck et Mercier, 1999, Hagengimana et Wulsin, 1998). Toutefois, quelques auteurs ont délaissé le versant pathologique des conséquences du traumatisme pour s'intéresser plutôt aux stratégies de reconstruction de vie des victimes de la violence organisée.Ainsi, Ehrensaft (2002) a notamment examiné le lien entre résilience et construction de sens chez des adolescents rwandais ayant été exposés au génocide. Certains auteurs ont également dégagé une compréhension du traumatisme dans laquelle se nouent les dimensions psychiques et culturelles de l'expérience. Bagilishya (2000) a exploré les jalons culturels pouvant se poser en réponse face au traumatisme tout comme Uwanyiligira (1997) s'est penchée sur la question du deuil chez les rescapés en lien avec ses résonnances culturelles.

Plusieurs écrits provenant de diverses disciplines en sciences sociales multiplient, quant à eux, les angles d'analyse sur le génocide qui a eu lieu au Rwanda. Celui-ci est notamment sondé selon des perspectives politiques ou sociohistoriques (Chrétien, Prunier, 1997, Vidal 1998a, Lemarchand, 1996) de même qu'anthropologiques (Taylor, 2000, Semelin, 2001). Plusieurs auteurs cherchent à comprendre donc, en amont, les facteurs ayant pu contribuer à l'émergence du génocide (Semujanga, 1998). D'autres s'attardent plus précisément, en aval, à l'expérience des survivants du génocide et ce, en s'appuyant sur la parole des rescapés. À titre d'exemple, Payette (2003) a effectué une étude de cas portant sur les fondements identitaires de rescapés du génocide dans la diaspora rwandaise à Montréal. Ricci (2008) s'est penchée, quant à elle, sur la parole mémorielle des femmes rwandaises rescapées du génocide. Toutefois, les analyses qui mettent ainsi de l'avant le point de vue du sujet sur sa propre expérience demeurent l'exception. Par ailleurs, comme le remarque Payette, la grande majorité des écrits savants au sujet du génocide qui s'est déroulé au Rwanda proviennent de chercheurs occidentaux.

> Il est frappant de constater lors de la revue de documentation sur le sujet qu'il y a bien peu de recherches sur le Rwanda qui font place aux sources primaires (...). En fait, on le verra, les auteurs européens ou américains sur le Rwanda discutent entre eux. La chose est d'autant plus saisissante qu'il n'y a aucun obstacle linguistique majeur entre auteurs français, belges et rwandais (2003, p.32-233).

Ainsi, en s'adressant à ceux concernés de premier chef par le génocide, notre recherche vise également à combler cette absence de référence à la parole des Rwandais. À l'extérieur de la sphère académique, de nombreux témoignages offrent une vue saisissante de l'expérience des rescapés (Mukagasana, 1999, 1997, Mujawayo, 2004, Kalinda, 2006, Collard et al., 2002). Tel que mentionné plus haut, ces témoignages sont largement dominés par la parole des femmes, le discours des hommes au sujet de l'expérience du génocide se faisant plus rare. C'est notamment pour interroger cet effacement que nous avons choisi de nous pencher tout particulièrement sur la parole des hommes dans cette thèse.

5. Objectifs

Nos objectifs de recherche se posent comme suit :

1) Documenter les processus individuels et collectifs de construction de sens (ou leur absence) portant sur l'expérience du génocide.

   L'accent sera mis sur la façon dont les différents signifiants s'articulent entre eux dans le discours du sujet. Plutôt que de brosser un portrait descriptif et statique du contenu de ces signifiants, il s'agit d'observer la dynamique à travers laquelle ils sont utilisés pour produire (ou non) du sens.

2) Mettre en évidence les moyens utilisés par les hommes rwandais pour faire face à la transformation personnelle induite par le génocide.

   Il s'agit ici de relever la créativité des efforts déployés par les sujets pour continuer à vivre suite aux événements. Nous souhaitons identifier ce qui constitue, selon eux, des sources de forces et ce qui traduit leur désir de vivre[50].

3) Explorer la place et le rôle de la parole et du silence dans le discours des hommes portant sur l'expérience de la violence organisée.

[50] Dans une optique de mieux-être plutôt que de bien-être, c'est-à-dire vers une saisie dynamique de ce qui constitue des aménagements de vie signifiants pour les sujets et non à partir de critères normatifs qui définiraient un état de bien-être à atteindre.

> Nous nous pencherons sur la façon dont les processus de dévoilement modulent les discours des sujets. C'est à travers leur décision d'évoquer ou de taire certains éléments douloureux, d'organiser leur discours sur ou autour de ces événements du passé que cette dynamique sera observée.

Conclusion

Finalement, notre contexte théorique se réclame de plusieurs horizons différents allant de la parole des sujets eux-mêmes à celle des savoirs psychologique, anthropologique et sociologique sur la question du génocide. Il importe de souligner que les jalons théoriques qu'ils posent sont ici moins considérés comme passages obligés de l'analyse des entretiens que comme espaces de réflexions potentiels. Il s'agit donc d'une recherche qui ne vise pas à faire parler toutes ces sphères théoriques une à une, mais plutôt à les rendre disponibles à la compréhension.

De plus, la croisée des regards qu'opère ce contexte théorique cherche à mettre en lumière les interactions qui se jouent entre différents types de parole et de silence et ce, aussi bien en ce qui touche au savoir expérientiel des sujets qu'en ce qui a trait aux savoirs experts. Ainsi, le cadre théorique psychodynamique éclaire certains pans du vécu traumatique tout comme celui des sciences sociales participe à la compréhension des voix collectives et singulières à travers lesquelles le génocide se dit. De la même façon, le point de vue des sujets sur leur propre expérience permet d'explorer à la fois leur souffrance et la singularité des moyens qu'ils trouvent pour y faire face. Toutefois, la perspective du sujet n'exclut pas ici celle de la théorie, ces deux voix s'enrichissant mutuellement. Ces interrelations se traduisent notamment par les emprunts que font les sujets au vocabulaire de la clinique pour définir ou comprendre leur souffrance. Le champ de la clinique[51] ne peut, de son côté, se passer de la parole des sujets pour construire son savoir non seulement sur la souffrance mais également sur la créativité dont font preuve les rescapés dans leurs modes de reconstruction de vie.

En terminant, ajoutons que la diversification des cadres d'analyse vise autant à souligner les possibilités que les limites respectives de ceux-ci. En effet, c'est dans leur incomplétude que ces perspectives se rejoignent aussi. Ainsi, le savoir des sujets et celui de la théorie ne peuvent, ni à eux seuls ni mis ensemble, épuiser le sens de l'expérience du génocide. En d'autres mots, les

[51] Ou plutôt d'une certaine clinique, devrions-nous peut-être préciser pour distinguer les approches cliniques qui font une place à la dimension du sujet de celles, biologisantes, qui au contraire l'évacuent.

sujets rencontrés en recherche ou en clinique ne pourront jamais être compris totalement pas plus que la question du génocide elle-même ne pourra être saisie en entier par la théorie.

CHAPITRE 3

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

> Une science du comportement authentique existera quand ceux qui la pratiquent se rendront compte qu'une science réaliste de l'humanité ne peut être créée que par les hommes qui sont le plus conscients de leur propre humanité, précisément lorsqu'ils la mettent le plus totalement à l'œuvre dans leur travail scientifique (Devereux, 1985, p.21).

Introduction

Dans ce chapitre, nous définirons le cadre méthodologique à partir duquel nous avons élaboré cette recherche. Nous exposerons d'abord les repères épistémologiques qui ont sous-tendu notre démarche, puis nous discuterons des divers moyens, notamment un voyage au Rwanda, par lesquels nous nous sommes préparée à la recherche. Par la suite, nous décrirons les critères de sélection de notre échantillon tout comme les instruments de recherche sur lesquels nous nous sommes appuyée pour recueillir le matériel à analyser. Nous expliciterons aussi les différents temps du travail d'analyse et soulignerons les principes éthiques ayant balisé la réalisation de cette thèse. Finalement, nous nous pencherons sur les limites propres à la recherche que nous avons menée.

1. Orientations méthodologiques

Notre recherche porte sur une problématique encore peu explorée et se fonde sur le discours qui se déploie dans la rencontre entre chercheur et sujet. Comme nous souhaitions aborder l'expérience des sujets à partir des processus subjectifs qui la sous-tendent tout en considérant également les dimensions sociales dans lesquelles elle prend forme, nous avons adopté une méthodologie qualitative. Celle-ci nous permettait d'interroger en profondeur le discours des sujets sur leur propre expérience et ce, en s'attardant à la fois à son contenu et à son contexte d'énonciation. De plus, l'adoption d'une méthode qualitative nous offrait la possibilité de nous écarter des visions strictement normatives ou pathologisantes des difficultés des sujets pour

nous intéresser également aux différents aménagements signifiants, sur le plan psychique ou social, que ces sujets mettent en place pour y faire face. En effet, en refusant d'enfermer leurs discours dans des catégorisations formulées a priori, notre démarche répondait à notre souci de proposer un portrait de l'expérience des sujets qui en respecte la complexité.

Outre son adéquation avec nos objectifs de recherche, l'adoption d'un tel cadre méthodologique repose sur plusieurs considérations d'ordre épistémologique qu'il convient de détailler. Celles-ci constituent les assises de la présente recherche qui, de ses objectifs à son analyse, s'y rapporte.

1.1 Quelques principes de base traversant les méthodes qualitatives

Le choix de notre méthodologie témoigne d'une conception du savoir où l'explication cède la place à la compréhension. Ainsi, l'identification de liens de causalité et la logique de vérification qui la sous-tendent sont écartées au profit d'une recherche de signification qui relève davantage du registre de la découverte et de la création (Stengers, 2006). Autrement dit, notre recherche ne vise pas à lever le voile sur une vérité préexistante mais bien à produire du sens. Elle s'appuie ainsi sur des postulats épistémologiques constructivistes voulant que le monde social ne soit pas donné mais construit. Ensuite, l'approche méthodologique que nous privilégions se fonde sur l'idée que le fait humain ne peut être réduit à un ensemble de données objectivables mais s'inscrit plutôt dans une réalité mouvante, multiple et tensionnelle (Jodelet, 2003). Dans cette optique, la parcellisation de la réalité en variables isolées débouche sur un savoir appauvri. Ainsi, le sujet humain, qu'il soit participant ou chercheur, est appréhendé dans sa complexité ce qui implique, comme le soutient avec justesse Le Guen (1989, p. 24-25), que :

> toute tentative d'isoler l'observateur de l'observé ne peut que fausser la pertinence de l'observation. (...). Celui qui tient la place de l'observateur étant lui-même un individu, il n'est pas plus réductible que celui qui est observé.

D'un point de vue épistémologique, donc, notre méthodologie rompt avec les prétentions scientistes d'un discours qui rabat la vérité sur l'objectivité et exige l'instauration d'une distance neutralisante entre le chercheur et son sujet d'étude. De fait, notre démarche pose plutôt la subjectivité comme instrument de savoir. Comme le soutiennent Bertrand et Doray en référence aux propos de Laplanche, celle-ci réfère à l'activité d'auto-théorisation ou d'auto-symbolisation du

sujet humain qui, par essence, est un « être qui se représente à lui-même et met en forme sa propre expérience » (1989, p.18-19). La subjectivité est donc explorée dans sa fonction révélatrice et renvoie à la conception d'un construit indissociable du sujet qui l'appréhende (Devereux, 1985). Notre méthode vise ainsi à dégager une compréhension du discours des sujets qui tienne aussi compte du contexte dans lequel il se déploie, celui d'une rencontre intersubjective dont le chercheur fait partie intégrante. La reconnaissance des effets de la subjectivité de ce dernier dans le processus de la recherche ne signifie pas pour autant que notre démarche succombe au subjectivisme. Elle tente plutôt de trouver un juste équilibre entre « l'illusion de la neutralité » et le « subjectivisme impressionniste » et ce, à travers la recherche d'une distance optimale pour approcher l'expérience de l'autre (Jodelet, 2003, p. 148, Letendre, 2007). Pour ce faire, nous nous appuierons sur certains principes issus de la clinique et de la théorie psychodynamique. Ceux-ci nous serviront de balises dans la construction d'un savoir qui prend la subjectivité comme levier sans toutefois renoncer à la rigueur. Nous y reviendrons sous peu.

La méthodologie qualitative adoptée dans cette recherche suppose la prise en compte de la complexité du phénomène sur lequel elle se penche par l'adoption d'une démarche inductive et naturaliste (Jodelet, 2003). Elle procède, en effet, sur un mode exploratoire dans la mesure où elle ne vise pas à catégoriser le discours des sujets suivant des concepts formulés a priori mais bien à dégager progressivement une compréhension à partir du matériel recueilli en entrevue. Elle favorise également le déroulement spontané ou naturel du phénomène étudié et ne peut, en ce sens, extraire ce dernier de son contexte d'émergence. Finalement, notre recherche propose de multiples lectures du discours des sujets, exhibant une analyse qui, loin de se vouloir arrêtée, n'est toujours qu' « un pari fragile » (Berthelot, 1996, p.7). Elle s'ouvre de la sorte sur un savoir inachevé qui porte en lui « la relance du désir d'en savoir plus ou autrement » (Letendre, 2007, p. 395).

1.2 Repères théorico-cliniques de l'approche psychodynamique

Notre méthodologie s'inspire à plusieurs égards de la théorie et de la clinique psychodynamique. De fait, cette dernière se pose comme référence non seulement dans l'analyse mais également dans la tenue des entretiens, différentes modalités du travail clinique ayant été adoptées dans la rencontre avec les sujets.

D'abord, la mise en perspective du discours des sujets à partir du contexte dans lequel il s'est déployé part du principe que tout récit est nécessairement situé, dans ce cas-ci au cœur d'un échange intersubjectif dont il témoigne également. La clinique psychodynamique offre de nombreux enseignements au sujet de ces «effets de sens réciproques, activés dans l'espace intrapsychique des deux participants, par le processus de communication» (Widlöcher, 1996, p. 40). Ainsi, la parole des sujets en entrevue ne saurait être saisie comme simple matériel informatif indépendant du chercheur qui se contenterait de la recueillir. Au contraire, la narration est ici « elle-même événement », co-construction unique née dans l'entre-deux de la rencontre entre chercheur et sujet (Konicheckis et Forest, 1999, p.9). Partant de ce constat, notre méthodologie tiendra compte de l'effet du chercheur, par exemple son statut, ses valeurs, ses réactions sur le discours des sujets et son analyse. Elle prendra également acte de l'effet du sujet sur le chercheur, notamment sur son attitude contre-transférentielle[52] de ce dernier (Lagache, 1986). Cette démarche réflexive est au cœur de notre dispositif méthodologique.

Ensuite, notre lecture du discours des sujets est portée par une vision de l'humain comme être de besoins mais également de désirs, de communication. La parole qu'il adresse à l'autre est ainsi portée par « une tension prometteuse », celle d'un appel à la reconnaissance en tant que sujet (Dolto citée par Letendre, 2007, p.386). L'être humain parle en quelque sorte pour être parlé en retour. Dans un cadre de référence psychodynamique[53], le langage est plus qu'un vecteur d'information, il est aussi ouverture sur l'autre. Les mots y sont accueillis dans leur tessiture symbolique, notamment dans ce qu'ils visent à susciter chez l'interlocuteur. Ainsi, dans le cadre de notre analyse, le langage sera considéré au-delà de sa logique de production consciente, c'est-à-dire qu'il sera aussi appréhendé dans ses fonctions performatives, d'emprise et d'évocation, par exemple (Letendre, 2007, Peraldi, 1978, Fedida, 1995, Widlöcher, 1995).

Notre analyse du discours des sujets croisera donc ses contenus manifestes et latents dans une lecture qui s'attarde à la fois au dire et à ses à-côtés; les silences, intonations, hésitations, répétitions, etc. L'attention ainsi accordée à ce qui déborde le langage s'inscrit encore une fois dans un cadre de compréhension psychodynamique qui suppose qu'il y a un ailleurs à ce qui est

---

[52] Le contre-transfert, dans le contexte de la cure, se définit comme étant l' « ensemble des réactions inconscientes de l'analyste à la personne de l'analysé et plus particulièrement au transfert de celui-ci » (Laplanche et Pontalis, 2002, p.103). Transposé au domaine de la recherche, ce concept réfère à la prise en compte, chez le chercheur, de ce que le sujet a pu induire psychiquement en lui (Gilbert, 2007).

[53] Mais également herméneutique si l'on songe notamment aux ouvrages de Ricoeur (1985, 1983).

énoncé. Cet ailleurs prend notamment la forme de l'inconscient qui, en constante interaction avec les dimensions conscientes de la vie psychique, détermine le sujet à son insu (Lagache, 1986). Ainsi, cette conception de la dynamique psychique suppose que le langage lui-même est traversé par des significations conscientes et inconscientes (Widlöcher, 1995). L'analyse du discours des sujets cherchera donc aussi à dégager et théoriser certains indicateurs des grands mouvements entre ces forces psychiques opposées, lesquelles se manifestent notamment par le biais du langage.

Cette posture épistémologique implique une forme de redistribution du pouvoir, ne confinant pas le savoir uniquement du côté du chercheur mais le déplaçant également du côté du sujet. En effet, c'est la vérité subjective dont ce dernier est porteur qui constitue ici le matériau premier de l'analyse. L'entrevue se pose, dès lors, non pas comme lieu où se transige des informations extraites du sujet par le chercheur mais bien comme un espace offrant la possibilité aux participants « de construire leur propre point de vue sur eux-mêmes et sur le monde et de rendre manifeste le point, à l'intérieur de ce monde, à partir duquel ils se voient eux-mêmes et voient le monde » (Bourdieux, 1997, p. 1407). Cette construction, lorsque comprise dans un cadre de référence psychodynamique, témoigne notamment des interactions entre le désir de connaître et celui d'ignorer qui habitent le sujet humain. Ainsi, le rapport de l'être humain à la vérité est ici saisi à travers les tensions qui se jouent entre cette volonté de savoir (poussée épistémologique) et celle de méconnaître (processus de refoulement) (Letendre, 2007).

L'hypothèse de l'inconscient stipule, pour reprendre la célèbre formule de Freud, que le « moi n'est pas maître dans sa propre maison » (1916, p.149). Lorsqu'appliqué au domaine de la recherche, ce postulat implique que le chercheur n'est pas non plus maître de sa relation au participant, leur rencontre se jouant également sur des plans qui leur échappent (Le Guen, 1989). Le chercheur délaisse alors l'attitude d'expert pour adopter une attitude d'écoute qui se rapproche de l'écoute clinique psychodynamique. En effet, il n'aspire plus à soutirer des informations objectivables au participant mais bien à entendre un sujet à part entière, détenteur de sa propre vérité subjective. Mû par l'idée que « celui qui écoute (et donc, qui juge) en sait moins sur celui qui parle que n'en connaît celui-ci (fût-ce à son insu) », le chercheur s'attachera à recueillir et à favoriser l'élaboration de ce récit subjectif (Le Guen 1989, p.12).

La position d'accueil dans laquelle le chercheur se place exige une ouverture à « l'énigme » ou « l'impensé » (Berthelot, 1996 p.16). Il s'agit là d'une des pierres d'assise de notre démarche méthodologique. Elle se lie, certes, à la prise en compte de l'hypothèse de l'inconscient, laquelle oriente notre méthodologie en pointant vers la création d'un savoir « qui prend en compte une part d'inconnu présente chez chacun des participants », chercheur comme sujet (Widlöcher, 1996, p.193).

L'ouverture à l'inattendu signifie aussi que les orientations premières de la recherche puissent être modifiées par les découvertes qui surviennent au fil de sa réalisation, suivant une démarche résolument inductive. Finalement, l'aménagement d'une analyse progressive à travers laquelle l'imprévu ou le surprenant peuvent trouver place dessert tout à fait les intérêts d'une recherche à visée exploratoire menée, de surcroît, en contexte interculturel. En effet, la décentration du regard que suppose la prise en compte de la différence culturelle est ici favorisée par la souplesse du cadre méthodologique face à la nouveauté. Précisons que le terme exploratoire renvoie ici à l'idée d'une recherche qui va à la rencontre de ce qu'elle ne connaît pas déjà. L'expression n'est donc pas employée, comme c'est souvent le cas, au sens d'une étape de défrichage préliminaire nécessitant, par la suite, une vérification plus systématique.

1.2.1 Distinctions entre le cadre de la clinique et celui de la recherche

Après avoir esquissé les rapprochements possibles entre certains de nos principes méthodologiques et les apports théorico-cliniques de la psychodynamique, il importe de relever aussi ce qui les distingue. D'une part, le cadre dans lequel s'exerce la recherche diffère de celui de la clinique. Les visées premières de la rencontre chercheur-sujet ne sont pas thérapeutiques et ce, bien qu'il ne soit pas exclu que certains échanges puissent s'avérer l'être. De plus, le dispositif temporel de la recherche n'est pas comparable à celui de la clinique. Dans le cas de cette thèse, les participants ont été rencontrés à deux reprises ce qui ne permettait pas au chercheur de mettre à l'épreuve ses inférences comme cela aurait été possible au cours de la fréquentation répétée d'un sujet en clinique. Ensuite, si notre recherche est d'orientation psychodynamique dans sa méthodologie et à certains égards, dans son cadre théorique, elle ne relève pas uniquement de ses postulats non plus. En effet, notre horizon conceptuel se réclame également d'autres disciplines telles que l'anthropologie ou l'histoire, par exemple. Finalement, notre thèse ne se centrait pas sur la dynamique psychique propre à chaque sujet en tant qu'individu, comme cela aurait été fait dans

le cadre d'analyses de cas cliniques, par exemple. Notre démarche visait plutôt à éclairer les grands mouvements à l'œuvre dans l'expérience des sujets et ce, notamment par le biais des recoupements effectués entre leurs discours respectifs.

2. Techniques de recherche

2.1 Documentation et préparation à la recherche

Notre recherche de documentation s'est appuyée sur la littérature dite scientifique tout comme elle a exploré des sources de savoir à l'extérieur de celle-ci. En effet, nous avons élargi notre regard sur la question du génocide en nous appuyant également sur des œuvres cinématographiques documentaires ou fictionnelles, des pièces de théâtre, des entrevues radiophoniques, des recueils de témoignages ainsi que des expositions de photos. Notre démarche visait à sonder les médiums par lesquels la souffrance des rescapés pouvait non seulement être dite ou comprise mais également être transformée, notamment par le biais de la création artistique. La diversification de nos sources de savoir avait aussi pour but de croiser différents points de vue afin de mieux cerner la complexité de notre sujet d'étude[54].

Dans le même ordre d'idée, nous avons aussi choisi d'effectuer un voyage au Rwanda avant d'entamer nos entretiens de recherche. Nous y avons vécu un séjour d'une durée de trois semaines en 2007, afin de nous imprégner un peu de la culture. Nous en avons également profité pour entrer en contact avec quelques intervenants œuvrant auprès des rescapés du génocide ainsi que des membres de la famille et amis de Rwandais rencontrés ici. Nous avons ainsi rencontré une intervenante d'AVEGA (Association des Veuves du Génocide Agahozo), le président et coordonnateur national de l'Association des Étudiants Rescapés du Génocide (AERG), la coordonnatrice de PACFA (Protection and Care of Families against HIV/AIDS), ainsi qu'un intervenant de l'Association Rwandaise des Conseillers en Traumatismes (ARCT). Les entretiens effectués avec ces différents représentants d'organismes ont pris la forme d'échanges informatifs structurés au cours desquels ils exposaient le fonctionnement de leur ressource et les besoins auxquels elle répondait. Au fil de ces rencontres, certaines questions se sont dessinées plus

[54] Précisons ici qu'en accord avec notre cadre épistémologique et méthodologique, notre effort pour multiplier nos sources d'information ne s'illusionnait pas d'atteindre un savoir globalisant qui, « en tournant autour » (Paillé et Mucchielli, 1983, p.33) de son objet pourrait l'éclairer en entier. Nous cherchions plutôt à mieux définir le point de vue à partir duquel nous irions à la rencontre de notre sujet.

clairement. Par exemple, les entretiens auprès des intervenants de l'AVEGA et l'ARCT ont contribué à dégager des interrogations sur la question de la distinction homme-femme dans le dévoilement et la prise en charge de la souffrance liée au génocide. L'échange avec le coordinateur de l'AERG, une association ayant notamment mis sur pied un ingénieux système de familles de substitution créées par et pour les rescapés orphelins[55], a quant à lui enrichi la réflexion sur la dynamique filiation-rupture. Nous avons également eu la chance d'être chaleureusement accueillie par les proches de nos deux informateurs-clés, ce qui nous a permis, au gré d'échanges spontanés, de discuter de façon plus informelle de leur expérience et points de vue sur le génocide. Notons que c'est uniquement par le biais de quelques-uns de ces contacts que nous avons aussi pu parler avec des Hutu ayant été victimes du génocide[56].

Nous avons également fait la visite de différentes institutions. Nous sommes allée à la bibliothèque de l'Université de Butaré pour consulter des ouvrages de référence sur le génocide. Nous nous sommes également rendue au Musée national du Rwanda à Butaré où nous avons recueilli quantité d'informations anthropologiques (notamment sur les rites entourant la mort et le rôle des ancêtres). De plus, nous avons visité le centre mémorial de Gisozi à Kigali, et celui de Murambi tout près de Gikongoro. Ce dernier expose, dans l'école où elles avaient trouvées refuge avant d'être massacrées, les corps blanchis à la chaux et les vêtements des victimes. Un guide, survivant des massacres, nous accompagne dans la visite. Le mémorial de Gisozi est, quant à lui, constitué d'un centre de documentation et d'un musée offrant trois expositions, une première sur l'histoire du génocide, une seconde à la mémoire des enfants disparus et une troisième sur le parallèle avec les autres génocides ailleurs dans le monde. À l'extérieur, se trouvent dix gigantesques tombeaux abritant le corps de plus de 250 000 victimes. Alors qu'elles nous ont profondément remuée, ces troublantes visites ont également fait naître plusieurs réflexions à la croisée de l'intime et de l'intellectuel. Nous y reviendrons sous peu.

Notre voyage au Rwanda visait aussi, en quelque sorte, à inscrire nos questions de recherche dans un contexte incarné c'est-à-dire l'extérieur du savoir institué dans lequel elles

---

[55] Ce système repose sur la constitution, au hasard, de familles. Des noms de famille symboliques (signifiant, par exemple, bonheur ou réussite) sont d'abord choisis, puis un tirage au sort détermine qui appartient à quelle famille. Les membres de la famille ainsi formée se distribuent les rôles entre eux (parents-enfants, oncles-neveux, marraines-filleules, etc.) et respectent ensuite les obligations qui y sont liées. Ce système de familles substitutives fonctionne très bien, affirme le coordinateur de l'AERG. Il s'agit, en quelque sorte, d'une initiative qui réplique à la perte et la destruction par la création de liens.

[56] L'un de ces informateurs-clés étant Hutu.

avaient d'abord pris forme. Ce séjour au Rwanda avait donc été pensé comme prémices aux entrevues avec les sujets et avait comme objectif de préciser nos interrogations plus que d'y répondre. Relevons également que la trop courte durée du voyage ainsi que les modalités fluctuantes des entretiens (aucun n'ayant été enregistré, la prise de note suppléant seule à la mémoire) ne nous auraient permis de recueillir un matériel propre à être inséré dans le corps de l'analyse. Il se tient ainsi plutôt aux pourtours de l'espace de réflexion qu'il a toutefois contribué à dégager. Finalement, le fait d'être allée au Rwanda a provoqué des échanges intéressants avec quelques-uns des participants. Nous avons constaté que ceux-ci semblaient apprécier l'intérêt que nous avions ainsi porté à leur pays.

2.1.1 Notes de voyage

Tout au long de notre séjour au Rwanda, nous avons tenu un carnet de bord pour colliger nos notes et impressions personnelles. Parce qu'elles ont aussi inspiré notre démarche, il convient peut-être d'en exposer quelques-unes ainsi que les réflexions qui les accompagnent. Tout comme notre recherche traite de différents types de paroles, nous nous permettons ici de déployer la nôtre sur un registre plus intime. Ces notes témoignent de la façon dont le voyage au Rwanda a nourri notre subjectivité. Soulignons qu'en les rapportant ici, nous nous inscrivons en droite ligne avec nos postulats épistémologiques voulant que la reconnaissance de cette subjectivité bonifie la méthode (Devereux, 1985).

D'abord, plusieurs de nos premiers commentaires renvoient au calme qui régnait au pays : le silence à l'aéroport de Kigali contrairement à l'agitation bruyante de certains autres aéroports africains; la délicatesse discrète des gens; le climat tempéré; bref une certaine douceur et ce, jusque dans les rondeurs d'un paysage aux magnifiques collines. Nous nous surprenons à chercher les traces de ce génocide qui habite nos lectures depuis déjà longtemps. Nous les trouvons, bien sûr, concentrées dans les sites mémoriaux. Nous les entrevoyons aussi parfois, au détour d'un trajet de camionnette, alors que nous croisons sur la route des panneaux annonçant un programme d'aide aux rescapés ou encore un groupe de prisonniers du génocide effectuant des travaux obligatoires. Notre citoyenneté nous vaut de nombreuses remarques sur le rôle du général Roméo Dallaire. Ainsi, sa bravoure est maintes fois relevée de même que le fait qu'il ait publiquement exposé l'effondrement personnel qui a suivi son retour du Rwanda. Les hommes rwandais, plus particulièrement, s'étonnaient d'un tel dévoilement.

Nous sommes facilement orientée vers les représentants des organismes venant en aide aux rescapés du génocide et ceux-ci, à leur tour, nous mettent en contact avec d'autres interlocuteurs œuvrant dans le même champ. Il est cependant beaucoup plus délicat d'arriver à parler à des victimes hutues, celles-ci nous accordant leur parole sous le couvert de l'anonymat et avec une fébrilité évidente. Certaines nous disent craindre les représailles si elles en venaient à critiquer le système politique en place, ce qu'elles font parfois à mots couverts. Toutes nous disent ne pas avoir pris part au génocide, certaines ayant cherché à fuir le pays dès le début des violences, d'autres ayant tenté de venir en aide à leurs voisins tutsis. Toutes, aussi, ont perdu de nombreux proches au cours des massacres. Il s'agit de pertes qu'elles arrivent difficilement, disent-elles, à nommer dans l'espace public tant leur appartenance ethnique suscite la méfiance. Afin d'avoir accès à la fois à la parole des victimes hutues et tutsies, on nous recommande de ne pas évoquer ces allers-retours entre les deux ethnies sous peine de voir la parole des uns comme des autres s'interrompre. Nous ressentons bien ce tabou qui nous donne parfois la délicate impression de trahir l'une des parties en s'intéressant à la parole de l'autre. Ainsi, notre malaise traduit peut-être la difficulté *de faire le lien,* par nos va-et-vient, entre deux souffrances, une tutsie, l'autre hutue, qui autrement semblent se côtoyer sans se toucher.

Ensuite, notre visite des mémoriaux a donné lieu à plusieurs réflexions que nous livrons brièvement ici. Ainsi, l'exposition de Murambi donne l'impression d'ouvrir toute grande la fenêtre sur l'horreur. Celle-ci est montrée aussi crument qu'elle s'est déployée. Le visiteur la voit et l'éprouve tout comme il sent l'odeur suffocante des corps momifiés à la chaux. Cette proximité avec une histoire réactualisée à travers ses vestiges ébranle. La sophistication des moyens employés pour documenter les expositions du musée de Gisozi contraste, quant à elle, avec le caractère dépouillé de celle de Murambi. Les expositions de Gisozi dressent notamment un portrait incarné de milliers de victimes dont le profil a été retracé avec un impressionnant souci du détail. L'exposition portant sur les enfants, par exemple, présente non seulement d'anciennes photos de ceux-ci, mais décrit également leur caractère, leur repas favori de même que leurs derniers mots. Ces minutieux portraits s'approchent ainsi au plus près de l'identité des victimes. Finalement, nous avons été particulièrement interpelée par la posture de ce guide rescapé des massacres de Murambi qui, depuis des années, retourne en ces lieux pour les présenter aux visiteurs. Nous nous souvenons de son regard éteint alors qu'il suivait les touristes, eux souvent éplorés, dans ces salles où sa famille entière avait été massacrée. À quoi s'exposait-il lors de ces

retours incessants au cœur de l'horreur mais également auprès de ce qui lui restait de plus précieux, c'est-à-dire les ossements des membres de sa famille sur lesquels il disait veiller? Ces visites ont donc nourri nos réflexions sur le rapport à la trace, au témoignage et à la souffrance.

3. L'échantillon

3.1 Caractéristiques

Notre échantillon est constitué de neuf hommes rwandais[57] rencontrés en entrevue à deux reprises chacun. Ces dix-huit entretiens totalisent plus de trente heures d'entrevue et quelque cinq cent pages de transcription. Le nombre de sujets a été déterminé en fonction des objectifs de la recherche qui privilégiaient l'exploration en profondeur de quelques entrevues à l'analyse plus étendue d'un nombre important d'entre elles. Aussi, la fin du recrutement a été discutée et fixée en accord avec nos directeurs de thèse, considérant la richesse du matériel recueilli.

3.2 Critères de sélection

Le recrutement s'est d'abord effectué par le biais de deux personnes-ressources d'origine rwandaise, une femme de la région de Montréal, et un homme de la région de Québec[58]. Ceux-ci ont diffusé un bref descriptif de notre projet dans leur réseau de contacts de la communauté rwandaise à Montréal, à Québec et dans l'Outaouais. Par la suite, certains répondants nous ont référé à d'autres ce qui nous a permis de constituer un échantillon selon le principe « boule-de-neige » (Ouellet et Saint-Jacques, 2000, p.81). Après avoir songé passer par les intervenants d'un centre de santé et de services sociaux (CSSS) pour recruter nos participants, nous avons préféré les chercher plutôt à l'extérieur des structures conventionnelles de soins. La décision d'opter pour des participants non recrutés sur la base de leurs difficultés psychosociales cadrait tout à fait avec notre souci de dépasser une vision pathologisante de leur expérience. Par ailleurs, il est évident que cela ne nous permettait pas de préjuger de l'absence de détresse psychologique chez nos participants.

---

[57] Tous Tutsi, précisons-le, bien que cela soit délicat à nommer tant la référence à l'appartenance ethnique est devenue piégée.

[58] Dont nous ne citons pas ici le nom afin de protéger l'anonymat des participants qu'ils nous ont référés. Il peut cependant être pertinent de relever que tous deux sont Tutsi puisque cela a probablement orienté le recrutement.

Nos critères de sélection se sont posés comme suit : être un homme adulte d'origine rwandaise parlant couramment français et résidant au Québec. Nous avons choisi de ne pas cibler uniquement les hommes ayant été sur place lors du génocide puisque nous souhaitions également nous pencher sur l'expérience de ceux l'ayant vécu à distance. Nous avions opté pour ne pas trier les participants sur une base ethnique afin d'avoir l'occasion de nous entretenir avec des victimes hutues[59] également. Toutefois, nous avons dû nous ajuster à la réalité du terrain et comme les victimes hutues ne se sont pas manifestées, notre échantillon compte uniquement des hommes tutsis. L'absence de réponse d'éventuels participants hutus ne nous semble d'ailleurs pas anodine. Elle peut être liée en partie au fait que les réseaux de contacts de nos informateurs-clés étaient majoritairement composés de Tutsi. Elle soulève également d'intéressantes questions sur la légitimité de différentes prises de parole sur le génocide.

La souplesse de nos critères de sélection visait, d'une part, à faciliter un recrutement que nous imaginions ardu. Elle supposait également une recherche de diversité plutôt que de représentativité. Ainsi, nous ne visions pas à former un échantillon de type probabiliste mais bien à rassembler quelques profils contrastés pour faire ressortir leur richesse et leur complexité.

4. Instruments méthodologiques

4.1 Questionnaire sociodémographique

Un court questionnaire sociodémographique a été soumis aux sujets afin d'obtenir des données de base portant sur leur âge, état civil, niveau de scolarité, occupation et nombre d'années depuis leur arrivée au pays. Les informations ainsi recueillies n'ont pas fait l'objet d'une analyse à proprement dire mais nous ont plutôt permis de situer nos participants à partir de grandes caractéristiques (voir tableau en annexe 1).

---

[59] Comme celles que nous avions rencontrées au Rwanda et qui avaient été persécutées lors du génocide pour des motifs divers, parce qu'elles étaient mariées à un Tutsi, avaient refusé de participer aux massacres ou encore parce qu'elles avaient caché des Tutsi, par exemple.

4.2 Entrevues

4.2.1 L'entretien semi-structuré

Nous avons rencontré les participants à deux reprises, à quelques semaines d'intervalle, pour effectuer des entrevues en individuel dont la durée s'est échelonnée entre 1 et 2 ½ heures, en tournant le plus souvent autour d'1 ½ heure. Les entrevues menées étaient semi-structurées. Il s'agit d'un type d'entretien où l'interviewer tente de ne pas trop introduire d'éléments qui pourraient entraver la libre expression du sujet (Nils et Rimé, 2003). Toutefois, l'interviewer dispose tout de même d'un certain canevas qui structure l'échange autour de thèmes à aborder afin de permettre, par exemple, la comparaison inter ou intra-sujet. L'entrevue semi-structurée repose sur des questions ouvertes et souples, posées dans un ordre non prédéfini mais plutôt adapté au déploiement de la parole du sujet (Nils et Rimé 2003).

Le choix de ce type d'entretien repose sur plusieurs considérations. Tout d'abord, il permet l'émergence de catégories d'observation imprévues au départ de la recherche, souplesse qui s'avère très pertinente lorsqu'il s'agit d'étudier un champ encore peu exploré (Savoie-Zac, 1997). Ensuite, comme notre recherche abordait des sujets délicats, possiblement troublants ou tabous, il était primordial de s'assurer de respecter la volonté et les mouvements de dévoilement propres à chaque sujet. L'entretien semi-dirigé, en permettant à l'intervieweur de suivre le rythme et le parcours thématique choisi par le participant plutôt que de lui imposer le sien, évitait notamment de forcer une parole sur certains sujets. Finalement, en laissant la liberté aux participants d'exprimer leurs pensées dans leurs propres mots et selon leur enchaînement spontané, ce type d'entretien témoignait tout à fait de la recherche de naturalité caractéristique de notre méthodologie qualitative (Jodelet, 2003). De fait, le caractère flexible de notre dispositif d'entrevue rend compte d'une démarche axée sur la réceptivité plus que sur le contrôle[60].

[60] À ce sujet, la métaphore de la tenue du bâton que Devereux utilise pour illustrer les différentes postures du chercheur en lien avec son objet d'étude nous semble particulièrement éloquente (dans Jodelet, 2003). Ce dernier explique en effet que l'exploration d'un objet avec un bâton varie selon la fermeté ou la souplesse avec laquelle l'instrument est tenu. Par exemple, le bout d'un bâton posé de façon souple sur le sol en épousera mieux les contours et communiquera plus d'informations quant à cette surface que si le bâton est tenu de façon rigide.

4.2.2 Déroulement des entrevues

Lors des entrevues, nous n'avons pas cherché à centrer le discours des sujets uniquement sur la période du génocide mais nous leur avons plutôt proposé de situer celle-ci dans la mouvance de leur parcours de vie en explorant également l'avant et l'après génocide. Ce faisant, nous souhaitions aborder le génocide non pas comme événement de vie isolé mais plutôt dans ses inscriptions psychiques et sociales plus larges. En prenant ainsi la vie du sujet comme horizon, notre approche s'inspire de celle des récits de vie. Elle témoigne d'une perspective sociopsychique selon laquelle les destins individuels, bien que porteurs d'une irréductible singularité, sont aussi en partie déterminés par le champ social dans lequel ils s'ancrent (De Gaujelac, 2002). L'intrication des composantes sociales et psychiques se traduit ainsi dans une « dialectique existentielle entre l'individu produit de l'histoire et l'individu en devenir qui cherche à se positionner en sujet de cette histoire » (De Gaujelac 2002, p.54). Ensuite, en invitant les participants à raconter leur histoire, nous cherchions à avoir accès tant aux événements qui la composaient qu'au regard qu'ils portaient sur ces événements. La formule du récit de vie était donc employée dans sa forme réflexive, c'est-à-dire comme possibilité de déployer une histoire et de faire « retour sur elle » pour la réinterroger, la resignifier ou la recomposer (Legrand, 2002, p.108). En dégageant de la sorte un espace de parole dans lequel le sujet peut se raconter, cette approche invite ce dernier à une certaine forme de « réappropriation du sens de son existence » [61] (Niewiadomski, 2002, p.65). Il s'agit d'ailleurs là d'une dimension qui cadre tout à fait avec notre volonté de nous éloigner de la construction d'un savoir « passifiant », c'est-à-dire construit dans une optique où le sujet devient objet aux yeux de la recherche. Au contraire, le récit de vie engage un travail « d'ouverture à l'existence » (Honoré cité par Niewiadomski, 2002, p.101) qui se tient dans l'entre-deux de l'expérience et de l'expression, de même qu'« aux frontières de l'individuel, du social du conscient et de l'inconscient, de l'avant et de l'après » (Pineau cité par Niewiadomski, 2002, p. 65).

Précisons cependant que si elle s'en rapprochait à certains égards, notre démarche se distinguait aussi de l'approche des récits de vie dans la mesure où nos entretiens ne visaient pas à recueillir des histoires de vie dans leur dimension chronologique (Mayer et al., 2000). Ainsi, notre amorce d'entretien s'effectuait à partir d'une question très large, située au présent (« Pouvez-vous

[61] Les propos de Ricoeur sur l'identité narrative jettent d'ailleurs un brillant éclairage sur cette idée (Ricoeur, 1988).

me dire comment les choses se passent pour vous présentement? ») qui donnait la liberté au participant de choisir à partir de quel angle il souhaitait y répondre. Au cours de l'entrevue, le sujet était invité à parler de l'avant, du pendant et de l'après génocide dans un ordre qui variait selon le déploiement spontané du discours. Dans la mesure du possible, nos questions cherchaient à demeurer au plus près de la parole du sujet, se contentant de la relancer ou de l'approfondir. L'accent était ainsi mis sur la parole du participant, suivant notre postulat épistémologique situant le savoir du côté du sujet. Empruntant à la clinique psychodynamique l'idée d'un travail de « co-pensée » entre chercheur et sujet, nos échanges se voulaient sensibles aux processus subjectifs de l'un comme de l'autre (Widlöcher, 1996, p. 135). Ainsi, le cadre flexible de l'entretien favorisait une liberté d'expression chez le sujet qui pouvait se rapprocher, sous certains angles, de la libre association en clinique[62]. En effet, il nous offrait l'occasion de tourner notre analyse non seulement vers le contenu des thèmes abordés mais également sur la façon dont le sujet les enchaînait spontanément. Parallèlement, la chercheure adoptait une certaine forme d'écoute flottante en tenant compte de ses propres associations spontanées en cours d'entrevue.

Les thèmes non abordés d'emblée par le participant étaient soulevés lorsqu'ils pouvaient se situer en continuité avec son discours ou encore étaient réservés pour la seconde entrevue. La décision d'effectuer les entrevues en deux temps et à quelques semaines d'intervalle, nous permettait d'éclairer les zones d'ombres qui nous étaient apparues suite à la transcription du premier entretien. La seconde rencontre offrait également la possibilité au participant de prendre un certain recul pour lui-même réfléchir à certains thèmes et éventuellement y revenir. En rencontrant à deux reprises les sujets, nous espérions aussi dégager un espace de mise en confiance un peu plus important. Nous concluions les entretiens en demandant aux sujets s'il y avait un thème qu'ils jugeaient important et que nous n'avions pas abordé ou encore s'ils souhaitaient ajouter quelque chose avant de terminer l'entretien. Cet espace de parole leur donnait en quelque sorte carte blanche pour exprimer ce qu'ils estimaient signifiant et qui pouvait se situer en dehors de nos questions d'entrevue. Finalement, le sujet était libre de choisir le lieu qui lui convenait le mieux pour effectuer l'entrevue. Sur les dix-huit rencontres, quatre se sont déroulées

---

[62] Le Guen précise au sujet de la règle de la libre association qui prévaut dans l'entretien clinique psychanalytique : « Remarquons cependant que la liberté associative ne réfère pas des propos erratiques. Loin de dire n'importe quoi, le patient va parler librement du lui et, en disant plus qu'il ne le croit, qu'il ne le veut peut-être et surtout qu'il ne le sait, il ouvrira, sinon un libre accès, du moins un accès moins difficile à la connaissance du fonctionnement et du contenu de son psychisme » (1989, p.15).

dans un local de recherche à l'UQAM, neuf au domicile des participants et cinq dans des lieux publics (restaurants, cafés, parcs).

5. Analyse des entrevues

5.1 Préanalyse

Les entrevues ont été transcrites intégralement peu de temps après avoir été enregistrées. Nous y avons annoté les diverses informations non verbales (ex : intonations, soupirs, rires[63], gestes) ayant aussi caractérisé l'échange. Ces informations ont été repérées à la réécoute des enregistrements de même qu'à la lecture du carnet de bord dans lequel nous colligions nos impressions personnelles au sortir de l'entrevue. En ajoutant ces renseignements au verbatim, nous cherchions à enrichir l'analyse du contexte d'énonciation. Cependant, il importe de reconnaître qu'une importante part de la richesse de la rencontre *in vivo* a inévitablement été perdue dans ce travail de « fixation par l'écriture » que constitue la transcription (Plaza, 1989, p.52). En effet, le passage à la trace qu'elle opère s'éloigne du matériel vivant de la rencontre et relève, en ce sens, plus du dispositif de la recherche que de celui du travail clinique.

La réécoute attentive de l'enregistrement des entretiens de même que la lecture flottante répétée de leurs verbatim nous ont permis, dans un premier temps, de nous familiariser avec le matériel recueilli et de dégager quelques « idées forces » (L'Écuyer, 1987, p. 55). De plus, le contenu de toutes les premières entrevues a été discuté avec nos directeurs de thèse avant de rencontrer les participants une autre fois. Ces mises en commun entre les deux temps des entrevues nous ont permis de mieux cibler la dynamique du premier entretien afin de dégager les questions pertinentes au second. Il est toutefois à noter que cette étape ne constituait pas une analyse à proprement parler, comme ce serait le cas, par exemple, d'une démarche s'inspirant de l'analyse comparative constante. Il s'agissait davantage de soumettre le matériel à un premier défrichage, une analyse de discours détaillée ayant été amorcée suite à la passation de toutes les entrevues.

---

[63] Le rire des participants ponctuait fréquemment leur propos, notamment lorsque la teneur de ceux-ci était dramatique. Ce côtoiement aurait normalement attiré notre attention si nous n'avions pas constaté, lors de notre voyage au Rwanda, qu'il semblait assez répandu.

5.2 Analyse de discours

Tel que mentionné dans la section traitant de nos assises épistémologiques, notre démarche analytique était sous-tendue par une exigence d'intelligibilité, de signification et non d'explication. L'analyse du discours des sujets visait donc à dégager la pluralité des sens de ces discours et portait à la fois sur leurs contenus manifestes et latents. Cette analyse s'est déroulée en trois temps, soit *l'analyse thématique, la rédaction de tableaux synthèse* et *l'analyse dynamique*. Au fil de ces étapes, l'interprétation, d'abord très près des propos des participants, a progressivement atteint des niveaux d'inférence plus élevés.

5.2.1 Analyse thématique

Selon Paillé et Mucchielli, l'analyse thématique procède à la :

> transposition d'un corpus donné en un certain nombre de thèmes représentatifs du contenu analysé et ce, en rapport avec l'orientation de recherche (problématique de recherche). L'analyse thématique consiste, dans ce sens, à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus (2003, p.124).

Ainsi, le premier découpage du matériel s'est fait sur la base du repérage des thèmes le traversant. La lecture attentive des transcriptions a permis de dégager de nombreux thèmes et sous-thèmes d'abord identifiés à même les verbatim, puis regroupés entre eux. Par la suite, des grands thèmes ont été identifiés à partir des recoupements de ces thèmes et sous-thèmes. Selon L'Écuyer, les grands thèmes doivent constituer « une sorte de dénominateur commun auquel peut être ramené tout naturellement un ensemble d'énoncés sans en forcer le sens » (1987, p.56). À titre d'exemple, le grand thème « oppression des Tutsi dans l'avant génocide » comprend le thème de l'impuissance vécue face à cette oppression et celui des résistances déployées par les sujets pour y faire face.

Précisons que notre analyse thématique s'est effectuée suivant un modèle mixte, c'est-à-dire que quelques thèmes avaient été prédéterminés tandis que d'autres ont émergé du matériel analysé (Deslauriers, 1987, p.56). Cependant, les grands thèmes pressentis ont souvent été modifiés voire remplacés par de nouveaux en cours d'analyse, cette forme de thématisation en continu permettant une analyse fine du corpus (Paillé et Mucchielli, 2003). Une telle analyse progressive se pose également en accord avec le principe d'ouverture à l'imprévu propre à notre

démarche inductive. Le processus d'identification des thèmes a été mené en étroite collaboration avec nos directeurs de thèse de façon à parvenir à des définitions consensuelles de leur contenu et à s'assurer de la justesse de leurs niveaux d'inférence et de généralité (Paillé et Mucchielli, 2003). La pertinence des thèmes retenus a d'abord été établie en fonction de leur susceptibilité à éclairer nos questions de recherche. Cependant et toujours selon les principes inductifs de notre démarche méthodologique, les thèmes ont également été adoptés en fonction des angles interprétatifs qui ouvraient sur les lectures les plus fécondes du matériel et ce, même lorsque ces lectures dépassaient le strict cadre de nos questions de recherche.

La prégnance d'un grand thème pouvait être définie selon un éventail de critères. Ainsi, certains ont été retenus en fonction de leur étendue (parce qu'ils touchaient une majorité) ou leur récurrence (en termes de fréquence dans le récit d'un ou de plusieurs sujets), par exemple. D'autres l'ont été par leur pouvoir inférentiel ou leur singularité, par ce qu'ils révélaient de nouveau, d'unique ou de non dit par les autres sujets[64]. Finalement, ajoutons que l'information que nous cumulions sous chaque grand thème comprenait aussi, outre le contenu des extraits s'y référant, les indications entourant leurs contexte d'énonciation (ex : enchaînements, silences, manifestations émotives associées, expressions récurrentes, langage non verbal, etc.).

5.2.2 Tableau synthèse

La rédaction d'un tableau synthèse pour chaque sujet a précédé l'étape de l'analyse dynamique. Ce tableau, créé avec nos directeurs de thèse pour les besoins de la présente recherche, condensait le parcours de vie des participants sur quelques pages et comprenait trois colonnes. La première reprenait, en ordre chronologique, les principaux événements de vie rapportés par les sujets. Dans la seconde colonne, nous notions ce que les sujets disaient de ces événements, c'est-à-dire le regard qu'ils y portaient tout comme la façon dont ils l'exprimaient. Finalement, la troisième colonne était consacrée aux impressions et hypothèses de la chercheure sur ces événements. Le fait de mettre ainsi en parallèle les points de vue des participants et de la

[64] En ce qui a trait à la place de l'unique dans l'analyse, Bardin (1993, p. 117) soutient, d'ailleurs : « Il est nécessaire parfois de se détacher de la toute-croyance sociologique en la signification de la régularité. L'événement, l'accident, le rare ont quelquefois un sens très fort qu'il ne faut pas étouffer ». Bien que Bardin renvoie ses propos à l'analyse de contenu, ils nous semblent tout à fait s'appliquer également à l'analyse de discours.

chercheure sur une même ligne de vie permettait, entre autres, de les départager et d'éviter que les intuitions de la chercheure ne se superposent à celles des participants. Il s'agissait d'une des stratégies méthodologiques adoptée afin de s'écarter du subjectivisme.

Ensuite, l'élaboration d'un tableau synthèse constituait un moyen de prendre une forme de distance avec le matériel recueilli de façon à renouveler notre regard sur lui. De fait, le tableau favorisait l'exploration des grands mouvements ou encore l'identification des motifs propres à chaque parcours de vie. En plus de dresser un portrait de l'architecture singulière des entretiens, ce résumé facilitait également le repérage des informations de base sur les participants. La création du tableau synthèse permettait donc de s'attarder en profondeur à l'histoire de chaque sujet. Cette étape d'analyse précédait l'analyse dynamique au cours de laquelle ces histoires singulières étaient découpées à l'aide de concepts puis mises en parallèle avec d'autres pour effectuer des recoupements. Ainsi, le processus de « décomposition et de recomposition » (Berthelot, 1996, p. 82) qu'impliquait un tel degré d'analyse ne s'effectuait que dans un deuxième temps, le tableau synthèse permettant de s'attacher d'abord à la compréhension des récits dans leur pleine unicité.

5.2.3 Analyse dynamique

En permettant d'introduire un certain niveau d'abstraction dans le regard porté sur les informations résumées, les tableaux synthèse ont contribué à préparer le terrain de l'analyse dynamique des thèmes. L'analyse dynamique vise d'abord l'étude des relations entre les thèmes mis à plat lors de la première étape d'analyse (Paillé, 1996). L'analyse dynamique s'attarde donc à la façon dont les thèmes se recoupent, se complémentent ou s'opposent entre eux, par exemple. Il s'agit d'une étape d'analyse qui voit naître un effort d'abstraction qui situe les liens effectués sur un plan conceptuel. Ainsi, l'analyse dynamique se centre sur l'étude d'interactions tout comme elle relève d'une série d'entre elles. En effet, cette analyse prend forme dans les liens que tisse la chercheure entre le matériel et ses « leviers théoriques » (Paillé et Mucchielli, 2003, p.44). Dans ce cas-ci, l'analyse dynamique s'appuie également sur les interactions entre la chercheure et ses directeurs de thèse, entre la chercheure et le matériel des entrevues, lesquelles témoignent ultimement des interactions entre la chercheure et les sujets. Ces multiples va-et-vient, à partir desquels l'analyse prend corps, supposent en quelque sorte une certaine recherche d'extériorité. Le processus d'interprétation repose ultimement sur une succession d'approximations et de

réaménagements de sens et non sur un cumul des données, tel que conçu dans les méthodes expérimentales ou quasi-expérimentales (Letendre, 2007).

Au cours de l'analyse dynamique, nous avons tenté de discerner les interactions possibles entre les grands thèmes chez chaque participant et entre eux. Nous nous sommes également interrogée sur l'absence ou la prégnance de certains thèmes, leurs liens avec leur contexte d'évocation ou les affects qui semblaient s'y lier. C'est à cette étape de l'analyse que nous avons cerné trois grands axes interprétatifs autour desquels gravitaient différents thèmes. Ces axes, qui seront présentés dans les chapitres qui suivent, nous donnaient l'occasion de mettre en tension entre deux pôles les thèmes retenus afin de mieux saisir leur caractère dynamique. Une telle lecture axiale nous permettait donc, pour reprendre l'exemple du thème de l'oppression subie dans l'enfance, non seulement d'aborder les contenus relatifs au thème mais également d'explorer les types de parole, dans ce cas-ci privée ou politique, à partir desquels ces contenus se déployaient. Notre recours à des axes d'interprétation constitue donc une forme de « resserrement analytique » pour reprendre l'expression de Paillé et Mucchielli (2003, p.188), visant à progresser vers une proposition de compréhension plus élaborée du discours des sujets. La mise en relation qui sous-tend la création de ces axes d'analyse rejoint ainsi les propos de ces auteurs au sujet de la théorisation :

> Il y a souvent, chez le chercheur, l'intuition d'une cohérence autre, dépassant l'événementiel, le contigu ou le chronologique : un autre qui est un au-delà ou un en-deçà, un autre qui affleure, sous-tend, traverse, un autre qui n'est pas immédiatement apparent et qui, malgré cela, ou même à cause de cela, apparaît plus fondamental, rend compte de manière plus satisfaisante, plus centrale, plus juste du phénomène en cause (Paillé et Mucchielli, 2003, p.183).

Finalement, c'est au cours de l'analyse dynamique que nous avons sondé le contenu latent des entrevues, c'est-à-dire ce qui débordait le dire des sujets en pointant vers la dimension symbolique de leur discours. En partant du principe que la vie psychique est animée à la fois par des forces conscientes et inconscientes, tel que mentionné plus haut, notre lecture du discours des participants s'est attachée à repérer les mouvements de cette dynamique psychique. Ceux-ci pouvaient notamment se laisser entrevoir par le biais de ce qu'ils induisaient chez la chercheure (réactions contre-transférentielles) ou encore à travers les intonations, silences, répétitions ou hésitations dans le récit, par exemple. Toutefois, ces marqueurs ne se posaient aucunement en absolu. Ils constituaient plutôt les indices pouvant mener à une interprétation sur le contenu latent

du discours, lequel devait par ailleurs toujours être mis en relation avec son contenu manifeste. La recherche constante d'un arrimage entre le contenu relaté par le sujet et celui supposé par la chercheure se posait donc en essentiel afin d'éviter les dérives interprétatives (Bourdieu, 1997).

6. Cadre éthique

6.1 Questions éthiques et sujet de la recherche

La réalisation de notre recherche a soulevé de nombreuses questions éthiques délicates mais fertiles. Tout d'abord, le sujet du génocide en est un sensible et ce, autant sur le plan individuel que collectif. Ainsi, nous avons discuté plus haut des précautions ayant été prises pour éviter de contraindre les participants à dévoiler leur expérience dans le cadre d'un entretien qui leur laissait la liberté de contourner les sujets qu'ils souhaitaient taire. Ainsi, aucune question d'entrevue ne portait directement sur les événements traumatiques à moins que le sujet ne les ait abordés lui-même. Ensuite, les participants ont évidemment été avisés qu'ils pouvaient en tout temps se retirer de la recherche ou ne pas répondre à certaines questions et ce, sans aucune conséquence négative.

Nous étions également consciente de la souffrance pouvant être associée à la remémoration de certains pans de leur histoire. Lors de notre voyage au Rwanda, nous avions d'ailleurs questionné quelques intervenants œuvrant auprès des rescapés sur leurs approches vis-à-vis la souffrance de ceux-ci afin de mieux nous préparer pour les entrevues. De plus, notre expérience clinique auprès de personnes ayant été victimes de violence organisée de même que nos stages en psychologie[65] nous ont permis de développer notre capacité à mener des entretiens qui favorisent la parole sans la brusquer. Nous étions ainsi sensibles à la façon d'accueillir les affects qui pouvaient se déployer au cours d'une entrevue. Par exemple, nous avons tenté d'être à l'affût de la qualité du silence qui ponctuait le discours des participants. Nous cherchions à discerner les silences qui laissaient une part de l'expérience en marge du discours de ceux, traumatiques, qui trouaient le récit. Ainsi, de tels silences exigeaient parfois d'être rompus par des relances. De la même façon, les récits qui se fixaient sur une parole traumatique débordante

[65] Nous avons œuvré auprès de victimes de violence organisée lors d'un stage en psychologie au Service d'Aide Psychologique Spécialisée aux Immigrants et Réfugiés (SAPSIR) de même qu'au cours d'activités bénévoles au YMCA Centre-ville (Jardin couvert, soutien aux revendicateurs du statut de réfugiés). Nous avons également choisi de compléter tous nos stages cliniques du programme de doctorat en psychologie avant d'entamer la première vague d'entrevues afin de bénéficier d'une expérience clinique plus étayée.

devaient, à certains moments, être endigués par des questions qui visaient à refermer plus qu'à ouvrir davantage sur le sujet. Par exemple, certaines de nos interventions cherchaient sciemment à faire dévier la discussion sur des éléments moins chargés de l'histoire des participants lorsque ceux-ci semblaient aux prises avec des souvenirs trop douloureux. Finalement, nous nous sommes montrée attentive aux sujets qui auraient pu démontrer le besoin d'avoir un support spécialisé. Une liste de coordonnées des principaux organismes d'aide aux victimes de violence organisée avait été préparée à cet effet.

En ce qui concerne le caractère délicat de la question du génocide sur le plan collectif, plusieurs remarques s'imposent également. D'abord, nous avons rapidement constaté que cette question se jouait, à plusieurs égards, dans l'actuel plutôt que dans le révolu tel que nous en avons discuté dans notre premier chapitre. D'un point de vue politique, les tensions importantes qui subsistent dans les pays frontaliers de même que les controverses que suscite le gouvernement en place actuellement au Rwanda en rendent compte. Rappelons également que le lent et complexe processus de justice entourant la condamnation des responsables du génocide demeure largement inachevé à ce jour. À ce titre, il est nécessaire de rappeler que la reconnaissance des crimes commis au cours du génocide se bute à d'importants courants négationnistes[66]. Ceux-ci traversent souvent la littérature dite savante sur le sujet et s'appuient notamment sur l'absence de consensus quant aux responsabilités de chacun dans l'historique des violences s'étant abattues sur le pays depuis des décennies. Finalement, l'instrumentalisation politique, par le gouvernement en place, des crimes commis au cours du génocide soulève également de délicates questions.

Notre lecture préparatoire a donc dû se frayer un chemin dans les dédales de ces diverses positions pour parvenir à y situer la recherche elle-même. Ainsi, la décision de spécifier que notre sujet porte sur le génocide des Tutsi au Rwanda a déjà une connotation politique en soi, celle voulant que le génocide n'ait pas été une simple guerre entre deux ethnies mais bien un projet d'extermination visant l'une d'entre elles. Précisons, cependant, que nous n'admettons aucunement par là que les Tutsi soient pour autant les seules victimes de ce génocide. Ensuite, nous ne croyons pas non plus que le fait d'être désigné victime annule la possibilité d'être également bourreau si l'on songe, notamment, aux représailles ayant été menées par des groupes tutsis sur des populations hutues suite ou durant le génocide. Soulignons également que nous sommes

[66] Il est intéressant ici de croiser cette part de non-reconnaissance du génocide avec la mise en vitrine qu'en font les mémoriaux, tel que discuté dans la section sur nos notes de voyage.

consciente de la dangereuse polysémie qu'offre l'expression de génocide des Tutsi notamment lorsqu'elle est récupérée à des fins politiques offensives, tel que mentionné précédemment. En effet, si nous employons l'appellation génocide des Tutsi dans une optique de reconnaissance, nous sommes au fait que l'expression est aussi utilisée comme outil de répression et s'avère dès lors, extrêmement délicate à énoncer.

Finalement, c'est probablement notre voyage au pays qui nous a permis de saisir avec le plus de force le caractère actuel des questions posées par le génocide. En effet, il nous a alors semblé que plusieurs débats demeuraient ouverts notamment au sujet du traitement et de la place accordés aux rescapés du génocide dans le Rwanda d'aujourd'hui de même que l'espace réservé à la population hutue dans la reconstruction du pays. Il nous semblait, en fait, que la volonté politique de sécuriser, rebâtir et tourner le pays vers l'avenir offrait un important contraste avec les questions portant sur la brisure du tissu social, la fragilité de la paix et la compréhension du passé que le génocide posait toujours, plus de quinze ans plus tard.

6.2 Reconnaissance de la participation à la recherche

En ce qui a trait à la conduite des entrevues, nous avions consulté un de nos informateurs-clés pour nous sensibiliser à certains codes culturels de base dans les échanges afin d'éviter de heurter les sujets à travers les différentes modalités de l'entretien. Le mode de remerciement pour la participation aux entrevues a notamment fait l'objet de discussions avec ce dernier. Nous avons notamment interrogé la pertinence d'offrir un montant d'argent symbolique en échange des entrevues. En effet, nous avions le souci de reconnaître symboliquement l'investissement des participants à la recherche mais nous ne voulions pas donner l'impression de monnayer leur parole. Ensuite, le fait de proposer une compensation en argent trop élevée aurait pu constituer un incitatif abusif pour des sujets dont la situation financière était possiblement précaire et ainsi entraver leur libre consentement. Finalement, notre informateur-clé a également fait valoir que certains hommes auraient pu se sentir froissés dans leur statut de pourvoyeur en se voyant ainsi offrir de l'argent en guise de remerciement. Nous avons donc d'abord opté pour leur remettre un certificat-cadeau échangeable en librairie d'une valeur de 15$ par entrevue. Cette formule a été remise en question par les sujets eux-mêmes, plusieurs préférant voir cet argent versé à des organismes venant en aide à des rescapés du génocide ou encore souhaitant en disposer eux-

mêmes. Un montant total de 30$ pour les deux entrevues a donc été versé sous la forme désirée par chaque participant.

6.3 Respect de la confidentialité

Nous nous sommes assurée de maintenir l'anonymat des informations partagées en entrevues en dénominalisant les transcriptions de ces dernières et en transformant ou en omettant les éléments qui auraient pu permettre d'identifier les participants ou les personnes auxquelles ils faisaient référence. Les transcriptions d'entrevues ont été conservées dans des fichiers protégés par codes d'accès afin d'en préserver la confidentialité. De plus, notre décision de ne pas traiter le discours des sujets de façon isolée était sous-tendue par le souci d'en respecter la confidentialité. En effet, celle-ci aurait été difficile à maintenir en centrant l'analyse sur des histoires individuelles plutôt que sur le repérage des grands mouvements traversant l'expérience des sujets.

Un prénom fictif a été attribué à chaque participant afin d'éviter le recours à l'identification par numéros[67] et par souci de clarté. Notre thèse avait ceci de particulier qu'elle prenait place à l'intérieur d'une communauté aux liens étroits, ce qui facilitait la reconnaissance des participants entre eux. Alors que certains ne voyaient pas d'inconvénients et auraient même souhaité que leur nom apparaisse dans la recherche, d'autres préféraient ne pas être identifiés. À quelques moments de l'analyse, lorsque les informations racontées étaient si singulières qu'elles auraient pu dévoiler l'identité du sujet, nous avons fait le choix de retirer les prénoms fictifs pour plutôt renvoyer les extraits au simple terme de participant. Nous avons aussi opté pour ne pas utiliser du matériel susceptible d'entamer la confidentialité et ce, même s'il aurait pu enrichir l'analyse. Notre positionnement méthodologique privilégiait donc ultimement la confidentialité sur la productivité de la recherche. Il est intéressant de constater que ces questions éthiques font également écho à celles de la recherche portant sur la tension entre la parole politique et intime. Ainsi, même si notre recherche inscrivait la parole des participants dans l'espace public, nous le faisions d'abord avec le souci de préserver une part de l'espace privé dégagé en entrevue.

---

[67] Il nous semblait que de remplacer ainsi l'identité des participants par des numéros avait une connotation impersonnelle. Cette impression prenait une signification particulièrement délicate lorsque mise en parallèle avec l'entreprise de déshumanisation menée par le génocide.

6.4 Éthique et recherche

Finalement, notre choix de sujet de recherche s'inscrit dans un propos éthique plus large s'adressant à une certaine forme d'équité sociale. En effet, peu nombreux sont les chercheurs en psychologie qui s'intéressent aux problématiques touchant spécifiquement les groupes minoritaires. Ce type de recherche fait figure de parent pauvre en psychologie, étant généralement laissé aux bons soins de l'anthropologie ou de la sociologie. En effet, bien que certaines percées aient été effectuées du côté de l'ethnopsychologie, de la psychologie sociale et de la psychologie inter et transculturelle, il s'agit d'un champ d'études qui demeure peu investi par les chercheurs en psychologie et ce, malgré la hausse fulgurante du multiculturalisme en Amérique du Nord. Or, cet intérêt mitigé de la recherche en psychologie pour les questions interculturelles suscite un questionnement éthique sur la répartition des contributions de la recherche. En effet, le fait que certaines populations soient systématiquement exclues de la recherche pose problème dans la mesure où les bénéfices de la psychologie ne s'adressent qu'à certains groupes.

Nous conclurons cette section avec quelques remarques sur l'éthique du chercheur parce que certaines questions propres à sa posture vis-à-vis le savoir produit par la recherche nous ont particulièrement interpellée au cours de cette thèse. D'abord, le fait de solliciter une parole sur une expérience aussi troublante que celle du génocide peut soulever des interrogations quant aux implications d'une telle demande. Comme le soutient Lazega (dans Ferrarotti 1983, p.12), le chercheur dispose d'au moins deux arguments à offrir au participant à qui il propose de se livrer en entrevue: « il doit garantir à l'informateur le respect de son anonymat et lui promettre que ses efforts serviront à quelque chose. L'échange peut être risqué, mais non pas ambigu[68] : un récit contre une promesse ». Or, note Ferrarotti (1983), les retombées réelles de la recherche dépendent rarement entièrement du chercheur lequel a un pouvoir limité sur la reconnaissance de son savoir.

Du reste, la décision de partager son expérience dans le cadre d'une recherche repose certainement sur un désir de parole, intime et singulier, conscient ou non, propre à chaque participant. Il est ici possible de tracer un parallèle entre la rencontre clinique et celle qui se produit dans le cadre de la recherche. En effet, d'un point de vue psychodynamique, l'échange

[68] Non ambigu sur le plan manifeste, pourrions-nous ajouter puisque de nombreux autres enjeux peuvent sous-tendre l'échange tel que nous les abordons dans le paragraphe suivant.

entre analyste et analysé est sous-tendu par de multiples motivations chacun des interlocuteurs étant à la fois porteur d'une offre et d'une demande (Aulagnier, 1991). Lorsqu'appliquée au cadre de la recherche, cette conception suppose que la participation des sujets aux entrevues ne se formule pas uniquement en réponse à la demande du chercheur mais également à celle de leur désir propre. Par exemple, plusieurs des participants nous ont clairement formulé le souhait que leur parole soit transmise afin de porter plus loin l'impératif du « jamais plus » du génocide. Cependant, l'analyse des entretiens se trouve à s'écarter de ce projet dans la mesure où elle ne reconduit pas, tel quel, un message mais procède au contraire à de multiples lectures du matériel. Comme nous le soulignions plus haut, notre méthodologie repose principalement sur le constat que toute analyse révèle à la fois le matériel et le regard du chercheur. La parole du participant se trouve ainsi transformée par ce regard, lequel y appose des significations qui ne sont pas nécessairement partagées par le sujet. Il nous apparaissait donc important d'admettre, à défaut de pouvoir les contourner, les risques de « colonisation[69] » qu'implique tout exercice d'interprétation de la parole d'autrui comme le soulignent Smythe et Murray, (2000, p. 325) :

> Issues of ownership, interpretive authority, and betrayal are subtle, complex and pervasive. They are inevitable consequence of the use of interpretive methodologies in narrative and other forms of qualitative research.

Finalement, les enjeux de rupture-filiation qui émergent de notre analyse se sont également posés pour la chercheure en cours de travail. Ainsi, il nous a parfois été difficile de nous dégager du sentiment de loyauté qui nous liait aux sujets rencontrés, lesquels constituaient un groupe essentiel mais non unique dans l'histoire du génocide. Aborder, comme nous l'avons fait, l'histoire du génocide aussi à partir d'une autre perspective que la leur, nous renvoyait à une certaine forme de trahison. Parfois donc, nous avons dû poser notre propos en rupture avec le leur. C'est ce qu'impliquait, par exemple, l'introduction de nuances dans les perspectives historiques rapportées dans notre premier chapitre, lesquelles rendaient compte de la domination tutsie sur les populations hutues ayant eu cours dans le passé alors que cette domination n'était pas évoquée par les participants. Ainsi, le malaise ressenti par la chercheure en cours d'écriture pouvait relever, d'un point de vue contre-transférentiel, de ce qu'elle se voyait investie, par certains sujets, comme témoin-héritier d'une histoire à transmettre. Or, une distance optimale était

[69] Dans le cas précis de cette recherche, le terme acquiert une signification qui renvoie également à la violence ou domination symbolique qui peut se rejouer à travers cette analyse portée par un regard occidental sur le vécu d'hommes africains.

à trouver entre l'endossement total de cette demande (ex : l'adoption, par la chercheure, d'une posture de simple porte-voix du message des sujets) et sa non-considération.

7. Limites et précisions

Notre recherche vise à éclairer quelques dimensions de l'expérience du génocide chez les participants et ne prétend aucunement en saisir toute la richesse et la complexité sur le plan individuel et encore moins collectif. Ensuite, le nombre restreint de sujets rencontrés de même que la diversité de leurs profils ne nous permettent pas de considérer notre échantillon comme étant représentatif d'une population plus large sur laquelle nous aurions pu généraliser nos conclusions. Ainsi, nos inférences ne peuvent s'appliquer à l'ensemble des hommes rwandais habitant au Québec et ayant vécu le génocide. Elles ne peuvent évidemment pas non plus rendre compte de l'expérience des rescapés habitant toujours au Rwanda. En effet, rien n'indique que l'expérience des hommes de la diaspora rwandaise soit caractéristique de celle des hommes restés au pays. Le fait d'avoir pu ou choisi d'immigrer, d'avoir vécu l'expérience de l'exil de même que l'adaptation à un nouveau pays sont autant de facteurs qui les distinguent de ceux qui sont toujours au Rwanda. Finalement, malgré notre ouverture première en ce sens, nous n'avons pu inclure dans l'analyse aucun témoignage d'homme hutu ayant aussi été victime du génocide. Notre recherche cède donc uniquement la parole à des hommes tutsis, laissant dans l'ombre le point de vue des victimes hutues sur la question.

En ce qui a trait à notre recrutement, il s'est appuyé sur le réseautage. Ce dernier s'est avéré efficace, notamment en raison des liens étroits existant entre les membres de la communauté rwandaise. Or, il est possible que la proximité des sujets entre eux ait pu moduler la parole de certains. En effet, leur liberté de parole a pu, par exemple, être entravée par le fait que leurs propos allaient peut-être être lus par des proches. Ensuite, les contextes hautement variés dans lesquels les entrevues prenaient place n'offraient parfois pas les conditions d'échange optimales pour la chercheure comme pour le participant. Ainsi, certaines entrevues ont été menées dans des restaurants bruyants ou bondés, le sujet étant interrompu à plusieurs reprises dans son récit par le va-et-vient du serveur. Parfois aussi, les entretiens à domicile étaient suspendus par l'arrivée de membres de la famille ou d'amis. Ensuite, il importe également de mentionner que le caractère souvent très dur de certains récits a pu induire des résistances du côté de la chercheure. Le fait d'être ainsi exposée à des histoires extrêmes a certainement paralysé

notre écoute à certains moments (ex : obnubilation face à l'horreur ou, au contraire, réticence à l'approcher, désarroi, difficulté à poursuivre le travail de la pensée, identification massive au sujet, etc.). Du reste, notons que les échanges avec nos directeurs de thèse, tous deux également cliniciens de longue date, nous a sensibilisée à certaines de nos manifestations contre-transférentielles. En effet, et il s'agit là d'un dispositif qui bonifie la rigueur de notre méthodologie, nos directeurs agissaient en quelque sorte à titre de tiers entre nous et les sujets. Récupérée de la psychodynamique pour être appliquée à la recherche, la fonction tierce avait ici pour but d'offrir un lieu symbolique où pouvait s' « élaborer une pensée malgré et à travers l'erreur, ou encore d'éviter une relation de type fusionnelle entre le chercheur et le sujet ou, au contraire, une trop grande distance entre eux » (Letendre, 2007, p. 393). Ainsi, les rencontres avec nos directeurs de thèse nous ont permis de repérer certaines de nos taches aveugles, d'interroger notre rapport aux sujets et au matériel recueilli de même qu'à ouvrir des pistes de réflexion qui nous semblaient fermées. Ces mises en commun ont eu pour effet d'affiner notre écoute tant des sujets que de notre propre voix subjective laquelle était invitée à se déployer par le biais de la pensée associative et la prise en compte des intuitions, par exemple.

Finalement, si notre projet se centre sur le discours des participants, il importe aussi d'en définir l'adresse en nous posant, nous-mêmes comme interlocuteur dans les échanges. Ainsi, la parole des hommes était sollicitée par une jeune femme blanche, étudiante universitaire en psychologie, membre de la société d'accueil tout comme citoyenne d'un pays ayant choisi de ne pas intervenir au Rwanda à l'aube d'un génocide par ailleurs annoncé. De plus, soulignons que nous étions visiblement enceinte au moment où nous entamions la seconde vague d'entrevues. Ces statuts soulèvent de nombreuses questions, lesquelles peuvent étayer le contexte des échanges. Nous les exposerons brièvement ici non pas en tant que biais ou lacunes de la recherche mais plutôt en tant que composantes permettant de mieux la situer. Entre autres et de façon hypothétique: la parole qui circule entre un participant noir et une chercheure blanche peut notamment contenir, en toile de fond, les références aux rapports de pouvoir historicisés colonisé-colonisateur ou encore être soumise à un « blanchiment de l'information », pour reprendre une expression employée par notre directrice de thèse pour désigner cette parole réservée aux Blancs. Ensuite, les propos que les hommes confient à une femme notamment sur des questions portant spécifiquement sur leur genre ou encore sur le dévoilement de l'intime ne sont probablement pas modulés de la même façon que s'ils s'adressaient à un homme. Même chose pour le discours sur

l'intégration qui, en s'adressant à une représentante du pays d'accueil, peut, par exemple, être censuré. Finalement, nous exposions malgré nous une part de notre vie personnelle aux participants par le biais de notre grossesse. Cette dernière a pu susciter chez eux le souci de préserver une femme enceinte de la morbidité de certains récits. Dans un sens plus large, la grossesse pouvait aussi symboliser certains enjeux entourant le vivant, la filiation et le futur. C'est dans un souci de transparence propre à notre démarche méthodologique centrée sur la réflexivité que nous exposons ici ces quelques informations sur notre statut de chercheure. Sans se vouloir exhaustives, elles permettent à tout le moins de souligner le caractère incarné de notre posture tel qu'il a pu se jouer dans les échanges.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé les assises méthodologiques sur lesquelles repose cette recherche. Certains grands principes de l'analyse qualitative ont encadré notre démarche sur le plan technique mais nous ont surtout fourni des repères pour mieux cerner notre posture de chercheure. Au-delà du savoir-faire qu'elle proposait, notre méthodologie sollicitait d'abord un savoir-être : notamment être à l'écoute de la subjectivité de l'autre et de la nôtre à la fois, être au fait de ce que l'on cherche tout en étant capable d'accueillir « ce que l'on trouve sans l'avoir cherché » (Drapeau et Letendre, 2001, p.86).

CHAPITRE 4

ANALYSE

Introduction

Nous étudierons ici les thèmes principaux que nous avons dégagés du corpus d'entrevue suivant les critères exposés dans le chapitre précédent. Plutôt qu'une mise à plat des résultats, nous avons privilégié une lecture dynamique de ces thèmes. Nous les avons ainsi regroupés autour de grands axes aux pôles opposés mais non mutuellement exclusifs. Tel que mentionné dans le chapitre sur la méthodologie, la sélection de ces axes s'est effectuée en fonction de leur valeur inférentielle vis-à-vis du discours des sujets ainsi que par rapport à nos questions de recherche. Le chapitre se subdivise donc en trois volets, chacun correspondant à un de ces grands axes soit: parole privée/politique, distance/proximité et rupture/filiation.

En mettant les thèmes en tension à partir de grands axes, nous procédons à un premier niveau d'analyse. Rappelons cependant qu'à notre sens, une certaine inférence traverse d'emblée toute présentation des résultats dans la mesure où le découpage de thèmes et la sélection d'extraits témoignent nécessairement de l'orientation du regard du chercheur. De plus, il importe de souligner que la lecture axiale que nous proposons des thèmes ne vise pas à enfermer les récits dans une catégorisation rigide mais plutôt à explorer leur mouvance à partir de pôles par ailleurs non mutuellement exclusifs. Ceux-ci ne constituent donc pas les extrémités d'un continuum linéaire sur lequel il serait possible de dérouler l'analyse. Au contraire, les pôles peuvent témoigner de rapports complexes et changeants, à l'image du matériel qu'ils tentent d'éclairer. Par ailleurs, l'adoption d'axes interprétatifs se veut être davantage un point de départ qu'un point de chute de l'analyse. Ces axes ne recouvrent pas les thèmes en entier mais les traversent plutôt parfois.

Ensuite et en accord avec les postulats de notre méthodologie, précisons que les citations des participants exposées dans ce chapitre ne doivent pas être saisies en tant que simples échos d'une réalité objectivable. Elles sont plutôt à remettre dans leur contexte d'énonciation, celui de

l'entrevue, et considérées également dans ce qu'elles reflètent des effets à l'œuvre dans ce contexte. En outre, il est à noter que la parole de l'ensemble des sujets n'est pas rapportée pour chacun des thèmes puisque tous les sujets n'ont pas systématiquement été interrogés sur tous les thèmes. En effet, comme nous avions opté pour effectuer des entretiens semi-dirigés afin de respecter une part du libre déroulement de la parole des participants, certains thèmes ont émergé spontanément chez quelques-uns d'entre eux et non chez d'autres. Finalement, nous avons retenu les thèmes non seulement en fonction du fait qu'une majorité de sujets les évoquaient mais parfois, au contraire, en raison de leur originalité. De la même façon, les citations choisies l'ont été pour leur exemplarité mais à d'autres moments aussi pour leur pouvoir évocateur, par exemple.

Les citations présentées demeurent au plus près des propos des sujets. Elles n'ont pas été retouchées, les quelques erreurs de formulation ne nuisant pas, il nous semblait, à la lecture. Comme l'ensemble des participants s'exprimaient couramment en français, toutes les entrevues ont été effectuées dans cette langue et n'ont donc fait l'objet d'aucune traduction. Aussi, nous avons jugé pertinent de noter en italiques et entre parenthèses quelques-uns des éléments para-verbaux propres à certaines citations (ex. rires, silences, intonations) afin de mieux contextualiser celles-ci.

Voici un bref portrait du profil sociodémographique de nos sujets. Ces données, issues du questionnaire sociodémographique et reprises sous forme de tableau en annexe 1, sont exposées ici pour permettre au lecteur de mieux situer les participants. Les sujets appartiennent à différents groupes d'âge. Deux des participants ont entre 31 et 40 ans, quatre d'entre eux ont entre 41 et 50 ans, tandis que deux autres ont entre 51 et 60 ans. Un des sujets a entre 71 et 80 ans. En ce qui concerne leur statut civil, la grande majorité des participants, soit six d'entre eux, sont mariés, les deux autres étant célibataires. Tous les sujets mariés ont des enfants. Sept participants ont un niveau d'étude universitaire tandis qu'un a complété un niveau collégial et l'autre, un niveau secondaire. Finalement, tous les participants sont arrivés au pays depuis plus de cinq ans et cinq d'entre eux, depuis plus de dix ans.

VOLET 1 -PAROLE PRIVÉE-POLITIQUE

Introduction

Dans ce premier volet de l'analyse, nous tenterons de cerner certains mouvements du discours des participants selon qu'il pointe vers une parole intime ou publique. En effet, il est possible de dégager, autour de quelques thèmes, le déploiement de paroles différentes aussi bien dans leur contenu que dans leur adresse. L'une, intime, prend forme dans l'entre-deux privé de la rencontre intersubjective. Elle est portée par la voix singulière d'un sujet qui se raconte. La seconde, politique, résonne plutôt dans l'espace public. Elle se conjugue au pluriel et se construit autour d'un message explicite qui vise à être transmis.

Ce sont donc ces deux types de dire, parole privée versus parole politique, qui constituent les pôles du premier grand axe de notre analyse. Les cinq thèmes de ce chapitre, soit : l'oppression subie dans l'avant génocide; l'enfance et la famille; les différentes prises de parole sur le génocide; la justice dans l'après génocide et l'intégration au pays d'accueil, seront donc abordés à partir de cet axe interprétatif. Si nous avons retenu ce dernier pour aborder les thèmes mentionnés, c'est notamment en raison des nombreux points d'ancrage qu'il offre pour penser notre troisième objectif de recherche. En effet, l'axe parole privée versus parole politique permet de relancer la réflexion sur la question de la place et du rôle de la parole et du silence dans le discours des hommes sur le génocide. Nous y reviendrons plus loin dans l'analyse.

Section A : L'avant génocide

Le discours des sujets sur l'avant génocide est marqué par deux grands thèmes. Le plus saillant porte sur l'oppression subie par leur famille, par eux-mêmes et par les générations passées. Le second thème se pose davantage en filigrane. Il touche aux souvenirs plus personnels associés à l'enfance et à la vie en famille.

1. L'oppression des Tutsi

Tous les participants discutent des injustices qu'ils ont subies en tant que Tutsi dans l'avant génocide alors qu'ils étaient discriminés, stigmatisés et, pour certains, persécutés. Cette oppression constitue la pierre d'assise des récits du passé. Ceux-ci accueillent essentiellement une parole qui condamne ces traitements et le système qui les a érigés en norme. Ils cèdent aussi parfois la place au vécu intime de ces injustices, c'est-à-dire leurs résonnances dans l'histoire singulière du sujet.

Plusieurs participants évoquent la discrimination dont ils ont été victimes souvent dès l'école primaire. Ainsi, Révérien rapporte la façon dont il devait décliner son ethnie en classe tout au long de son parcours scolaire. À quelques reprises au cours de la même année, les élèves tutsis devaient se lever devant les autres alors qu'on recensait leur ethnie à partir de cartes d'identité. Révérien dénonce la volonté de stigmatiser les élèves tutsis que sous-tendait cet exercice autrement inutile : « Il n'y avait pas de changement d'une année à l'autre, c'était les mêmes personnes mais on sent que c'était quelque chose qu'ils devaient fixer dans la tête des gens qui arrivent ». David rapporte également la façon dont cet exercice de comptage contribuait à marquer l'identité des enfants tutsis du sceau de leur ethnie. Il se souvient qu'on lui avait demandé de se rasseoir alors qu'il s'était levé en même temps que les élèves hutus. Il ne savait pas à l'époque, dit-il, qu'il faisait partie des élèves tutsis. Cyprien précise que les enseignants renvoyaient sans explication des élèves en pleine année scolaire, comme cela a été le cas pour lui : « On était discriminés, tout de suite. « Partez ». Et quand on a regardé, on a vu que c'était quasiment les gens d'une même race », explique-t-il.

Théoneste note lui aussi que la discrimination des élèves tutsis dans l'accès aux études secondaires était flagrante. Ainsi, explique-t-il, le taux de Tutsi admis à l'école secondaire était très bas, voire nul, dans certaines régions du pays. Il cite l'exemple « quand même grave » d'une école n'ayant pas accueilli d'élèves tutsis pendant 10 ans. Lui-même a été refusé aux études supérieures alors qu'il était pourtant parvenu à terminer premier au secondaire. Ces politiques discriminatoires à l'école sont déplorées par Samuel également. Il explique qu'un système de quota sur le nombre d'élèves tutsis admissibles aux études secondaires et universitaires agissait comme un filtre à chaque étape de leur parcours scolaire. Charles ajoute que ce système était basé sur l'idée que les Tutsi devaient avoir un nombre de places à l'école correspondant à leur poids

démographique. Toutefois, souligne-t-il, le recensement était « truqué », les chiffres établissant leur nombre à 15% de la population totale ne changeant pratiquement jamais avec le temps. Ainsi, c'était « trop rêver » pour un tutsi d'espérer faire des études supérieures, affirme Eugène. Lui-même était le seul étudiant Tutsi à avoir pu compléter son diplôme universitaire parmi sa cohorte soutient-il. Au sujet de sa présence marginale aux études supérieures, il souligne : « j'étais donc minorité, minorisé et donc comment dirais-je, comme un intrus ». Eugène poursuit en expliquant que l'accès aux métiers prestigieux leur était également refusé. En effet, il relève la discrimination anti-tutsie qui avait cours sur le marché de l'emploi :

> L'accès au marché d'emploi, il y a des...des secteurs où carrément on savait que jamais, jamais : l'armée, les affaires de diplomatie, le ministère des relations et des affaires étrangères, il faut oublier ça, les emplois dans les services comme la présidence, oubliez ça, les services de renseignements, oubliez ça euh...Bref, les...les secteurs les plus euh...prestigieux et valorisants, oubliez ça.

Cyprien évoque également ces injustices en soulignant avoir vu quatre de ses collègues de travail de même que son oncle être renvoyés sans autre motif que le fait d'être tutsis. Pascal décrit, pour sa part, la façon dont il a lui-même été limité dans ses objectifs professionnels. En se référant à sa vingtaine, il dit : « j'avais plein d'ambition à l'époque mais chaque fois il y avait une politique qui me disait : « T'es pas à ta place, t'es pas à ta place, t'es pas à ta place ». Charles se souvient qu'en 1973, lors du coup d'État, son frère et lui avaient été chassés de l'école. Contrairement à d'autres familles, ils n'ont toutefois pas été forcés de quitter le pays. Son frère et lui sont simplement restés à la maison en attendant que les choses rentrent dans l'ordre, trois mois plus tard, explique-t-il. Révérien, lui, a dû fuir le pays avec sa famille pendant un an. À son retour, sa place à la maternelle lui a été refusée et il a dû perdre son année. Cet événement est resté gravé dans sa mémoire :

> Je me rappelle toujours euh...de mon père qui m'amène à l'école et de la directrice de l'école qui nous chasse, qui ne veut pas nous voir. Et je me rappelle du...des mots qu'elle disait c'était : « vous n'aviez qu'à ne pas partir. »

Il souligne le caractère injuste de l'événement en précisant que non seulement il était un élève brillant mais que son père était, de surcroît, membre fondateur de cette école.

Au-delà de la discrimination à l'école, la vie était difficile pour les Tutsi puisque ceux-ci vivaient dans un contant climat d'insécurité, note Eugène. Ils étaient, ajoute-t-il, des « citoyens de

seconde catégorie » voire des non-citoyens. Eugène relève que certains se voyaient arrêtés puis torturés sous de fausses allégations. C'est ce qui s'est produit dans la famille de Pascal, qui souligne que son père a été torturé bien avant le génocide et ses grands-parents, assassinés. Théoneste remarque également l'étroitesse du statut auquel les Tutsi étaient confinés : « Même si tu vivais mais tu devais, tu devais pas t'épanouir là. Tout ce que tu as, c'est comme un gain, tu sens qu'il y a certains droits que tu ne peux pas avoir aussi là ». Son propre père, raconte-t-il plus loin, a également été violenté peu de temps avant le génocide. Il a dû être hospitalisé pendant un mois après avoir été « tabassé ». Par la suite, ses parents ont été contraints de s'installer dans une autre région et vivre comme des « réfugiés dans leur propre pays ». Ces récentes violences faisaient écho à d'autres ayant éclaté bien avant, ajoute Cyprien. En effet, il rapporte avoir vu les maisons des Tutsi incendiées alors qu'il était très jeune, dans les années 50. Les persécutions se sont également intensifiées dans les années 70 et ont frappé les familles de quelques participants. Finalement, contrairement aux autres participants qui évoquent clairement l'oppression qui pesait sur eux en raison de leur appartenance ethnique, Joseph n'en parle pas directement. Il mentionne cependant avoir été forcé de changer de pays à plusieurs reprises au cours de ses études, vu les conflits qui les agitaient.

Le discours sur la discrimination semble relever principalement d'une parole politique qui s'attache à la rendre évidente. Cette mise en lumière constitue d'ailleurs, pour certains, une possibilité nouvelle. En effet, quelques participants précisent qu'ils n'avaient auparavant pas conscience de l'oppression subie tant celle-ci était ancrée dans l'habitude. Ainsi, Révérien, tout comme Charles, soulignent qu'ils n'en comprenaient pas le sens lorsqu'ils étaient enfants. Révérien relate la façon dont les militaires débarquaient chez lui pour fouiller la maison. Bien que ces interventions le laissaient perplexe à l'époque, il se rendait tout de même compte que cela n'arrivait pas chez les voisins. Ce n'est que par après, ajoute-t-il, qu'il en a saisi toute la portée. Il évoque également le fait que cette discrimination, bien que non reconnue comme telle lorsqu'il la vivait enfant, a laissé ses traces : « en y repensant tu te dis mais c'est quelque chose qui nous a...travaillé dans la tête. On ne se rendait pas compte, on pouvait pas verbaliser ça mais c'était...c'était quelque chose qui était là ». La parole s'attache ici à nommer une discrimination là où elle n'a justement pas pu être dite autrefois. En levant ainsi le voile sur ce « quelque chose qui était là » avant sans pouvoir être verbalisé, cette parole se donne également le pouvoir de le dénoncer.

De la même façon, David soutient qu'il peut dorénavant condamner une discrimination qui autrefois lui échappait. En effet, remarque-t-il, la « soumission totale » à laquelle il était confiné à l'époque était d'autant plus complexe à rejeter qu'elle lui était familière. David explique qu'ayant « grandi dans l'oppression, [il n'avait] jamais connu autre chose ». Jusqu'à il y a une quinzaine d'années, note ce dernier, il n'avait pour ainsi dire pas vraiment conscience que ses droits existaient. David ajoute qu'il les défend désormais avec conviction. Il parle notamment du racisme dont il a été victime lorsqu'il était dans l'armée canadienne et contre lequel il s'est vigoureusement défendu. Ainsi, à une parole sur l'impuissance, s'ajoute celle sur un pouvoir enfin accessible.

Les récits portant sur l'oppression s'attachent essentiellement à exposer et dénoncer cette dernière. Cependant, à certains moments, les participants se livrent sur un ton plus intime alors qu'ils retracent les retentissements de ces injustices dans leur vie personnelle. Ainsi, Révérien insiste sur le fait que la discrimination dont il a été victime dès son plus jeune âge demeurait douloureuse malgré l'habitude : « De devoir vivre avec ça toute, toute la vie. Devoir t'identifier et dire non, non le quota est atteint pour vous, c'est terminé...des choses idiotes comme ça mais...qui font mal, qui font mal, quand même ». Sa parole laisse ici poindre la souffrance qu'une telle stigmatisation lui faisait vivre. Cyprien, lui, évoque la frustration de son père et la sienne face à son renvoi de l'école secondaire, sur une base discriminatoire. Son père, qui était enseignant depuis 40 ans, avait été très affecté d'apprendre que son fils était chassé de l'école, explique Cyprien. Il affirme que lui-même était en colère de constater cette injustice :

> Parce que mes collègues ils ont terminé les études, ouais. Ils ont terminé les études, ils sont devenus des...des hauts patrons moi j'ai...J'étais fâché à cause de ça. Pourquoi? Ils étaient pas plus forts à l'école. Pourquoi ils ont terminé et moi j'ai pas étudié...Ouais. Ça me rendait enragé ça, ouais, ouais.

De la même façon, il s'insurge contre le fait que les enseignants qui chassaient les élèves tutsis de l'école étaient des religieux. Il n'arrive pas, dit-il, à s'expliquer leurs gestes : « Pourquoi des curés et des religieux ont fait ça? Pourquoi? Pourquoi ils ont fait ça? Je...je n'oublierai jamais ». La condamnation prend alors des accents personnels tandis que la question répétée de Cyprien laisse entrevoir l'insistance avec laquelle cette injustice le taraude.

Samuel raconte, quant à lui, que sa famille a dû fuir le Rwanda dans les années 70 alors que tous les enfants tutsis étaient chassés de l'école et les fonctionnaires tutsis, congédiés. Ils se sont alors déplacés dans plusieurs pays limitrophes où l'accès aux études était aussi restreint pour les réfugiés. Il se rappelle avec précision des événements ayant entouré leur départ du Rwanda. À l'époque, dit-il, on tuait, volait le bétail et brûlait les maisons. Il garde en mémoire le moment où sa propre demeure a été incendiée: « Je me souviens de la maison quand ils sont venus brûler notre maison, en 73, je la vois, j'avais 4 ans ». Il ajoute qu'il revoit également la bananeraie d'où ils sont partis, les gens avec qui ils s'étaient cachés et ceux avec qui ils avaient été embarqués de force dans des camions qui les menaient à des camps de réfugiés qu'il compare à des camps de concentration. De retour au pays, la famille devait tout reprendre à zéro puisque la maison avait été détruite. Samuel conserve en mémoire l'image de la case qu'ils avaient dû rebâtir et dans laquelle il avait peur des animaux sauvages. Le récit se tend ici sur une trame intime à travers laquelle résonne le désarroi d'un enfant face aux persécutions.

1.1 Rapports à l'oppression

1.1.1 Impuissance

Alors qu'ils commentent leurs rapports à l'oppression, bon nombre de participants insistent sur l'impuissance politique dans laquelle ils se trouvaient alors. Cette dernière rendait inutile ou même dangereuse toute tentative de protestation publique. C'est ce qu'explique Cyprien alors qu'il note que les Tutsi n'avaient d'autre choix que de subir l'injustice sous peine de représailles : « Ça...ça passait, ça passait. Ça venait d'en haut, c'est les autorités qui faisaient ce...Tu ne pouvais pas réagir. C'est....c'est sous conséquence d'aller en prison ou un truc comme ça ». Joseph a lui aussi vécu ce silence imposé alors qu'il habitait dans un pays limitrophe du Rwanda où il a été incarcéré dans l'après-coup des violences du génocide. Ses fils, soutient-il, n'ont pu s'élever contre son emprisonnement dans ce pays bien qu'ils le savaient abusif :

> Ben, ils trouvaient que c'était injuste mais en Afrique tu ne réagis pas, hein? On a pas la liberté d'expression euh (...). Si tu es seul ou avec des gens sûrs bah! Tu...tu trouves que c'est injuste et on peut faire des commentaires. Mais sinon...il n'y a pas de manifestation extérieure parce que déjà on est éliminé physiquement. Ah ouais...(...) il y en a beaucoup qui ont été éliminés. Alors si vous...vous...vous manifestez on vous abat et puis c'est tout, on en parle plus.

Théoneste évoque également l'absence de liberté d'expression qui prévalait au Rwanda lorsqu'il y vivait. Le régime était, dit-il, « assez grave » pour que les gens ne puissent pas dire tout ce qu'ils pensaient tout haut. Pascal explique, quant à lui, que les violences qu'avait subies son père étaient tues. Elles ne pouvaient être dévoilées puisque « l'agresseur était au pouvoir » et que les Tutsi vivaient donc sous son autorité. Dans ce contexte, les dénonciations étaient risquées et pouvaient raviver des tensions dont ils feraient, finalement, les frais :

> Et aussi quand il y a un semblant de....un semblant de paix, d'harmonie sociale, c'est pas aux vulnérables de...de...de remonter (petit rire), de déterrer...la hache de guerre, si je peux dire, alors qu'ils savent pertinemment qu'ils en seront encore victimes.

Pour sa part, David précise qu'il n'avait d'autre choix que d'adopter une position « passive » face à une oppression dans laquelle il baignait depuis toujours et qui était le lot de plusieurs autres: « j'acceptais ça parce que je ne connaissais pas autre chose. Je me disais : « Je ne suis pas le seul dans cette situation », c'était comme... : « Que pourrais-je faire d'autre? ».

L'impuissance est ici abordée dans ses dimensions sociopolitiques par un discours qui met en saillance le système d'oppression qui l'a vu naître. Les moments où l'impuissance est plutôt traitée par une parole qui en aborde le vécu subjectif sont quant à eux, beaucoup plus rares. Les propos d'Eugène semblent s'en rapprocher. Celui-ci souligne que la stigmatisation dont les Tutsi faisaient l'objet était discutée dans sa famille. Il savait, dit-il, qu'il devait adopter les attitudes appropriées et accepter la situation : « digérer ça, ingérer ça et vivre avec ». Il fallait, dit-il, « vivre ça très délicatement » et « endosser » une situation impossible à combattre. Il compare cette situation d'injustice « chronique » à une maladie avec laquelle il n'aurait pas le choix de vivre :

> c'est comme si, comme si euh...tu me posais la question : « Mais si tu avais une gastrite et...comment tu vas vivre? ». Mais tu vas vivre avec mais tu vas vivre, tu vas manger, tu vas éviter certains aliments qui te fassent mal. Ou si tu avais un cancer. Bon, écoute, tu vas vivre avec. Tu vas attendre un jour euh...que tu vas mourir.

Il précise, toutefois, qu'il ne s'est jamais habitué à cette oppression : « Est-ce qu'on l'apprivoise? Jamais. Mais...mais on l'accepte parce qu'on a pas le choix ». La difficulté d'une telle résignation semble ici couver sous les mots.

1.1.2 Résistances personnelles et collectives

Les discours sur la discrimination font également état des différentes stratégies que les participants ont mis en place pour y faire face. Certains expliquent donc la façon dont ils ont pu se faufiler « au travers les mailles du filet » pour contourner un système dans lequel ils avaient peu de place. Ce sont ainsi les résistances personnelles et collectives qui sont mises de l'avant dans le discours.

Quelques participants soulignent la marge de manœuvre qui subsistait malgré l'oppression. Théoneste remarque que, d'un point de vue collectif: « les gens, moi je dis, les gens se débrouillaient. C'était pas évident non plus... (...) Mais on se débrouillait ». Ainsi, il a pu accéder aux études supérieures grâce à des concours internationaux dont la neutralité était assurée par une correction à l'étranger. Révérien a lui aussi pu obtenir une bourse pour poursuivre ses études à l'extérieur du Rwanda. Un autre participant avoue, pour sa part, avoir dû user de moyens « illicites » en payant pour parvenir à être admis à l'université. Il s'agit d'un élément de son parcours qu'il n'aime pas révéler tant cela lui fait honte d'avoir dû se soumettre à de tels moyens. C'était comme si, dit-il, on lui faisait la faveur de pouvoir étudier alors que cela aurait dû être un droit.

Révérien revient sur le fait que ses parents « prenaient beaucoup sur eux » pour protéger leurs enfants de la discrimination. Alors qu'il était à l'école primaire, par exemple, ses parents s'assuraient qu'il ne soit pas « contaminé » par la désinformation à laquelle il était exposé dans ses cours d'histoire à l'école. Ainsi, il avait deux cours différents, dit-il. Le premier, suivi en classe, fustigeait les Tutsi. Ses parents lui donnaient le second à son retour à la maison, se chargeant ainsi de lui offrir «l'autre version de l'histoire ». Plus tard, ils ont choisi d'envoyer leurs enfants dans des écoles secondaires hors Rwanda, une décision difficile à vivre pour toute la famille, remarque Révérien :

> mais pour un parent de...de voir que toutes les choses comme ça ça fait mal à ton enfant, tu sais que c'est pas bien, tu sais que ton enfant sera loin, tu ne pourras pas le suivre comme tu veux. Mais d'un autre côté, tu ne peux pas le laisser encore dans ce système qui va le rejeter à un certain moment.

Outre cette mention du caractère pénible de la séparation de même que celle au sujet de la honte que relevait Eugène, les récits se concentrent principalement sur le descriptif des stratégies

utilisées en ne soulignant que peu leur portée sur le plan émotif. Tandis que certains participants font état des dimensions de la discrimination qui, à défaut de pouvoir être décriées, pouvaient parfois être contournées, d'autres se centrent plutôt sur la résistance qui s'est créée au contact même de ces contraintes. En effet, Eugène souligne la façon dont il a pu tirer profit, dans une certaine mesure, du système d'oppression dans lequel il a grandi. En effet, dit-il, ce dernier l'a « préparé » à faire face aux épreuves, notamment celles que le génocide lui a fait vivre :

> Il y a eu quand même cette préparation et c'est comme si je m'étais préparé...même à disparaître physiquement. Donc, j'ai appris à vivre et à composer avec...la discrimination, avec ce traitement. Et...c'est comme si je l'avais intériorisé donc...J'ai....j'ai composé avec. Je dirais que j'ai eu une sorte d'entraînement. Et c'est ça qui...Je pense que c'est ça qui explique pourquoi...Ben, c'est comme...c'est comme un militaire il est habitué à travailler et à vivre, il est déjà préparé à vivre à des moments difficiles. Donc, un civil ne pourrait pas vivre des moments difficiles parce qu'il n'a pas été préparé mais un militaire le fait bien. Moi j'ai vécu cet entraînement, cette formation.

Tout comme les récits qui le précèdent, ce discours cherche à penser la discrimination ailleurs que dans l'impuissance. Toutefois, plutôt que de relever les brèches d'un système qu'il était parfois possible de déjouer, Eugène s'attarde à souligner la façon dont celui-ci l'a aguerri. De la même façon, Samuel discute des « réflexes de lutte » que les groupes « des malheureux » affinent et qui leur donnent une capacité à se débrouiller que d'autres non pas :

> j'ai toujours été du côté de ceux qui devaient lutter donc du côté des groupes défavorisés. Et ça ça te force, ça te donne des...une capacité, une envie de travailler, une envie de...de réussir que d'autres n'ont pas. Et ça c'est vérifiable, toutes les minorités dans le monde entier c'est la même chose...

Il poursuit en expliquant que plusieurs groupes minoritaires progressent ainsi plus rapidement que la majorité puisqu'ils ont appris à développer leurs « mécanismes de survie ». Le discours d'Eugène, comme celui de Samuel, se penche donc sur le versant fortifiant de la discrimination.

Outre ces aménagements sur le plan concret, les participants semblent composer avec la discrimination à partir de différentes postures, dont leur discours témoigne. L'une se situe en amont, dans la compréhension des fondements sociopolitiques de la discrimination anti-tutsie. L'autre, se poste en aval, dans la relativisation des conséquences qui y étaient associées.

Quelques participants se penchent sur les racines du système d'oppression dans lequel ils ont vécu. Samuel évoque la culture de « promotion de l'impunité » qui l'alimentait en faisant en sorte que les crimes contre les Tutsi étaient non seulement passés sous silence mais encouragés:

> Et...tuer...un Tutsi c'était... on avait une licence, hein, un *full right*. C'était...les gens qui avaient tué étaient promus c'est...le type de pays, de régime où le plus de gens tu tues et...les...meilleures sont les chances de promotion. Donc on a eu des bourgmestres des gens qui ont brûlé les... les maisons là en 59-60, qui ont jeté les gens dans les...les rivières qui ont...conspué les autres. C'est ça le type de régime qu'on avait.

De la même façon, Pascal condamne le « régime de criminels » qui cautionnait la violence contre les Tutsi. Il explique que c'est ce système qui a promu à de hauts postes ceux-là mêmes qui ont tué ses grands-parents. Joseph ajoute que le régime d'impunité qui prévalait au Rwanda depuis la colonisation avait permis aux Hutu de se « formuler une conscience » selon laquelle tuer un Tutsi n'était pas mal puisque non sanctionné. Il discute également en détail de l'implication des pays colonisateurs dans la montée des tensions entre Hutu et Tutsi. Ces derniers, précise-t-il, vivaient autrefois sans conflit et ne se distinguaient pas sur une base ethnique mais bien socioéconomique. Ainsi, la division s'effectuait entre ceux qui élevaient les vaches et ceux qui cultivaient la terre, les premiers étant surtout des Tutsi et les seconds, majoritairement Hutu. Il était possible pour un Hutu, ajoute-t-il, de devenir Tutsi s'il possédait des vaches. Tout comme Cyprien, Joseph dénonce l'intervention des forces coloniales en soulignant notamment les iniquités qu'elles ont introduites et alimentées au sein de la population. Déjà sous l'administration belge, les crimes contre les Tutsi étaient courants et impunis, déplore-t-il. Pourtant, fait-il remarquer, le Rwanda constitue une nation depuis toujours tandis que la plupart des pays africains sont le produit d'un amalgame de nations artificiellement créées par le colonisateur. Il « condamne l'Occident » qui entretient encore la division ethnique pour empêcher, il lui semble, cette nation de se recréer. Joseph offre un exposé minutieux de l'histoire politique du Rwanda qui informe et dénonce à la fois. Il discutera peu de l'impact de ces tensions dans sa vie personnelle avant le génocide. En effet, celles-ci s'effacent derrière ce récit sociohistorique.

Certains participants se tournent plutôt vers les conséquences de la discrimination pour en amoindrir la portée. En effet, celles-ci sont parfois relativisées à la lumière de situations semblables ou pires. Ainsi, Eugène explique qu'avant le génocide, les Tutsi vivaient dans un climat d'insécurité, se sachant « candidats » à faire l'objet des violences qui éclataient

sporadiquement. La machette, dit-il, était « assez bien aiguisée » mais les gens conservaient l'espoir de pouvoir, peut-être, y échapper puisque des négociations politiques étaient en cours. Au sujet de cette période, il souligne : « c'est des moments d'incertitude aussi. Mais on peut...il y a une petite marge de manœuvre mais 94 il y a pas de marge de manœuvre, il y a aucun centimètre carré où on peut...on peut échapper. Non! (pause) ». Il poursuit en expliquant que les discriminations subies dans l'avant génocide se comparaient à ce qui peut se vivre ailleurs et ne débouchaient pas sur une mort certaine, contrairement à ce que le génocide, lui, signifiait :

> Ben...mais là c'est des discriminations comme on peut en retrouver ailleurs, l'apartheid ou... je sais pas quoi, le Ku Klux Klan ou ça se passe partout ici. Ou...ce sont des discriminations ça on peut vivre avec dans la mesure où on vit physiquement. Mais...quand la machette (petit rire)...quand on lève la machette pour couper la...le cou là...Là tu ne vis pas avec, tu...tu meurs.

Dans le même ordre d'idées, Charles explique, au sujet de la discrimination qui s'opérait dans les milieux scolaires et professionnels, que les gens acceptaient la situation faute de pouvoir protester. Ils se réconfortaient également, dit-il, en se comparant à d'autres pays d'Afrique où la guerre sévissait :

> des fois dans les pays en Afrique, dans les autres pays on entendait il y a la guerre, on disait au moins nous, nous avons la paix. Si on accède pas à un travail du gouvernement on pourrait travailler pour son propre compte ou créer du travail.

Ici encore, le caractère éprouvant de la discrimination pâli lorsqu'il est mis en parallèle avec des situations jugées plus déplorables.

2. L'enfance, la famille

La plupart des participants parlent abondamment de la discrimination dont ils ont été victimes dans l'avant génocide. Le discours portant sur les autres souvenirs liés à l'enfance et la famille se fait, quant à lui, souvent plus discret. Ainsi, la parole à ce sujet se résume parfois à quelques mentions concernant le nombre d'enfants dans la famille et la profession des parents. Dans certains cas, également, la description de l'enfance tend vers une formule abrégée qui se contente d'en souligner la normalité. Un participant note que son enfance n'a « rien eu de spécial » et qu'elle était « comme celle de tous les autres enfants » tandis qu'un autre mentionne

simplement avoir été « un enfant d'Afrique ». D'autres, comme Théoneste, dressent un portrait un peu plus détaillé, quoique bref, de leur situation familiale à l'époque :

> Bah, je sais pas moi. On était comme une famille moyenne. Ma mère était…elle enseignait au primaire. Mon père aussi c'était, il se débrouillait, un homme d'affaires. Tu sais comme, moyenne. On était pas pauvres, pas riches. En tout cas, on se débrouillait. On était nombreux aussi, dix là c'était quand même pas évident pour les parents là, c'est…Ce qui était bien c'est que les enfants aussi c'était…On était quand même intelligents aussi à l'école ça allait bien. C'était reconnu pour ça, en tout cas, on nous connaissait comme ça là. Et ça c'était bien. De bons, de bons souvenirs, en tout cas, ça allait bien.

Tout comme la note sur laquelle se clôt cet extrait, les récits qui se déploient au sujet de la famille tendent à en tracer une image positive. Le discours de Pascal sur son enfance, par exemple, résonne peu à l'extérieur des souvenirs sur la discrimination. Il note toutefois que ses parents étaient enseignants et que son père a toujours soutenu des enfants dans le besoin à qui il payait les études ou qu'il ramenait à l'école lorsqu'ils décrochaient. De la même façon, David relève la bonté de ses parents, des gens « nobles », accueillants et généreux. Quelques participants soulignent aussi le soutien que leurs parents leur offraient dans leurs études. Cyprien, par exemple, dit au sujet du support que son père lui apportait : « C'est lui qui paye le minerval et il m'encourageait à étudier. J'ai pas fini les études mais il m'encourageait. C'était vraiment des…bons parents, ouais, ouais. ». Théoneste se souvient, pour sa part, que ses parents, des gens travailleurs par nature, aidaient souvent les enfants à faire leurs devoirs. « Les devoirs, ils nous aidaient beaucoup. On avait comme une familiarité. C'était pas…on avait pas peur d'eux…On était proches ». Ce dernier commentaire dévoile ainsi une part de la composante relationnelle des souvenirs associés aux parents.

Le regard favorable sur la famille se fixe de façon plus marquée pour Eugène. En effet, il dit n'avoir conservé que des bons souvenirs des moments passés en famille :

> chaque situation est quand même agréable. Je…j'étais avec l'un ou l'autre, quand on était ensemble, chaque situation était agréable. Qu'on soit assis ensemble pour…pour raconter des blagues, c'est une situation agréable. Ou qu'on se chicane avec son frère c'est agréable aussi (…). Qu'on reçoive la fessée ou même une réprimande tout ça c'est des bons moments. Parce qu'il est…entouré d'un amour…d'un amour euh…C'est ça.

Le discours s'attache ici à décrire un vécu familial nécessairement bon. Au-delà de ce bonheur idéal qui les recouvre en entier, les souvenirs d'enfance ne sont pas décrits davantage. Le discours nomme et s'arrête sur cette perfection. Alors que pour Eugène, les souvenirs familiaux semblent conserver l'éclat d'un idéal inentamé, ceux de Samuel ont été ternis par l'oppression subie dans l'enfance. En effet, il décrit la façon dont celle-ci a jeté son ombre sur tout un pan de son enfance. Samuel explique ainsi qu'il n'a aucun mal à se souvenir de tout ce qui est « misère et mal » relié aux persécutions vécues par sa famille quand il était petit. Toutefois, il se remémore plus difficilement les autres images de son enfance. Celles-ci sont d'ailleurs absentes de son discours. À d'autres moments, alors que le récit porte sur les souvenirs familiaux de l'avant génocide, celui-ci refait surface. Ainsi, David décrit avec admiration les qualités de ses parents lesquelles, dit-il ensuite, ajoutent au caractère insensé de leur assassinat lors du génocide :

> Que ce soit ma mère, mon père ou mes grands-parents, la réputation a toujours été que ce sont des gens nobles, de bonnes personnes (...) c'était des gens vraiment généreux. Évidemment, c'est pour ça que des fois, quand on cherche à comprendre le génocide des Tusti, c'est difficile. Ils ont tué des gens, des gens qui les aidaient, des gens qui leur donnaient l'amour, des gens qui les respectaient, des gens qui les aimaient. Pourquoi? Hein? Donc si jamais quelqu'un a la réponse là, moi aussi je suis curieux de voir s'il y a des réponses à des situations comme ça.

Le récit bifurque pour revenir au génocide, faisant ressortir tout l'odieux de la mort de parents ainsi décrits dans leur bonté. D'autres participants évoquent également le génocide ou le système discriminatoire qui l'a précédé mais cette fois pour les poser en contraste avec certains éléments de leur enfance. Charles, par exemple, tient à préciser que son enfance ne portait aucun présage relié au génocide. En effet, lorsque questionné au sujet de ses souvenirs d'enfance, il souligne spontanément que cette enfance ne comportait rien qui aurait pu le « prédestiner » à vivre ce qu'il a vécu par la suite. Révérien opère, pour sa part, une division dans son discours sur l'avant génocide pour distinguer les mauvais souvenirs des bons. Il décrit d'abord les premiers en les renvoyant à la discrimination subie dans le passé. Révérien aborde par la suite les bons souvenirs liés, cette fois, à son enfance en famille. Ce dernier évoque notamment les histoires qu'on lui racontait « comme une berceuse » avant de le mettre au lit. Il souligne à quel point l'espace familial était empreint de liberté, laquelle faisait contrepoids aux contraintes vécues à l'extérieur :

> Ah! C'est...ça c'est des jeux avec mes amis, c'est entre amis, être à ma place sans barrière là, je m'en foutais de savoir qui est qui euh...s'amuser, l'espace partout on pouvait jouer ici, là et là et puis euh...c'est ma famille on était très nombreux pis surtout les vacances quand tout le monde était là c'était, c'était des souvenirs comme ça. Euh...mon père était quelqu'un de très, très comique qui racontait des blagues tout le temps donc ça, ça animait tout le temps à la maison ce qui fait qu'il y avait tout le temps, il partait à rire des choses comme ça, on était tout le temps entouré de monde donc, euh...C'était euh, c'était agréable, on se sentait entourés, protégés ce qui, ce qui fait que pour moi, en tout cas, ça atténuait beaucoup ce qu'on devait subir à l'extérieur à l'administration.

Lieu protégé et protecteur, l'espace familial s'emplit ici de vie et de liberté. Il se pose ainsi en opposition à l'oppression subie hors de l'enceinte familiale. Révérien poursuit en soulignant que petit, il pouvait se promener à loisir beaucoup plus loin que ses enfants ne peuvent le faire aujourd'hui, puisque tous les jeunes étaient connus dans les quartiers et que chacun veillait à leur sécurité. Il ajoute qu'il trouve dommage que ses enfants n'aient pas connu, comme lui, le pur plaisir de fabriquer eux-mêmes leurs jouets. Le discours de Révérien sur ses bons souvenirs fait donc à la fois ressortir leur caractère précieux et révolu.

Cyprien revient, lui aussi, avec nostalgie sur certains souvenirs liés à sa jeunesse chez ses parents. Il explique que la nourriture qu'il y mangeait lui manque. Celle-ci était composée de plats préparés à partir du blé cultivé par sa mère notamment, dans sa région natale. Il en parle avec enthousiasme :

> Des montagnes de blé là, toutes jaunes là. Ouais, on récolte le blé on...enlève les grains puis...on peut faire de la pâte, de la pâte de blé. C'est très très bon, très nourrissant, beaucoup de vitamines et puis...Vraiment c'est très très bon, c'est...c'est bio (petit rire) comme on dit là. Ouais, ça...j'aimais ça...C'est...c'est ça qui m'a fait grandir.

Cyprien poursuit en parlant des légumes, petits pois et pommes de terre, qui poussaient sans avoir besoin d'engrais chimique. Cette nourriture saine et fraîche permettait aux gens de vivre vieux, souligne-t-il. Cyprien ajoute d'ailleurs que certaines personnes de sa région atteignaient même les cent ans. En s'attachant ici à ce qui l'« a fait grandir », Cyprien livre un récit qui se situe du côté du bon, du vivant. Il évoque l'aspect nourrissant et sain d'une enfance dans une région où les gens vivent longtemps. Il est intéressant de noter que de tous les participants, Cyprien est le seul dont les parents sont encore en vie. En effet, il explique que sa région natale, de par sa situation géographique, a été peu touchée par les violences du génocide.

Le discours sur l'enfance peut donc, en quelque sorte, résonner dans un lieu où la vie a été préservée.

Joseph offre également le récit incarné d'un souvenir d'enfance qui, comme celui de Cyprien, se situe hors de la parole sur la discrimination ou le génocide. Il s'attarde à la façon dont il devait, petit, marcher de longues distances pour aller à l'école et plus tard, pour rentrer chez lui durant les vacances du pensionnat. Il décrit combien il trouvait pénible de devoir gravir ainsi les nombreuses collines de sa région natale pour se déplacer. Il se revoit, petit avoir de la difficulté à descendre les pentes :

> ce qui est bizarre c'est que dans le temps quand j'étais petit, je préférais monter que de descendre. Quand je descends j'ai mal aux genoux. Mais monter...Alors quand on voyageait avec les autres, on arrivait dans une montée, j'étais le premier. Alors...j'allais vite pour que dans la descente je me trouve un peu loin. Parce que sinon je me plaignais dans la descente pendant que les autres couraient et moi je ne savais pas courir.

Ce n'est qu'à partir du moment où il a quitté sa région pour s'installer dans un pays limitrophe du Rwanda que Joseph dit avoir apprécié la beauté de ces paysages vallonnés. Il se souvient qu'il s'assoyait parfois pour les admirer :

> j'allais m'asseoir (...) devant ces monts et je regardais le Kivu. Je pouvais rester une heure tout simplement à regarder. Les gens me regardaient et : « Qu'est-ce que vous...regardez ? ». Quand je leur expliquais, ils me prenaient pour un fou ! (*rire*).

Cyprien ajoute qu'il « faut être privé de quelque chose pour remarquer que ça a une importance ». Le discours met ici en lumière la beauté des paysages dont la valeur se révèle dans la distance imposée par l'exil. Joseph dit également que le temps passé rend ses souvenirs anciens plus clairs que les récents. Alors qu'il est maintenant d'âge mûr, il se remémore aisément les gens avec qui il est allé à l'école primaire sans, toutefois, pouvoir nommer ceux qu'il a côtoyés à l'université. Peut-être, commente-t-il, que les premières images ont pris toute la place alors « que le cerveau n'était pas encore rempli », laissant peu d'espace pour les plus récentes qui s'évanouissent alors rapidement. À l'inverse, Eugène soutient que ce sont plutôt les images de l'époque où il vivait avec sa famille qui s'estompent au profit d'images plus récentes qui viennent « interférer » avec ces souvenirs. Cependant, ceux-ci n'ont pas complètement disparu, précise-t-

il : « Quand même j'en ai, j'en ai. Il suffit de...de me concentrer, de fermer les yeux, j'ai des images ».

Conclusion - Section A

Les récits de l'avant génocide mettent fortement en lumière l'oppression subie par les Tutsi du Rwanda. Celle-ci est décrite par une parole politique qui s'insurge et condamne un système autrefois inattaquable. Ce faisant, les récits visitent à la fois les dimensions de pouvoir et d'impuissance liées à l'oppression mais semblent s'attarder davantage sur la première. En effet, alors que l'impuissance provoquée et soutenue par le système oppressif est également évoquée, les participants mettent surtout l'emphase sur la part de résistance qu'il était parfois possible de lui opposer. De fait, ils discutent plus des façons dont l'oppression pouvait être contournée, fortifiante, expliquée ou pondérée. Alors que les récits portant sur l'oppression sont abordés spontanément par les participants, les discours traitant de leur enfance et leur famille témoignent davantage d'une certaine réserve à raconter cette part intime du passé. Ils ont toutefois ceci en commun, qu'ils y jettent un éclairage favorable. En effet, la famille procure protection, soutien et liberté tandis que les souvenirs associés à la région natale sont marqués par la beauté de ses paysages ou la fertilité de ses terres. Aussi, le caractère éminemment bon de ce versant de l'enfance tranche avec celui, délétère, de l'oppression subie.

Section B : Le génocide

3. Prises de parole sur le génocide

Cette deuxième section porte sur les différentes prises de parole sur le génocide en lien avec l'horizon intime ou politique dans lesquels elles se déploient. Ainsi, une certaine parole sur le génocide relève surtout d'un effort de transmission, de mémoire. Elle vise à exposer la réalité du génocide et l'importance de ne plus le voir se reproduire « au Rwanda comme ailleurs ». Une toute autre parole s'attache plutôt à dire la singularité d'une expérience intime. Entre les deux, les récits balancent en un mouvement parfois fluide, parfois syncopé. C'est ce mouvement que nous tenterons de cerner par le biais des quatre sous-thèmes de la section. Le premier explore les motifs de la parole, le second sonde les différences entre la parole des hommes et celle des femmes, le troisième s'attarde à l'écriture comme voie d'expression tandis que le quatrième sous-thème touche aux silences qui bordent la parole sur le génocide.

3.1 Motifs de la parole

Alors qu'ils posent un regard sur leur parole en lien avec le génocide, plusieurs participants mettent de l'avant sa nécessité sur le plan politique. En effet, la majorité d'entre eux relève le fait que cette parole, en diffusant la mémoire du génocide, contribue au « jamais plus ». Ainsi, Pascal soutient que son témoignage s'inscrit d'abord dans un devoir de mémoire collective. Il importe, dit-il, de la proclamer afin de prévenir la résurgence du génocide. Au sujet des victimes, il note:

> Ils ont été tués parce qu'ils étaient Tutsi. Si on ne le dit pas, il y aura d'autres victimes qui seront injustement victimes de leur ethnie au Rwanda ou ailleurs. Si on le dit, si on le condamne, peut-être que ça arrivera plus jamais.

Tout comme Pascal, David souhaite que les propos qu'il livre en entrevue sensibilisent à la question du « jamais plus ». Il précise qu'autrement, il évite d'aborder son expérience du génocide avec des gens qui ne lui ont pas posé de question à ce sujet puisque ce serait « aller leur faire porter un fardeau, partager une peine » qui lui appartient : « Donc, je dis moi c'est à moi et c'est à moi de vivre avec sans nécessairement me décharger sur quiconque (...) Je suis à la hauteur de vivre avec ». Toutefois, il se dit tout à fait disposé à prendre la parole lorsqu'il s'agit d'informer au sujet du génocide :

> Mais ceux qui posent des questions comme notamment pour...publier ça c'est quelque chose vraiment c'est quelque chose de très important. Parce que vous allez écrire mais vous ne savez pas combien de gens vont vous lire. Et les gens qui vont vous lire vous ne savez pas combien vont échanger ça avec d'autres personnes (...) Euh...moi je pense que en parler c'est bon pour autant que c'est profitable pour le *never again* du génocide.

David poursuit en disant qu'il souhaiterait également enseigner plus tard dans sa carrière l'histoire du génocide et effectue présentement des démarches pour monter une exposition sur le génocide des Tutsi au Rwanda dans un musée de sa région. Il s'agirait pour lui, dit-il, d'une autre façon de sensibiliser les gens à ce sujet. Charles trouve également qu'il est important de partager sur son expérience du génocide puisqu'il soutient que si plusieurs personnes le savent « peut-être que ça peut sauver (...) d'autres gens ailleurs ». Révérien, quant à lui, se dit toujours prêt à témoigner pour faire connaître cette cause et s'assurer que ce qui s'est passé au Rwanda en 1994 ne soit plus possible dans l'avenir. De cette posture politique, son propos glisse ensuite vers

l'intimité alors qu'il ajoute : « en tout cas, pour moi je ne serais capable de vivre encore la même chose. Je ne pense pas que je survivrais une deuxième fois ». Ici le « jamais plus » est formulé à la jonction de l'intime et du collectif.

De son côté, Samuel situe sa parole sur le génocide dans une perspective de construction du savoir. En effet, il estime que la participation à un projet de recherche peut contribuer à lutter contre l'ignorance qui, à son sens, se trouve à la base du génocide. De la même façon, Théoneste souligne également que son témoignage peut soutenir l'avancement des connaissances. Peut-être, note-t-il, que d'autres liront son histoire et qu'ils vont « y trouver quelque chose. Ça va servir ». Il ajoute qu'il lui importe de participer au projet de recherche puisqu'il aime beaucoup le monde des études et des sciences. Ainsi, les motifs qui sous-tendent sa prise de parole sur le génocide s'articulent ici autour de son utilité sur le plan collectif. Finalement, David note aussi, au sujet des entrevues du présent projet, qu'il aimerait se livrer à ce genre d'entretien à maintes reprises et avec plusieurs personnes différentes afin de couvrir davantage d'aspects et transmettre encore plus largement son propos. Il souligne le pouvoir que cette prise de parole signifie pour lui et les membres de sa communauté:

> Mais aussi de donner, d'exprimer des souhaits comme individu ou comme communauté pour enfin vraiment…Non pas pour enfin mais plutôt pour…tout le temps euh…être considérés dans ce qui se fait…que de subir. Parce subir on a vraiment subi jusqu'à se faire tuer pour ce que nous sommes, les Tutsi.

Ainsi, en permettant aux membres de la communauté d'être considérés « dans ce qui se fait » plutôt que dans ce qui se subit, l'espace de parole dégagé en entrevue ouvre également sur la reconnaissance de leur pouvoir.

Le dire semble aussi parfois répondre à des exigences plus personnelles. Ainsi, après avoir insisté sur le devoir de mémoire auquel il rattache son témoignage, Pascal explique que raconter son expérience signifie aussi mettre hors de lui un mal autrement destructeur : « c'est un peu thérapeutique parce qu'un mal que j'arrive pas à partager à…sortir de moi, ça ronge encore mon…mon esprit ». Pascal inscrit donc également sa parole dans une démarche personnelle qui vise l'apaisement d'une souffrance intime. Théoneste adopte un point de vue similaire à celui de Pascal lorsqu'il soutient qu'il lui arrive de trouver que « ça soulage » de parler puisqu' « en même temps, tu te décharges ». De la même façon, Charles note que le fait de parler avec la

communauté rwandaise des images du génocide qui le hantent lui permet d' « atténuer (...) les effets négatifs de vivre avec ». Au sujet de la présente recherche, il s'étonne de l'intérêt porté à la question du génocide des Tutsi au Rwanda puisque, note-t-il, il s'agit d'un sujet sur lequel les gens ici se sont peu attardés. Il apprécie cette occasion d'en parler et souligne en fin d'entrevue :

> Mais...quand j'en parle je me sens...c'est...(marque une pause). Euh...C'est ça...je me sens...C'est comme si...C'est pas, c'est pas comme une thérapie, je le prends pas comme une thérapie. C'est comme lire un livre (petit rire). C'est comme si je lisais un livre mais cette fois-ci c'est moi qui...qui est le livre.

Ainsi, Charles évoque l'idée d'un récit à travers lequel il se dit et se retrouve. La posture des participants vis-à-vis leur parole sur le génocide semble donc alterner entre deux pôles. Le premier renvoie à une parole qui cherche tribune sur le plan collectif. Celle-ci se veut agissante alors qu'elle lutte de tous ses mots contre l'ignorance, l'oubli ou la répétition. Le second accueille plutôt un dire qui, en se posant en partage, permet une certaine découverte ou encore un soulagement.

3.2 Paroles hommes/femmes

Au sujet des différences entre les hommes et les femmes sur la façon de parler du génocide, les participants offrent plusieurs réflexions. Celles-ci permettent, encore une fois, de tracer les contours de deux types de paroles. Ainsi, certains relèvent l'espace de parole dont les femmes disposent dans l'espace public tandis que d'autres se prononcent sur le lien qu'elles entretiennent avec une parole de l'intime.

Théoneste constate que l'expérience des femmes lors du génocide est souvent discutée et ce, parce qu'elle est plus « visible », dit-il en faisant référence aux viols qu'elles ont subis. Joseph soutient aussi que la parole des femmes sur le génocide résonne plus dans les témoignages. Selon lui, c'est d'abord parce qu'elles sont plus nombreuses à y avoir survécu. Joseph fait également valoir que les interdits culturels qui modulaient auparavant leur prise de parole dans l'espace public ont éclaté avec le génocide: « Mais on peut dire que le génocide a supprimé l'interdit, cela n'existe plus ». Il explique qu'autrefois, il y avait « des choses que les femmes ne pouvaient pas...même je dirais penser à haute voix ». Il note avoir été frappé, en assistant à des témoignages de femmes, de constater qu'elles le font maintenant sans pudeur alors que les hommes eux-mêmes, éprouvent encore « une gêne » à aborder certains sujets comme le viol. Cette parole des

femmes qui nomme « clairement, nettement » les sévices subis lors du génocide fait écho, dans son absence de tabou, à ces violations mêmes :

> Mais la femme, elle dit : « Mais on me l'a fait publiquement. Devant mes enfants...(...), devant tout le monde. Qu'est-ce que j'ai encore à cacher? ». Alors, (...) elle le dit sans...sans pudeur. Ouais. Je crois que c'est...Parce que, en fait, qu'on l'a...on l'a découverte complètement. On l'a mis à nue, on l'a...(...) euh...Aussi bien physiquement que ...que moralement, qu'elle trouve qu'elle n'a plus rien à cacher.

La parole des femmes dévoilerait ainsi leur expérience à l'endroit même où elles l'ont vécue c'est-à-dire dans l'espace public. À l'inverse, Eugène comme Samuel relèvent la pudeur que les femmes conservent face aux sévices sexuels qu'elles ont vécus. Pour Samuel, elles témoignent au même titre que les hommes sauf en ce qui concerne cette question :

> Sauf que effectivement, ben il y a des questions, je parle des questions de base là, qui concernent tout le monde là. Quand on touche des questions spécifiques aux femmes c'est sûr qu'on en...qu'on entre dans une autre zone là. Par exemple quand...le viol euh...Un homme te dira qu'il a vu des gens violés ce sera plus facile. Une femme te dira difficilement qu'elle a été violée.

David, quant à lui, s'étonne qu'on puisse croire que les femmes témoignent plus que les hommes sur la question du génocide. Au contraire, dit-il, la culture rwandaise réserve d'abord un droit de parole aux hommes. Il précise, par exemple, que celui qui veut faire une entrevue au Rwanda sera toujours orienté vers un homme. Sur la question du génocide, dit-il, ce sont eux qui vont se « démarquer » et se « prononcer » en premier lieu. La femme prend ainsi la parole seulement si les hommes la lui ont cédée : « Donc, la femme est toujours porte-parole quand les hommes décident que...elle les représente». Cette idée selon laquelle une certaine parole serait d'abord réservée aux hommes dans l'espace public est également soulevée par Charles. Il explique qu'autrefois au Rwanda, les hommes détenaient l'information qui touchait à ce qui se passait « à l'extérieur de la maison familiale ». Toutefois, il souligne que ce qui s'est passé au pays en 1994 « c'est pour tout le monde ». Les hommes et les femmes connaissent et racontent de la même façon, ajoute-t-il. Comme lui, Cyprien estime que les hommes comme les femmes essaient de livrer leur histoire : « tous les deux là, chacun le raconte de sa manière mais tout le monde parle finalement ». Toutefois, il ajoute que les femmes dévoilent davantage leurs émotions quand elles parlent : « Elles parlent plus, expriment les émotions plus. Mais les hommes sont plus...plus silencieux. Ils parlent mais c'est...ils sont plus silencieux". Eugène aussi souligne que les femmes

parlent davantage et plus en détail de leur souffrance que les hommes : « elles en parlent, elles sortent le méchant ». Il remarque également qu'elles semblent plus « ouvertes » et « conciliantes » de même que plus « prêtes à oublier ». Les hommes sont, selon lui, plus en proie à la colère :

> il y a une façon (...) une différence quand les hommes en parlent c'est...Ils sont plus euh...Ils sont plus fâchés...ils sont plus énervés. Alors que les femmes elles sont plus...plus émotives.

Pascal estime, pour sa part, que les hommes ont plus de mal à raconter leur histoire personnelle en lien avec le génocide. Il souligne que les femmes écrivent sur leur expérience tandis que les hommes, eux, « ils écrivent et ils déchirent », incapables de dévoiler le récit de ce qu'il nomme leur « défaite »:

> Et ils ne racontent pas leur défaite. C'est pas...c'est...Il n'en a pas le courage. Le récit d'une défaite ça...c'est...c'est un échec et tu as intérêt à ce que ça ne se sache pas. Et...encore une fois, un homme a le devoir protecteur, de protéger sa famille. Comment aller demander à un homme qui a laissé, je dis bien entre guillemets, qui a laissé mourir sa femme et ses enfants, comment lui demander comment il a eu le courage de rester? C'est...c'est une histoire qu'il ne peut pas raconter. Il aimerait être mort et...que ses enfants et sa femme restent. Et si il a...ils se sentent lâches de ne pas avoir pu sauver les...les gens qui étaient sous sa protection. Et ils n'ont pas le courage de raconter cet échec personnel (*bref silence*).

C'est ici la parole sur un échec imposé, celui de n'avoir pu remplir leur devoir de protéger les leurs, qui résiste à se dire. Pascal ajoute que les hommes partageront le récit de leurs difficultés uniquement s'ils sont assurés de pouvoir le faire sans exposer leur souffrance. Ainsi, ils accepteront de témoigner à condition de savoir qu'ils pourront « ravaler chaque goutte de leurs larmes et que tu (...) ne t'en rendras jamais compte qu'il a eu cette peine ». La plupart préfèrent donc se réfugier dans le silence, conclut-il. Pascal évoque ici l'idée d'une parole qui se tait pour ne pas révéler une souffrance intime. C'est ce silence, dans ce qu'il suggère du rapport des hommes à leur souffrance intime, qui sera exploré plus en profondeur dans le deuxième chapitre.

3.3 Écritures

Entre le dire et le silence, l'écriture se pose pour quelques participants comme voie d'expression privilégiée. Alors qu'elle représente parfois une façon de plus pour diffuser un discours dans l'espace public, elle permet aussi à certains de dégager une parole de l'intime.

Théoneste souligne qu'il a déjà songé à écrire sur son expérience du génocide mais ne saurait pas par où débuter : « je ne saurais même pas par où commencer. Je l'ai dans ma tête…on est de tradition orale aussi, c'est dans ma tête, je l'ai dans ma tête mais le mettre sur écrit … ». Il précise toutefois que ce n'est « pas la matière qui manque » et que peut-être qu'en lisant la transcription des entrevues qu'il a accordées dans le présent projet de recherche, il saura mieux comment structurer son propos. Ainsi, la transcription de la parole dite en entrevue pourrait se constituer en point d'appui pour amorcer une écriture autrement complexe à ordonner : « au moins tu as un document, tu as quelque chose », dit-il. Comme lui, Charles dit avoir du mal à organiser les éléments de son histoire lorsqu'il tente de l'écrire. Il se souvient pourtant dans le menu détail des 6 jours qu'il a vécu lors du génocide avant de pouvoir être évacué du pays. Il a commencé à prendre des notes sur cette expérience mais a finalement abandonné parce qu'il n'était « plus capable d'agencer ». Charles souligne que bien qu'il ait été sur place moins longtemps que d'autres qui ont vécu le génocide au complet, il a tout de même « vu beaucoup de choses ». Charles ajoute qu'il n'a pas fait une croix sur le projet d'écrire son histoire dans l'avenir. Eugène soutient, quant à lui, qu'écrire serait « un devoir », « une mission » mais qu'il n'en a pas le temps pour le moment. Il ne sait pas quand il pourra le faire puisque pour l'instant, il lui faut « survivre » dit-il en évoquant ses obligations quotidiennes. Il souligne cependant que s'il s'y mettait, il pourrait avoir du mal à s'interrompre: « Si je prends la plume ça veut dire que…que j'ouvre la page et je…je la fermerai pas et j'aurai pas le temps ». Ainsi, Eugène parle d'une écriture potentielle, souhaitée parce que répondant à une forme de devoir mais irréaliste pour le moment. Il semble évoquer, également, l'idée d'une écriture qui ouvre une page de son histoire qu'il pourrait avoir du mal à refermer.

S'il écrivait, Théoneste ne souhaiterait pas produire un ouvrage sous forme autobiographique, précise-t-il. En effet, Théoneste souligne qu'il aimerait plutôt que « le message soit là » sans nécessairement qu'il n'ait à s'identifier comme sujet de ses écrits. Pour lui, l'auteur importe peu : « la personne qui l'écrit, c'est pas grave ». Théoneste met ici en valeur une parole derrière laquelle l'auteur s'efface. Il lie d'ailleurs ce dessaisissement à ce qu'il nomme « la discrétion des Rwandais ». Eugène souligne, à l'inverse, qu'il privilégierait les écrits biographiques : « la version que j'ai…à laquelle je pense c'est des biographies. Et la mienne et celle des autres ». Toutefois, il souligne qu'il n'interviendrait pas dans l'analyse des récits, laissant le soin au lecteur de s'en faire sa propre idée. Lui se contenterait de décrire, dit-il. Ainsi, bien qu'il

s'exposerait davantage comme sujet de son histoire, Eugène se garderait tout de même de livrer le regard qu'il y porte. Pour sa part, David écrit sur le génocide depuis 2005. Il explique avoir alors pris la plume pour faire une forme de « retour en arrière » parce qu'il se rendait compte qu'il commençait à oublier ce qu'il avait vécu et comment cela l'affectait. Il a donc décidé d'écrire, dit-il, pour se remémorer, partager et laisser des traces. Il le fait lorsqu'un souvenir lui revient en tête et qu'il se sent libre et capable de le coucher sur papier. Il se pose alors des questions et y répond. Il a déjà produit, note-t-il, trois cents pages de cette façon. Cet exercice le soulage dans la mesure où il répond à des questions sur lesquelles il n'a jamais eu à s'exprimer verbalement, soutient-il. Cela lui permet également de « se vider » : « je me vide, c'est comme...C'est comme si j'avais un interlocuteur invisible avec qui je communique et puis sur qui je me décharge (...) de ce que je garde en moi qui ne m'aide pas nécessairement ». Il rejoint, en ce sens, les propos de Pascal et Charles sur le soulagement que la parole peut procurer. L'écriture représente, à ses yeux, une forme « d'auto-guérison », dit-il. Il se réfère à l'idée véhiculée par les professionnels selon laquelle « à un moment, il faut parler ». Pour lui, l'écriture lui offre donc la possibilité de « parler (...) par le stylo ». Il souligne qu'il ne s'adresse pas à lui lorsqu'il écrit mais bien aux autres. Il a d'ailleurs l'idée de publier un jour. L'écriture de David semble ainsi se situer à mi-chemin entre l'intime et le politique. En effet, son effort d'écriture s'inscrit dans une volonté de s'adresser aux autres pour informer sur le génocide. Il renvoie également à une ouverture sur une parole qui accueille le souvenir tout en permettant une certaine décharge.

3.4 Silences

La parole politique sur le génocide, qu'elle soit mémorielle, mobilisatrice ou critique, vise à se faire entendre. Le rapport des participants à la parole privée se pose, toutefois, différemment. En effet, celle-ci est ponctuée de silences. Alors que les mots se rassemblent autour de certains thèmes, ils se dispersent aussi suivant les contenus et les contextes. Nous nous pencherons ici sur la façon dont la parole devient parfois silence.

Pendant six ans, Samuel a caché aux gens qu'il côtoyait dans ses études son âge et son origine. De cette façon, dit-il, il n'avait pas à répondre à toutes sortes de questions gênantes sur son histoire. Ce n'est qu'en 2004, dix ans plus tard, qu'il a commencé à en parler. Comme lui, Théoneste dit avoir mis du temps à dire son expérience du génocide. Il affirme d'ailleurs avoir longuement hésité à accepter de prendre part aux entrevues dans le cadre de cette thèse.

Théoneste soutient avoir d'abord songé à refuser pour finalement accepter de raconter son histoire et ce, pour la première fois :

> Non, c'est pas une histoire que j'aime...dire facilement. Même le fait que j'ai accepté là de te parler c'est pour moi c'est comme...euh...Non, c'est la première fois là. Habituellement ces affaires-là, moi...je voulais pas les dire, je voulais pas le dire (...).

Il dit d'abord ne pas savoir pourquoi il a choisi de parler cette fois-ci. Il ajoute plus tard que s'il ne les partage pas, ces histoires ne seront jamais racontées et précise ensuite que « les gens peuvent mourir du jour au lendemain » et que si cela lui arrive, au moins il se sera livré. David mentionne également qu'il est récent pour lui de prendre la parole sur le génocide : « Avec le temps ça s'est modifié parce que je commence à peine, je commence à peine d'en parler ». Le déploiement de la parole se modifie donc parfois avec le temps. Il varie également selon le contexte. Samuel, par exemple, soutient avoir l'habitude de témoigner devant de larges auditoires. Il a notamment participé à plusieurs entretiens radiophoniques et fait de nombreuses conférences dans les milieux universitaires au sujet du génocide. Il se souvient toutefois avoir « craqué » une fois, alors qu'il donnait une entrevue à la radio dans un contexte singulier qu'il décrit ainsi :

> c'était encore ce sentiment de...d'isolement où t'es dans un studio là...et vous êtes à deux là, c'est...c'est la personne, c'est en direct là. C'est la personne qui fait l'interview et pis toi et pis c'est fini, c'est tout, et le micro et c'est sombre. Pis tu...on te fait parler sur ça sur...Je crois que je n'avais pas opéré ça mais des grandes auditoires euh...ouais.

La parole se fraie difficilement un chemin dans le huis clos de cette rencontre. Samuel décrit la façon dont elle le renvoie à un sentiment d'isolement, impression de vide qui lui est particulièrement pénible à vivre. En effet, à un autre moment dans l'entrevue, il explique à ce sujet que les images du génocide reviennent plus facilement lorsqu'il se trouve seul :

> Moi ça m'arrive sur l'autoroute, par exemple, là. Je dois faire attention sur l'autoroute quand je conduis parce que c'est...c'est des moments où tu trouves le vide (...). Tu roules et puis tu...tu te dis tu...tu es seul là, tu comprends là que tu es seul...

Déliée dans l'espace public de la conférence, la parole de Samuel « bloque » lorsqu'elle résonne dans ce vide éprouvant. Théoneste remarque, pour sa part, qu'il lui est plus facile d'aborder le sujet de son expérience du génocide avec certaines personnes qu'avec d'autres. Il

note, en effet, qu'il n'en parle pas avec ses sœurs : « Mais on le vit ou...j'imagine ce qu'elles vivent moi aussi. Mais on a jamais pris le temps de...de discuter ». Théoneste souligne qu'il trouve plus aisé de se livrer à une personne étrangère, quelqu'un dit-il, qui va « le prendre et c'est tout ». Il explique qu'en se confiant à un membre de la communauté rwandaise, il le croisera à nouveau par la suite et aura à « gérer l'après ». Il pourrait alors être qualifié de *guhahamuka*, terme signifiant traumatisé en kinyarwanda et qu'on réserve, dit-il, à ceux « qui parlent trop de ces affaires-là de génocide ». Une certaine distance avec l'interlocuteur facilite donc pour lui le dévoilement de son histoire. Pour d'autres participants, c'est plutôt la proximité qui facilite le dire notamment lorsqu'il est question d'expériences communes. Il en est ainsi pour un participant qui a été parmi les deux mille Rwandais qui se sont réfugiés à l'hôtel Rwanda pendant le génocide. Il y est resté deux mois et demi avant d'être évacué en échange de prisonniers politiques. Les « gens de l'intérieur », dit-il en se référant à ceux qui ont vécu à l'hôtel avec lui, partagent plus facilement leur histoire entre eux puisqu'elle est unique.

Si Cyprien parle à ses «compatriotes québécois » pour les informer de ce qui s'est passé dans son pays, le dévoilement de son histoire personnelle se pose, quant à lui, différemment. Peu de gens de son entourage la connaissent en entier mais « tout le monde [en] connaît au moins un petit morceau ». Certains éléments de son récit, précise-t-il, ne trouvent pas écho chez les autres qui ne semblent pas comprendre comment de telles choses ont pu se produire. Parfois aussi, son effort de parole est tout simplement vain alors qu'il ne trouve personne pour s'y intéresser : « Des fois (...) plus tu parles, plus ça sert à rien. Il y en a même pas qui t'écoutent. Et il y en a qui...qui qui sont pas intéressés à tes histoires. Vaut mieux de ne pas parler à tout le monde ». Le dire se module ainsi selon auprès de qui il trouve écho. Dans le même ordre d'idées, Révérien explique qu'il a confié son histoire à quelques-uns de ses proches en omettant certains détails qu'il juge inutiles à partager:

> je dirais ça dépend avec qui. Les gens, les amis proches ils connaissent, en tout cas, mon histoire peut-être pas tous les détails parce qu'il y a bien des choses qu'on ne met pas parce que... ça sert à rien mais en tout cas, tu sais les gens qui travaillent avec moi ou d'autres amis qui connaissent mon histoire bon, on en a discuté, ils m'ont posé beaucoup de questions euh...Parfois aussi, ben avec tous les films qui sortent et tout ça : « Ah oui? Tu viens du Rwanda? » et puis on commence à discuter pis...Ça arrive souvent, souvent

Révérien remarque qu'il peut distinguer deux catégories parmi les amis Rwandais avec qui il parle du génocide. Les premiers, avec qui il aborde davantage l'actualité et la politique au Rwanda. Il s'interroge également avec eux sur les actions à prendre, les approches à privilégier face au génocide. Avec les seconds, il revient davantage sur ce qui s'est passé en 1994 et les sentiments qui y sont liés. Lorsqu'il évoque le génocide avec eux, dit-il : « on est plus vraiment en 94 ». Révérien relève ici la différence entre deux types de parole, chacune étant réservée à un groupe d'amis en particulier. L'une est ancrée dans l'actuel et se tend vers l'avenir, elle interroge la politique du pays et incite à l'action. L'autre se tourne plutôt vers une expérience personnelle passée et les émotions auxquelles elle renvoie.

L'écart entre la parole intime et politique s'illustre parfois de façon plus subtile en entrevue lorsque l'éloquence de l'une recouvre le silence de l'autre. Ainsi, Eugène affirme la nécessité de nommer la gravité du génocide afin qu'on ne l' « oublie pas, qu'on ne l'efface pas, qu'on ne le nie pas et qu'on ne le révisionne pas ». Il est donc primordial, soutient-il, qu'on accorde une importance à ce qui s'est passé au Rwanda en 1994 et ce, notamment en mettant « en mots tous les détails possibles ». Sa parole se pose ici en appel à la mémoire. Toutefois, la mise en mots de sa propre expérience du génocide se révèle plus délicate. En effet, il explique qu'il n'aime pas parler de la période au cours de laquelle il a vécu le génocide au Rwanda puisqu'il lui est très difficile d'y repenser. Raconter cette expérience, précise-t-il, « provoque toujours (...) une certaine, une douleur, forte ». Il le fait à demi-mot, à travers un récit qui suggère les horreurs plus qu'il ne les nomme. Ainsi, le rapport à la parole se pose ici différemment suivant l'histoire, collective ou singulière, à laquelle elle réfère. Pour Révérien, cet écart entre parole intime et publique semble se creuser lorsqu'il aborde le sujet de sa famille dont plusieurs membres sont décédés au cours du génocide. Il explique avoir voulu ensuite retourner s'installer au Rwanda afin de faire « revivre le nom de ma famille ». Révérien élabore avec conviction sur ce choix à la fois personnel et politique. À l'inverse, lorsqu'il évoque cette famille disparue en entrevue, le discours semble se replier, laissant peu de mots derrière lui. Ainsi, alors qu'une parole à visée mémorielle cherche à nommer haut et fort cette famille, un certain silence se crée autour de sa perte.

Quelques participants soulignent aussi qu'il y a une parole qu'ils préfèrent ne pas solliciter. C'est ce que relève Joseph lorsqu'il constate qu'il est vain d'interroger les victimes du génocide sur l'expérience qu'elles ont vécue :

> Maintenant il y a beaucoup de films et il y a beaucoup de conférences là-dessus euh...Bah! Maintenant bien qu'on en parle...on en parle mais c'est inutile de demander à quelqu'un comment est-ce que ça se faisait (...) on se l'imagine.

Plus loin, il raconte être allé à une projection de film suivie d'une conférence au cours de laquelle une femme témoignait des violences qu'elle avait subies lors du génocide. Il souligne le silence de la foule suite à sa présentation alors que l'animateur suggérait une période de questions. Pour lui, donc, la parole s'incline face à un pan de l'expérience qu'il vaut mieux ne pas dévoiler. Pascal mentionne, pour sa part, qu'il ne sollicite pas une parole là où elle a été sciemment contournée :

> Donc, encore une fois, si j'avais parlé...si j'avais parlé avec personne ici c'est pas parce qu'ils n'ont pas quelque chose à raconter. C'est qu'ils n'en peuvent pas, ils n'en peuvent pas raconter. Et pis quand on raconte, on sait que...des fois on saute des épisodes. Je peux pas lui poser des questions sur pourquoi tu n'en parles pas de ça ? Pourquoi tu... ? Qu'est-ce que...qu'est-ce qu'a été tes filles ? Non.

De la même façon, il ne diffuse pas de propos qu'il juge indécents pour autrui, « par respect des morts et aussi de certains survivants ». C'est le cas de ces femmes dont il ne peut raconter le viol même s'il en a été témoin. Ces dernières, soutient-il, préfèrent ne pas voir leur histoire dévoilée publiquement. « On en parle entre nous mais on en parle pas en public » dira-t-il au sujet des récits qu'il préserve ainsi. Le silence de Pascal se fait ici protecteur alors qu'il cherche à recouvrir cette part intime de l'expérience des femmes. Révérien souligne également la façon dont il a cherché à ne pas forcer la parole des survivants qu'il a interrogés au sujet du sort qui avait été réservé aux membres de sa famille durant le génocide. Il explique ne pas avoir voulu soutirer trop de détails auprès de ces rescapés, de peur de les contraindre à dévoiler une part de leur propre expérience. Ainsi, dit-il, au sujet de la victime qu'il questionnait alors : « elle parle des autres. Peut-être qu'en poussant trop tu vas l'obliger à sortir un peu aussi...son histoire à...à elle pis parfois c'est...délicat ». Il laissait donc les témoins lui dire ce qu'ils voulaient sans aller plus loin « pour ne pas les gêner aussi d'une certaine façon », précise-t-il.

Au sujet du silence des autres, Théoneste explique avoir appris au bout de quelques années que certaines personnes qu'il côtoyait avaient vécu le génocide en se réfugiant à l'hôtel des Mille Collines. Ce n'est qu'après en avoir parlé par hasard à certains amis suite au visionnement d'un film à ce sujet que certains lui ont dit qu'ils y étaient. Il s'étonne d'avoir pu les connaitre si

longtemps sans se douter de leur histoire. Cela illustre bien comment les gens, dit-il, ne sont pas portés tout de suite à raconter.

Conclusion - Section B

Les différentes prises de parole sur le génocide mettent également en relief des espaces d'élaboration différents. D'abord, une grande majorité des participants soutiennent que parler du génocide est avant tout affaire de devoir. Ainsi, l'importance de prendre la parole à ce sujet se pose pour presque tous les sujets comme un impératif, celui d'en affirmer la réalité comme d'en diffuser la mémoire. Cependant, certains évoquent également une parole qui répond davantage au désir qu'au devoir, c'est-à-dire qui vise à trouver un soulagement ou encore à explorer certaines dimensions plus personnelles de l'expérience. L'écriture, notamment, semble se poser pour quelques participants à mi-parcours entre une parole tournée vers l'extérieur en tant qu'objet de diffusion et un dire formulé pour soi, qui interpelle le versant plus intime de l'expérience. Au sujet des différences entre la parole des femmes et celle des hommes sur le génocide, les avis divergent. Certains soutiennent qu'il y en a peu tandis que d'autres notent que les femmes s'expriment davantage sur le sujet. Un participant croit plutôt que c'est l'inverse, vu l'autorité conférée traditionnellement à la parole de l'homme. Il semble, toutefois, que ce pouvoir pour les hommes s'applique davantage à l'espace public et qu'il se double d'un impératif de discrétion dans l'espace privé. En effet, bon nombre de participants évoquent les dimensions culturelles qui modulent l'expression de la parole sur l'intime chez les hommes. Il appert que l'échec et la vulnérabilité, notamment, se disent difficilement par ceux-là mêmes qui ont le devoir de protéger. Finalement, plusieurs sujets discutent du silence qu'ils privilégient lorsqu'ils abordent l'expérience des autres. Ils choisissent ainsi de ne pas évoquer certains sujets avec d'autres rescapés du génocide afin de ne pas forcer la parole de ces derniers sur des pans douloureux de leur histoire. Leurs réflexions sur un silence qui se veut protecteur ouvrent, du même coup, sur la valeur du recouvrement plutôt que du dévoilement de certaines parts de l'expérience.

Section C : L'après génocide

Dans les propos portant sur l'après génocide, deux thèmes se dégagent aisément, soit la question de la justice et celle de l'intégration au pays d'accueil. Ils sont essentiellement portés par une parole aux inflexions politiques. En effet, les discours traitant de la justice dans l'après

génocide se font souvent critiques et mobilisateurs. Ceux portant sur l'intégration visent aussi essentiellement ce qui du singulier, fait écho au collectif.

4. Justice dans l'après génocide :

Bon nombre de participants soulèvent certains enjeux entourant le traitement politique et juridique du génocide. Leur propos prend alors des accents critiques. Ainsi, Samuel relève que le Canada investit davantage dans la défense des bourreaux que dans les initiatives qui pourraient soutenir les survivants :

> il y a beaucoup d'avocats québécois, par exemple, pour les bourreaux (...) Et...et je les finance avec mes taxes. Donc je paye, mes taxes au Canada, je paye environ 40 000$, 50 000$ de taxes et....et...une partie de ça...une infime partie, c'est sûr mais bon...Mais il y a quelque chose de ça qui va...défendre les bourreaux à....à Arusha. Donc on investit plus dans la défense des bourreaux que...dans les actions qui pourraient donner aux...aux survivants quelques lueurs d'espoir.

Révérien souligne, pour sa part, le ressentiment grandissant que lui inspire la passivité des dirigeants internationaux qui « ont choisi de ne rien faire » alors qu'ils savaient qu'un génocide se tramait au Rwanda. Tout comme lui, Cyprien se dit hanté par des questions sans réponse, celles qui traitent de l'inaction des autres pays au cours du génocide comme celles qui soulèvent l'impunité dont jouissent les bourreaux actuellement. Cyprien juge impardonnable que la communauté internationale ait abandonné le Rwanda à son sort lors d'un génocide qui pourtant, souligne-t-il, était annoncé. Il est également hanté par l'idée que plusieurs hauts responsables du génocide aient pu trouver refuge à l'étranger où ils vivent maintenant en toute liberté. « C'est ça qui nous fait mal aussi », dira-t-il à ce sujet. Il ne croit pas voir un jour les assassins de ses enfants traduits en justice. Il espère, toutefois, qu'à défaut d'être intervenue pour empêcher le génocide, la communauté internationale s'assurera au moins d'en juger les responsables hauts placés. Il se demande si le fait de traquer ces bourreaux dans d'autres pays « donne grand-chose » tout comme il interroge la valeur des excuses publiques que certains pays ont formulées : « tout ça, ça ne donne rien parce que ceux qui sont morts, ils sont morts ». Il ajoute cependant que « ça va consoler peut-être un peu les victimes qui sont mortes pour rien ». Cyprien offre ici un discours qui interpelle, d'un point de vue politique, la justice dans ses ratées. Il laisse également poindre la nécessité d'une certaine consolation.

David en appelle aussi à une justice pour que les crimes commis durant le génocide soient reçonnus : "tout ce que je demande c'est vraiment que justice soit rendue (...) pour moi la justice c'est quelque chose de très très important et je vais militer pour ». Toutefois, d'un point de vue plus personnel, il ne pense pas que justice sera rendue ni pour sa famille ni pour beaucoup de gens qu'il a connus, dit-il. De toute façon, précise David, cela ne constituerait pas une réparation pour lui puisque la perte de ses proches est irrévocable : « Mais moi comme je vous ai dit, ça ne me ramènera pas...mes parents et...les personnes que j'aimais, qui comptaient beaucoup pour moi ».

De son côté, Pascal résiste aux discours qui prônent la vengeance en s'en remettant au travail de la justice. Il faut, dit-il, l'aider à faire son travail et non le faire soi-même. Toutefois, cette justice le déçoit profondément dans sa forme actuelle. Elle est, à son sens, « hautement politisée » et « trop clémente ». En effet, ceux ayant tué ses parents et ses frères et sœurs sont à nouveau en liberté après avoir écopé de quelques années de prison. De la même façon, Théoneste dit travailler activement sur la question de la justice par le biais de son implication dans une association de victimes du génocide. Cependant, il souligne qu'il soutient la cause pour la collectivité mais pas pour « le côté personnel ». En effet, Théoneste raconte comment il s'est lui-même rendu au procès de gens ayant été impliqués dans la destruction de sa maison familiale. Un homme a alors été inculpé puis blanchi en appel le lendemain alors qu'il avait quitté. Théoneste critique, à l'instar de plusieurs autres participants, la formule *gacaca* dans son incapacité à protéger les victimes de représailles, ces dernières étant dès lors vouées au silence ou à la défaite. Finalement, Eugène aborde peu le sujet de la justice dans l'après génocide, son intérêt résidant davantage dans la sauvegarde de la mémoire des disparus et la venue en aide aux rescapés : « L'affaire de justice ça c'est très complexe mais au moins qu'on s'occupe des morts et des vivants », dit-il à ce sujet.

5. L'intégration au pays d'accueil

Bien que leur parole se soit articulée principalement autour de questions touchant au génocide, les participants ont également abordé le sujet de l'intégration au pays d'accueil. Cette parole permettait ainsi souvent au sujet de « donner aussi l'avis de [son] groupe en tant que quelqu'un qui vient d'ailleurs mais qui vit ici ». Elle débouchait parfois également sur un récit aux accents plus personnels.

Plusieurs participants mettent l'accent sur les éléments ayant facilité l'adaptation au pays d'accueil. Joseph soutient, par exemple, avoir été épargné des difficultés d'intégration professionnelle qui frappent de nombreux réfugiés dans sa situation, puisqu'il était déjà retraité en arrivant ici. Il en a toutefois connu plusieurs qui se sont heurtés aux règles rigides du pays en matière de reconnaissance des acquis professionnels. Il se considère donc privilégié d'avoir évité ces obstacles. Joseph ajoute qu'il a opté pour le Canada lorsqu'il a été forcé de faire sa demande d'immigration parce que certains de ses enfants y étaient déjà. Il savait également qu'il lui serait plus facile de s'y intégrer puisque le français faisait partie des langues officielles. Cyprien souligne, quant à lui, qu'il a eu la « chance exceptionnelle » d'être embauché très peu de temps après son arrivée. Il rejoignait alors sa conjointe, évacuée au Canada lors du génocide. Il se dit bien intégré à son milieu, lui et son épouse ayant quelques amis québécois. Cyprien soutient que le Québec lui était déjà, en quelque sorte, familier lorsqu'il était au Rwanda. En effet, il explique que plusieurs missionnaires québécois y enseignaient à l'école secondaire ou œuvraient au sein des paroisses : « On se connaît depuis longtemps », dit-il. Pour sa part, Pascal mentionne que le passage entre le Rwanda et le Canada s'est effectué sans grand dépaysement. Il note, comme plusieurs autres participants, avoir été surpris par le climat ici ainsi que par l'accent des Québécois. Toutefois, hormis ces différences, Pascal explique ne pas s'être senti plus étranger ici que là-bas. En effet, il affirme qu'il vivait déjà la différence au Rwanda :

> même le Rwanda était devenu...étranger. Les gens étaient nouveaux, toutes les connaissances avaient été tuées, tous les gens que je voyais étaient nouveaux pour moi. Donc ils sont autant nouveaux avec une peau noire qu'avec une peau blanche.

Pour lui, la perte de repères avait donc déjà eu lieu avec le génocide. Celle qu'implique l'exil devient ainsi négligeable. De la même façon, Samuel explique avoir notamment choisi de quitter le Rwanda parce qu'il y avait perdu tous ceux qui l'entouraient autrefois. Samuel s'est dit que comme il devait déjà subir le vide laissé par ces disparitions en demeurant au Rwanda, « autant le vivre ailleurs ». Ainsi, les deux milieux s'équivalent dans la mesure où ils ne changeront rien à cette perte. Eugène mentionne, pour sa part, ne pas avoir été étonné de ce qu'il a vécu en arrivant au Canada. Il explique que cela correspondait en grande partie à ce qu'il avait prévu :

> je m'attendais à tomber dans un espace francophone, ce qui a été le cas. Euh…mais je m'attendais à un endroit où j'allais travailler, où j'allais apprendre et il se trouve que ce fut le cas. Euh…mais je m'attendais à réussir, j'ai réussi, à travailler beaucoup. Bah…le reste ce sont des détails.

De son côté, Joseph relève qu'il ne lui a pas été si pénible de s'adapter à ce nouveau pays, habitué qu'il était de se déplacer tout le temps et ce, depuis son enfance. Il explique que les nombreux déracinements qu'il a subis tout au long de sa vie lui ont permis de ne pas être « accroché à une terre ou un pays ». Il se décrit en riant comme un « nomade » ayant vécu en permanence à l'étranger. Le caractère pénible de ces déplacements forcés se fait beaucoup plus rare dans le discours. Il émerge parfois d'un commentaire au sujet du pays dans lequel il a habité durant 40 ans et dans lequel il se considérait tout à fait intégré :

> et c'est là où vous avez beaucoup vécu qu'on vous ignore, on vous traite…sans que vous ayez fait quoi que ce soit, on vous traite comme si vous étiez vraiment un grand ennemi. Et ça…ça m'a choqué (*sur un ton plus bas*).

Ces deux derniers discours s'attachent à éclairer le versant le moins abrupt de l'intégration. D'autres, retracent aussi les défis et les difficultés qui y sont liés. Ainsi, plusieurs participants disent avoir été surpris par le climat ici. Cyprien ajoute qu'il a été étonné par la différence dans les rôles entre hommes et femmes ainsi que dans l'éducation des enfants. Il décrit ensuite la façon dont il arrive à concilier les deux cultures. En effet, Cyprien dit s'impliquer maintenant au foyer d'une façon qui ferait sourciller les hommes rwandais. Il souligne également qu'il tente d'apprendre à ses enfants les deux cultures. Sa fille suit notamment des cours de danses traditionnelles rwandaises. Théoneste discute peu, quant à lui, du pays d'accueil si ce n'est pour souligner qu'il a bien apprécié la formule des prêts étudiants qui lui ont permis de poursuivre sa formation universitaire. Comme Cyprien, il remarque que les rapports hommes-femmes sont différents ici et que cela peut engendrer des divorces ou des conflits, avec le temps, pour les couples d'immigrants. Pour sa part, Joseph constate que les rapports entre voisins ne sont pas les mêmes qu'en Afrique, les siens ne lui adressant même pas la parole lorsqu'il les salue :

> Ici…ici quand j'ouvre la porte il y a quelqu'un en face qui habite là-bas et je ne connais pas qui c'est! Il y a un autre qui habite là dans le coin souvent dans le corridor je lui dis bonjour et il ne répond même pas. Ce n'est pas vis-à-vis de moi je vois même avec d'autres c'est…c'est…de ne pas connaître ton voisin! De ne pas parler aux voisins…Même si tu ne trouves pas de quoi bavarder je te vois

> (...) et on bavarde c'est comme ça la la vie en...en Afrique et ici c'est...bon! On s'y habitue...

À ces différences auxquelles ils s'habituent, s'ajoutent celles que les participants trouvent plus complexes à négocier. Ainsi, Révérien insiste sur le fossé qui se creuse entre les attentes et la réalité notamment en ce qui a trait à la reconnaissance des compétences sur le marché du travail. Lui qui avait choisi de venir s'installer au Canada en croyant y trouver « beaucoup d'opportunités » a été particulièrement déçu de constater que son expérience de travail au Rwanda ne « valait pas grand-chose » parce qu'il ne l'avait pas acquise ici. De son côté, Charles dit avoir trouvé difficile de devoir retourner aux études pour obtenir des équivalences. Il a dû refaire une formation qu'il avait complétée depuis longtemps au Rwanda et ce, avec des jeunes décrocheurs d'ici, précise-t-il. De la même façon, Pascal a trouvé particulièrement exigeant de devoir cumuler les emplois pour payer ses études. Il a ainsi travaillé pendant quatre ans tout en suivant ses cours avant d'avoir son statut de résident permanent et de pouvoir bénéficier d'un prêt-bourse.

Outre les défis sur le plan professionnel, Révérien souligne également le fait qu'en immigrant « c'est une autre vie qui commence » et qui n'a souvent rien à voir avec celle menée avant. Il note que ce changement implique une certaine perte des repères : « tu n'as pas les repères qu'on peut avoir dans une société qu'on connaît, dans laquelle on a grandi et tout ça ». Eugène l'évoque également lorsqu'il détaille les nombreuses difficultés rencontrées sur le plan concret :

> Savoir se conduire euh...s'orienter dans l'espace pour aller magasiner des choses comme ça. Certains besoins je dirais d'ordre primaire ou...fondamental ça peut être des habits, ça peut être euh...de la nourriture. Donc quand on ne sait pas où aller, où chercher, ce sont des des difficultés. Euh...on peut dire aussi le climat parce que le climat il faut s'habiller mais quand on ne sait où chercher les bons habits adaptés c'est pas...

L'absence de réseau social est également relevée par quelques participants. Ainsi, Charles explique qu'il a dû s'installer dans un pays qu'il n'avait pas choisi et dans lequel il ne connaissait, répète-t-il, personne. De plus, il est arrivé ici « sans bagage » après avoir été évacué du Rwanda en plein génocide : « on est sorti comme ça, rien...avec rien absolument rien. Donc quand on est sorti de chez nous on avait seulement les habits qu'on portait. Rien que ça ». Eugène souligne aussi l'esseulement qu'il a vécu dans ses premiers temps au pays : « l'isolement, la solitude qu'il faut gérer parce qu'on ne connaît pas de monde (...) Ben j'ai pas été à...à...jusqu'à la dépression mais il y en a qui vivent ça ». Révérien ajoute que la perte se joue également sur le plan

identitaire alors que les nouveaux arrivants se voient devenir anonymes dans un pays où leur nom ne veut plus rien dire : « chez moi, quand je donne mon nom, ça représente quelque chose mais ici, ça ne donne rien ».

Les participants évoquent ces difficultés mais surtout la façon dont ils les ont surmontées. David, par exemple, mentionne que « les débuts ont été difficiles » mais qu'il est parvenu à se débrouiller puisqu'il est, dit-il, « de nature travailleur » et qu'il ne « connaît pas de barrières ». Il soutient qu'ici ou ailleurs, il parviendrait à s'en sortir et gagner sa vie. C'est ce qu'il a fait et il se considère maintenant bien intégré dans sa région. David offre ainsi le récit d'une intégration d'abord difficile mais finalement réussie. Son propos s'articule également autour des gains que l'exil a représentés pour lui. En effet, il constate avoir ici des droits et un espace de parole dont il ne disposait pas avant. Il souligne notamment qu'il jouit d'une liberté d'expression « démesurée » qu'il ne retrouve pas au Rwanda où, selon lui, règne toujours un certain silence politique sur la question du génocide. David explique qu'il tient maintenant aux valeurs canadiennes en ce qui a trait aux droits humains :

> J'ai vécu des valeurs canadiennes. Si vous comprenez ce que je veux dire ça veut dire les droits là que j'ai, je vis ça. Ça fait partie de moi, je ne veux les changer contre rien au monde.

David est arrivé au pays avant le génocide. Il précise qu'il n'a pas choisi de venir ici mais a dû quitter le Rwanda parce que sa vie y était menacée. La question pour lui était plutôt : « Rester et mourir ou partir et... vivre ». Il explique avoir fait le bon choix en quittant puisqu'un an plus tard, le génocide éclatait. À cette parole sur une intégration justifiée et accomplie, se juxtapose un récit plus intime dans lequel David revient sur une scène ayant marqué son départ du Rwanda. Il raconte que son père lui a dit d'aller seul à l'aéroport alors qu'il est, dit-il, de coutume au Rwanda d'être nombreux à accompagner les gens qui quittent : « Il m'a dit : « Non, personne ne t'accompagnera à l'aéroport, il m'a juste fait un signe de croix sur la tête ». C'est maintenant, souligne-t-il avec émotion, qu'il comprend que son père savait qu'il devait partir pour survivre. Outre cette ouverture sur la souffrance que l'exil a pu représenter pour lui et sa famille, la parole de David se centre principalement sur les dimensions avantageuses de sa nouvelle vie.

Charles souligne lui aussi qu'il a dû s'exiler malgré lui. Il a rempli sa demande d'immigration à partir du pays d'Afrique où il avait été évacué au cours du génocide. Le Canada

lui a alors été assigné comme pays d'accueil sans qu'il n'ait à se prononcer : « On a pas choisi, on a demandé à personne ». En retournant aux études, Charles précise avoir eu la chance de se lier d'amitié avec une de ses professeures qui s'est intéressée à son histoire. Celle-ci les a beaucoup aidés à s'orienter, sa conjointe et lui. Après avoir occupé des emplois aux conditions plus exigeantes, il s'est trouvé un poste qu'il occupe maintenant depuis dix ans. Cette ancienneté lui offre un statut meilleur que celui de bien de ses collègues, ajoute-t-il. Charles se dit maintenant bien installé et connaît beaucoup de gens. « Ma vie est ici », dit-il. Charles offre donc un récit d'intégration qui évoque les difficultés au passé et qui met aussi en lumière le soutien dont il a bénéficié.

Révérien relève aussi le support important dont il a bénéficié alors qu'il a suivi une formation à l'intégration au marché du travail qui lui a « ouvert l'esprit complètement ». Il se souvient notamment de la dame qui offrait les cours et qui l'a beaucoup aidé à s'orienter dans sa recherche d'emploi. Il estime que la décision de suivre cette formation a été déterminante dans son parcours professionnel et s'efforce maintenant de convaincre les gens dans sa situation de faire de même. Le discours de Révérien se centre donc sur la façon dont il a su contourner les obstacles et s'offre en référence à ceux qui y font maintenant face. Il vise ainsi le caractère commun du parcours des nouveaux arrivants. Ainsi, les difficultés qu'il relate, précise-t-il, sont le lot « de tous les immigrants pas spécialement de moi ». Eugène aborde, quant à lui, d'emblée son expérience de l'exil en en soulignant le fait qu'elle est partagée par plusieurs. Au sujet de son arrivée, il note :

> l'arrivée ça été comme...Ce fut une arrivée normale comme toute personne qui...comment dirais-je, qui atterrit dans un pays nouveau avec ses euh....je dirais ses particularités. Avec un monde nouveau, la température et les valeurs euh...euh...le rythme du travail et les infrastructures et toutes sortes d'affaires. Hum...Ouais, il y a eu un moment d'installation difficile d'un coup mais je pense que c'est...Comme tout le monde, partout ailleurs où j'irais...Je crois que quiconque changerait de milieu aurait des difficultés semblables ou...(...) À...à s'acclimater, voilà.

Encore une fois, le discours évoque des difficultés mais dans leur résonnance collective, c'est-à-dire dans leur caractère représentatif. La parole se lie à celle des autres, parle aussi en leur nom. Pascal se dit lui aussi « bien intégré à la communauté ». Bien qu'il ait trouvé exigeant de devoir concilier travail et études les premières années suite à son arrivée au pays, il précise : « au

moins, je n'avais plus de blessures ». De fait, il a décidé de venir au Canada notamment pour y faire soigner des plaies qui dataient du génocide. Pascal fait également valoir sa contribution à la société québécoise. En effet, il précise que dans le cadre de son implication dans une association de survivants rwandais, il offre des ateliers de sensibilisation au génocide dans les écoles secondaires de sa région. Il s'agit là d'une façon de s'intégrer tout en contribuant à inspirer les jeunes québécois :

> J'ai dit : « Vous les Québécois, vous vous mettez la corde au cou juste parce que votre petite amie vous a laissé. Nous on perd tout ce que l'on peut avoir dans la vie, on dit que on doit se lever et marcher ». Donc, on dit que…nous leur disons que…entrez en correspondance avec les jeunes du Rwanda, eux aussi les Québécois ont beaucoup à apprendre. La résilience, la force de vivre.

En partageant ainsi leur histoire avec les gens ici, dit-il, les rescapés s'ouvrent également aux autres : « c'est comme ça qu'on ne se limite pas à notre petit monde de Rwandais, de survivants (…) on a une troupe culturelle qui danse. On leur offre aussi ce qu'on a de meilleur ». De la même façon, Charles relève la qualité de l'intégration de la communauté rwandaise ici en insistant sur l'idée qu'elle ne s'enferme pas uniquement dans le traumatisme :

> On est très actifs, intégrés, on est…Presque tout le monde travaille, ceux qui travaillent pas sont encore aux études donc on est…Disons on a…on a pas de problème de s'intégrer pis on a pas non plus, on ne vit pas non plus toujours dans le…Comment je dirais? On ne vit pas dans…toujours dans le traumatisme que nous avons vécu, non on essaie de sur…de surpasser ça.

Finalement, David met également en relief le fait que les membres de la communauté rwandaise installés au Canada sont des « Canadiens à part entière » qui contribuent « à la prospérité de ce pays ». Il remarque cependant que s'ils épousent les valeurs canadiennes, ils souhaitent tout de même voir leur spécificité reconnue. En effet, dit-il, cette communauté rwandaise « a eu un passé » qui ne peut s' « effacer complètement » et qui doit être compris et considéré par le pays hôte, notamment dans ses implications sur le plan de la coopération internationale.

Conclusion - Section C

La parole des participants sur l'après génocide s'attache à souligner, d'une part, les ratées d'un système de justice ayant été incapable d'éviter, sinon condamner, le génocide. D'autre part,

les sujets offrent le récit d'une intégration parfois ardue mais généralement réussie. Au sujet de la justice, un certain décalage s'opère entre la parole politique et privée pour plusieurs participants. En effet, lorsqu'il l'aborde dans sa portée politique ou collective, le discours en appelle à une véritable justice et supporte, en ce sens, l'espoir d'une réparation nécessaire quoiqu'insuffisante. Toutefois, la parole des participants pointe plutôt vers la désillusion lorsqu'il s'agit d'appliquer cette justice à leur cas particulier. Finalement, outre les fondements évidents des reproches adressés au système de justice, il est possible d'interroger les correspondances, sur le plan symbolique, entre cette faillite d'un système incarnant l'autorité et la protection et le rôle traditionnellement associé aux hommes rwandais tel que décrit par les participants.

Tel que mentionné plus haut, les récits traitant de l'immigration mettent, quant à eux, l'accent sur l'adaptation et le surpassement des contraintes initiales. Les difficultés sont principalement abordées sur le plan concret bien que deux participants établissent un rapprochement entre la perte des repères associée à l'arrivée dans un nouveau pays et le sentiment d'étrangeté auquel le génocide les avait confinés dans leur propre pays.

Conclusion - Volet 1

Quelques idées maîtresses peuvent être dégagées des thèmes ci-haut présentés. En premier lieu, l'importance du devoir semble traverser plusieurs sphères du discours des participants. Ainsi, le devoir de mémoire qui sous-tend la prise de parole sur le génocide se discerne aisément tout comme l'impératif de dénonciation qui peut également motiver leur parole sur l'oppression et la justice. Il est aussi possible de croire que le regard entièrement positif que les sujets posent sur leur famille soit mû, en partie, par une forme de devoir de loyauté. La même prescription de loyauté, face au pays d'accueil cette fois, peut également orienter le discours des participants au sujet de leur intégration. En effet, la centration des discours sur les aspects avantageux de l'immigration pourrait être en partie reliée à un impératif de reconnaissance face à ce pays qui les a accueillis. Finalement, il semble que la parole politique domine la plupart des thèmes de ce chapitre, témoignant d'un effacement de la singularité du sujet au profit d'un propos se conjuguant au pluriel et s'adressant au collectif.

VOLET 2 - PROXIMITÉ-DISTANCE

Introduction

Ce volet de l'analyse se centrera sur les différents types de distance et de proximité qui se dessinent dans le discours des sujets et ce, à partir des cinq thèmes suivants : les degrés d'exposition au génocide; la mise en récit de ce dernier; la souffrance propre associée au génocide ainsi que celle des autres et finalement, le regard que les sujets portent sur le Rwanda de l'après génocide. Les pôles proximité-distance offrent ici un riche point d'entrée pour penser les propos des sujets sur ces thèmes en éclairant notamment la diversité des aménagements psychiques et sociaux possibles pour composer avec l'expérience du génocide. Cet axe d'interprétation se lie ainsi pertinemment à notre deuxième objectif de recherche qui vise à mettre en évidence les moyens utilisés par les sujets pour faire face à la transformation personnelle induite par le traumatisme. Finalement, ce grand axe d'analyse permet de rendre compte à la fois de dimensions concrètes et symboliques liées à l'expérience du génocide. Ainsi, nous nous pencherons d'abord sur la distance ou la proximité dans laquelle les sujets ont vécu le génocide selon qu'ils y ont été exposés directement ou indirectement. Par la suite, d'autres distances et proximités seront relevées à travers les thèmes touchant au regard subjectif que les participants posent sur leur histoire, leur souffrance et leur pays.

Section A : L'expérience du génocide

Cette section porte sur l'expérience du génocide telle que vécue et rapportée par les sujets. Elle s'organise autour de deux grands thèmes. Le premier touche aux différents types d'exposition au génocide auxquels les participants ont été confrontés. Le second thème recoupe les récits que font ces derniers de leur expérience du génocide.

1. Degrés d'exposition au génocide

Il est possible d'approcher le type d'exposition au génocide que les participants ont vécu à partir d'une dynamique proximité-distance. Ainsi, certains étaient au Rwanda lorsque le génocide s'est déclenché tandis que d'autres l'ont plutôt subi à distance. Toutefois, à l'intérieur même de ce

recoupement, de nombreuses variations subsistent. En effet, les récits suggèrent plusieurs façons d'être ou non sur place que nous détaillerons brièvement ici[70].

1.1 Le génocide sur place

Cinq participants étaient au Rwanda au moment où les violences ont éclaté. L'un d'entre eux a réussi à être évacué au bout de 6 jours. Au sujet de son expérience du génocide plus courte que celle des autres, il commente : « Mais j'ai...évidemment j'ai pas vécu longtemps, franchement (...). C'est ça donc j'ai vécu seulement 6 jours. Mais...évidemment j'ai vu beaucoup de choses ». Alors qu'il a dû immigrer au Canada suite à son évacuation, ce participant a suivi, à distance cette fois, la fin du génocide par le biais des médias. Il explique avoir trouvé pénible de devoir se rabattre ainsi sur les images à la télévision dans l'espoir d'avoir quelques nouvelles du sort de ses proches restés là-bas: « On se regardait à la télé, on regardait des gens qui marchaient, on peut voir si peut-être on en connaît...On en reconnaîtrait une...C'est ça c'était...dur ».

Deux participants ont, quant à eux, « vécu tout au complet » c'est-à-dire « d'avril jusqu'à ce que ça se termine » tandis qu'un autre a pu se réfugier en zone protégée par le FPR un mois avant la fin des combats. Toutefois, ce dernier souligne que bien qu'il y trouvait alors une relative accalmie, les camps de réfugiés portaient encore la menace d' « une mort inimaginable » laquelle frappait les victimes de dysenterie ou de choléra.

Un des sujets rencontrés s'est, pour sa part, terré une dizaine de jours à la maison avec sa famille avant de se réfugier à l'hôtel des Mille Collines. Il y a passé 2 mois et demi pour ensuite être évacué en zone contrôlée par le FPR en échange de prisonniers. Il discute de la différence, très importante pour lui, entre le fait de vivre le génocide à plusieurs dans l'hôtel plutôt qu'isolé. D'abord, explique-t-il, « le simple fait d'attendre la mort collectivement la rendait moins pénible ». La perspective de mourir sous un bombardement ou dans un carnage public en sachant, qu'au moins, «on verrait son ami » avant de disparaître permettait d'éviter la proximité d'un face à face avec le tueur :

---

[70] À noter que nous n'utilisons volontairement plus les prénoms substitutifs accordés aux sujets par souci de préserver une part de la confidentialité des témoignages. En effet, la singularité des parcours permettait aisément de retracer l'identité des sujets.

> C'était plus...c'était perçu comme plus facile que mourir chez soi, torturé à la maison avec euh...le viol et tout ce qu'on avait là...les conversations qu'on a avec le tueur qu'on...qu'on aurait pas si on meurt sous un bombardement.

Ensuite, ajoute-t-il, le fait de s'être réfugiés nombreux dans un hôtel connu leur permettait davantage d'entretenir l'espoir d'être sauvés. Finalement, un sixième participant ne se trouvait pas au Rwanda lors du génocide mais en a vécu les contrecoups dans le pays limitrophe qu'il habitait. Dans la foulée des violences qui ont suivi le génocide et débordé dans les pays voisins du Rwanda, le régime politique du pays dans lequel il habitait s'est retourné contre les Tutsi en 1998 et des massacres ont commencé. Sous prétexte que leur protection devait être assurée, une prison spéciale uniquement dédiée aux Tutsi a été créée. Monsieur y a été enfermé pendant un an dans des conditions extrêmes (il explique qu'ils étaient des centaines entassés dans une minuscule cellule aux fenêtres barrées, souvent privés de nourriture) avant que la Croix-Rouge et le HCR interviennent pour les libérer et les évacuer dans un pays africain à partir duquel il a dû immigrer.

1.2 Le génocide à distance

Trois sujets se trouvaient dans un pays étranger en avril 1994. L'un d'entre eux était au Canada lors du génocide. Il avait dû quitter le Rwanda parce que sa vie y était menacée, notamment vu le statut « enviable » qu'il avait et qui dérangeait pour un Tutsi, explique-t-il : « Pas mal de Hutu se disaient : "il est à la place que mériterait bien plutôt un Hutu" ». Un an après son arrivée au Canada, le génocide éclatait. Il en a suivi le déroulement par le biais des médias puisque la communication téléphonique avec le pays a rapidement été rompue, l'empêchant d'avoir des nouvelles de ses proches. Il se souvient qu'il n'arrivait pas à croire ce qui se passait durant cette période. Ayant perdu le contact avec eux durant le génocide, il n'a eu la confirmation du décès des membres de sa famille qu'au bout d'une attente de six mois.

Les deux autres participants habitaient, à l'époque, des pays européens où ils effectuaient leurs études. Toutefois, l'un d'entre eux était en visite chez ses sœurs en Amérique du Nord lorsque le génocide a débuté. Celui-ci explique à quel point il était éprouvant de se trouver dans l'attente de nouvelles de sa famille restée au pays. Il apprenait par téléphone les décès de ses proches et est demeuré en contact avec ses parents jusqu'à la mi-avril. Il relate le dernier échange téléphonique avec son père avant que les lignes ne soient coupées: « Je me souviens mon père m'a dit : « Écoute si...de toute façon le pays là il est foutu là...Alors ne nous appelez plus c'est nous

qui allons vous appeler ». Là depuis, on ne s'est plus parlé. ». Le participant qui se trouvait, quant à lui, dans un pays européen, habitait à l'époque avec d'autres étudiants rwandais qui, comme lui, étaient touchés par le drame. Il évoque également la difficulté de vivre ainsi le génocide à distance. Il compare son expérience à celle des gens sur place :

> On a beau avoir souffert, on a beau avoir été tenu en haleine pendant des nuits entières, on ne dormait pas, ont était pendus au téléphone, les infos à la télé tout ça....C'était vraiment stressant tout ça mais on ne risquait pas notre vie, là où on était (*il baisse le ton*). Mais pour quelqu'un qui risquait sa vie, qui a risqué sa vie pendant 3 mois, qui était...devait se cacher qui n'avait rien à manger...On ne peut pas sentir les choses de la même façon, ça ne sera jamais pareil. On a beau essayer de se mettre dans leur peau...non. Parce que moi ce que j'ai vécu, je l'ai vécu...je souffrais, je dormais pas, j'étais vraiment anxieux, j'étais...dans un état second mais je risquais pas de mourir. Quand j'avais soif, j'allais dans mon frigidaire je buvais quelque chose, je mangeais quelque chose. Tandis que d'autres n'avaient pas ce choix. Je pense...ça reste quelque chose de très différent dans tous les cas, ouais.

D'autres participants se prononcent également sur la question de l'écart entre les expériences de ceux ayant vécu le génocide de l'intérieur versus de l'extérieur du pays. L'un d'entre eux soutient qu'il n'y a pas de réelle différence entre les deux puisque « tous ont perdu de la même façon ». À l'inverse, un autre participant les distingue quant à lui de façon marquée : «Bon, c'est facile d'entendre quelqu'un qui disait comment il parlait au téléphone à sa famille. Il n'était pas là ! Il n'a pas vu sa mort...la mort de sa mère en direct. Il ne l'a pas vu! ». Pour lui, donc, une distance se pose irrémédiablement entre ce que les victimes du génocide ont vécu selon qu'elles étaient au Rwanda ou non au moment du génocide.

2. Mises en récit de l'expérience du génocide

2.1 De différentes proximités

Il est également possible de penser l'expérience du génocide des participants et du récit qu'ils en offrent à partir de leurs diverses articulations en termes de proximité-distance. Ainsi, certaines histoires se situent dans une proximité avec les faits qu'elles relatent. Les mots se collent aux événements, les décrivent dans le menu détail « date par date, heure par heure ». Le discours de Pascal, par exemple, défile lorsqu'il raconte sa course effrénée contre la mort, épousant le rythme de cette fuite en avant. Son récit se transporte au cœur de l'action dont il reconstitue la trame temporelle:

> Vers neuf heures du matin on a vu une camionnette blanche ressemblant donc au...au une véhicule de Médecins Sans Frontières. On est sorti en toute vitesse de notre cachette. Et arrivés dans la rue, mauvaise surprise, c'était pas Médecins Sans Frontières, c'était...une voiture, une camionnette du bureau communal, de de la commune et...à bord il y avait des gendarmes, des militaires, armés. Ils nous ont tiré dessus mais les balles ne nous ont pas atteints, je me suis...On est tombé par terre. Et le chauffeur qui était...une connaissance, qui avait une femme tutsie, je l'ai interpellé, je lui ai dit : « finalement il faut que tu me t...tires dessus, je ne veux pas me faire couper en morceaux ». Et...puis il a...quand quand il a voulu me...Un militaire qui était à bord de la camionnette a voulu me tirer dessus, il y avait une foule de...de tueurs qui avait fait le tour entre moi et le véhicule, autour de moi et la camionnette. Et le public a crié à l'unisson : « Il faut pas gaspiller tes balles, il faut pas gaspiller tes balles, on va l'achever nous-mêmes ». Puis, il n'a pas tiré.

Alors qu'il laisse ainsi résonner les cris de la foule, le discours s'ouvre sur une description vivide de l'expérience. De la même façon, Charles raconte en détail la séquence des six jours qu'il a vécus pendant le génocide avant de pouvoir être évacué. Il raconte, notamment, une scène durant laquelle ses voisins discutent pour savoir qui d'entre eux le tuera :

> Imaginez, moi j'étais assis à la table à manger, on était exactement comme ici (...) Donc j'étais assis, tout le monde, à peu près 20-25 personnes étaient armées de gourdins et de pistolets de...grenade et...n'importe quoi qui...qui voulaient tuer et qui avaient tué donc qui n'avaient plus peur de rien, absolument rien. La plupart me connaissait. Et pis...ils ont, par après...En fait, ils n'ont pas trouvé le...Ils ont eu de la...des difficultés, à se trouver le premier à...à...disons à tirer sur moi (*court silence*). Pis...c'est ça. Il y en a eu un qui a dit : « Bon, on...on a été bons voisins, moi je te tire pas. Je te dis bye-bye. Moi je peux pas...je peux pas toucher à toi. Les autres vont te tuer. Bye ». Imaginez...

Le discours de Charles rend ainsi palpable la tension vécue autour d'une table où se jouait son sort. À certains moments, le récit se crispe autour de souvenirs qui se font trop près. La parole bute alors sur la prégnance de l'image traumatique. En effet, certaines scènes font irruption dans le discours, forçant la parole à interrompre son cours pour s'y fixer. Ainsi, Cyprien se souvient clairement d'une femme enceinte ayant été éventrée et des cadavres nus en décomposition jonchant les rues. L'image des chiens déchiquetant ces corps s'impose avec insistance dans son discours comme en témoigne l'échange suivant :

> S (Sujet): Mais le voisin, lui, était tombé déjà. Oui...il est resté là quasiment...trois, quatre jours. Et se faire déchiqueter par les chiens, ouais. Les chiens, ouais, mangeaient les corps comme ça, ouais, ouais.

I (Interviewer): Han-han...qui étaient laissés...

S: Ouais, ouais laissés...qui étaient restés dehors.

I : Donc votre femme aussi l'a échappé...

S : C'est...des images...

I : Oui...Et comment vous...faites pour composer avec ces images-là, est-ce que...?

S : Ah...c'est...c'est horrible là...On voyait les chiens se promener avec des...des....des...des jambes, des bras...toute la chair humaine là...Ils se promenaient comme ça.

I : Hum-hum.

S: Ouais, ouais. Finalement, on a décidé de les battre là, des les abattre parce que...il y en avait partout. C'était devenu des...des carnassiers. Ouais, ouais. Ça déchiquetait des corps humains...C'est toutes des images qu'on a comme ça.

Alors que les questions visent à dégager quelque peu la parole du souvenir qui la happe, celui-ci revient pourtant. Il porte notamment sur l'outrage fait aux morts, une dimension que Eugène relève également en soulignant avoir vu des amoncellements de cadavres « entassés (...) comme si c'était des briques ». De son côté, Charles décrit une image qui le hante, celle de l'assassinat de son voisin auquel il a assisté, impuissant. Il raconte l'événement en mimant les gestes des tueurs qui frappaient son voisin à coups de marteau:

Il a frappé sur le mar...comme un...un petit marteau comme ça sur sa tête. L'autre...Il l'a pris comme ça (*le mime)*. Oui, j'étais j'étais à...4 mètres à peu près. J'étais...j'étais là. À côté, oui. Debout en train de regarder. Et il est passé comme ça à côté de moi. Il a frappé et je regardais (*appuie sur ces mots).*

Le passé semble se juxtaposer au présent tandis que Charles remet en scène ce souvenir bouleversant. Lorsqu'il parle de son expérience du génocide, précise-t-il plus loin, il replonge dans cette époque : « Présentement quand j'en parle c'est c'est comme si...c'était ce jour-là ». Comme Charles, Samuel relève la proximité de la violence à laquelle il a été exposé. Il raconte avoir entendu les cris des gens massacrés juste devant chez lui :

il y a des gens qui sont morts devant ma maison là....et...on était séparé par des clôtures mais je les écoutais....négocier...je les écoutais implorer et je les

> écoutais...torturer, quoi. Jusqu'à la dernière cartouche quand avant de les tuer là...je...j'ai suivi tous ces discours-là et c'était horrible.

C'est ainsi dans l'agonie de ces gens que Samuel a été plongé alors qu'il en était malgré lui témoin. Il arrive que le discours sur l'expérience du génocide marie à la fois le fait et l'émotion pour se déployer en un récit incarné. Charles, par exemple, alterne entre la description graphique des événements et leur portée sur le plan affectif. Ainsi, après avoir exposé la façon dont il était attablé avec les tueurs, il ajoute : « À ce moment-là c'est comme si tout arrête. On a plus peur, absolument rien. Tout arrête et on est là, on attend quelque chose qu'on ne connaît pas (*petit rire*). Une issue, je ne sais pas laquelle ». Cette proximité entre le versant affectif et concret de l'histoire se retrouve également dans le discours de Pascal, alors qu'il quitte la trame événementielle pour s'attarder au vécu subjectif qu'elle supposait :

> Pis, des fois quand c'était une période d'accalmie, on se demandait ce qui se passe (...). Des fois, on se demandait : « Est-ce un film d'horreur...duquel je suis acteur? Est-ce c'est un...je suis plongé dans un rêve profond, que je vois des choses inimaginables? »

Tout comme les périodes d'arrêt lui permettaient de penser à ce qui lui arrivait, Pascal suspend quelque temps le récit de sa course pour se pencher sur ses implications émotives. Ainsi, son discours sur la fuite cède tout à coup place à celui sur le désespoir de la croire sans issue :

> Arrêter de courir parce que je voyais que je tournais en rond. Euh...plus je...je courais, plus je m'approchais de mes assaillants. Ils étaient partout (*appuie sur le mot*), ils grouillaient partout, ils...Courir c'est vers une fin. Si tu viens de réaliser que tu ne vas nulle part, à quoi bon courir? C'est ça la première question. Puis, j'avais perdu trop de sang, beaucoup de sang. J'avais pas mangé depuis...depuis beaucoup de jours, j'avais rien bu. Donc, j'avais pas bu de l'eau, j'avais pas mangé, je perdais du sang, j'étais nu. Et...la fatigue, le découragement, tous les morts qui m'entouraient. Je voyais que je n'allais nulle part.

La description de l'impasse dans laquelle Pascal se trouvait alors entremêle étroitement les dimensions concrètes et émotives de l'expérience.

2.2 De différentes distances

Il arrive que les récits se déploient davantage aux confins de l'expérience du génocide plutôt que de porter directement sur elle. Ainsi, une certaine distance s'opère parfois sur le plan de la description factuelle. Le discours se tient alors aux abords d'une histoire dépouillée que le sujet évoque sans la détailler. Cyprien, notamment, raconte d'abord la façon dont sa conjointe a réussi à être évacuée dès les premiers jours du génocide. Tandis qu'il développe l'histoire de son épouse, il semble avoir un peu plus de réserve à aborder la sienne. Lorsqu'interrogé à ce sujet, il revient sur le fait que sa conjointe a pu être évacuée. Finalement, il décrit de façon brève les trois mois qu'il a vécus au cours du génocide: « Des fois je me cachais, des fois je sortais, des fois j'ai...euh...Je les voyais passer, des fois je donnais de l'argent, des fois je...Ouais, c'est comme ça. Ouais». Cette économie de mots se trouve également du côté de Joseph alors qu'il aborde le récit de sa détention avec une sobriété qui contraste avec le caractère extrême de l'expérience. Alors qu'il décrit brièvement les conditions d'emprisonnement dans lesquelles il a été maintenu pendant un an, son discours s'entrecoupe de silences. Ses commentaires se font discrets : « On n'avait aucun droit. On était enfermé dans une pièce comme ici peut-être à cent. Ouais...les fenêtres soudées, on ne peut pas ouvrir, c'était malsain ». Il discute également avec retenue de la menace qui planait sur sa conjointe lors de son emprisonnement. N'étant pas tutsie, celle-ci n'a pas été emprisonnée. Toutefois, elle a été victime d'intimidation alors que des gens étaient envoyés pour la « déstabiliser ». Joseph ajoutera plus loin : «À un moment donné on a failli la tabasser, on a failli la tuer, je pense ».

Parfois, certaines dimensions du récit se lisent davantage dans le revers du discours. Pascal, par exemple, ne discute pas des détails entourant la mort de sa famille. Par contre, le commentaire suivant permet d'imaginer ce à quoi il a peut-être été confronté : « Chaque fois qu'on...qu'on a pas vu....des cadavres de ses frères et de ses sœurs on...on se fait illusion comme quoi ils sont encore en vie ». De la même façon, le caractère pénible de l'expérience d'incarcération de Joseph se lit dans l'oblique de certains propos. Par exemple, la privation de nourriture qu'il a dû subir en prison n'est pas abordée directement. Elle se révèle plutôt à la lumière d'une remarque sur le pays vers lequel il a été évacué à sa sortie de prison alors qu'il précise que là-bas: « on était nourris...là c'est...c'était bien ». De la même façon, le spectre de la mort avec lequel il a vécu durant un an se glisse dans ce passage :

> Mais les premiers...ceux qui avaient été arrêtés les premiers (*inaudible*) ils sont morts comme ça là dedans. Ceux qui ont pu sortir c'était des squelettes euh...Donc en disant que...on nous a mis à part pour nous protéger c'était pour nous laisser mourir tout simplement...

Cyprien fait également brièvement référence à une mort devenue évidence. À une question portant sur ce qu'il imaginait de son sort au cours du génocide, il répond : « on s'imagine qu'on allait mourir finalement. Mais ça n'a pas été le cas, on a...on a pu échapper, ouais, ouais ». La perspective d'une mort assurée se pose ainsi dans le discours sans se lier aux implications émotives qu'elle aurait pu supposer. Un peu plus loin, il aborde les dangers et la fuite qu'il a vécus en plein génocide par le biais d'une image plutôt que par une description factuelle des événements :

> C'est plus...c'est comme si on se déplaçait d'une maison et puis...pendant qu'on sort d'une maison elle est incendiée. Voilà. (*bref silence*). Ou on...on passe un pont et pis après la personne qui passe après vous elle tombe dans...ou le le le pont s'écroule et c'est...À mon sens, c'est à peu près ça.

Tandis que certains récits, comme ceux de Théoneste et David, alternent entre les dimensions factuelles et émotives de leur expérience du génocide, d'autres introduisent plutôt une distance entre les deux, évacuant l'une au profit de l'autre. Ainsi, Eugène précise qu'il lui est « très très pénible » de parler de ce qu'il a traversé lors du génocide. Il le fait sans s'attarder sur la description, dans le réel, de ce qu'il a vécu mais en en soulignant plutôt le caractère éprouvant :

> C'est assez indescriptible parce que c'est une...c'est une période...d'horreur euh...de cauchemars, de désespoir...Ben où euh...Comment dirais-je? (*court silence*). Où quand même je me suis senti assez écrasé et...nul euh...Ben, c'est une période très difficile. Je sais pas comment je peux la décrire. Une période où on passe euh...sa vie à courir dans la brousse ou dans les...ou dans les marais. Et où on pense que chaque jour on....on se lève pour être tué euh...pour être tué à la machette euh...Si on...à moins d'avoir la chance d'être tué à...à une balle ou euh...C'est une période assez euh...traumatisante euh...C'est comme ça que je peux la...la décrire.

Ici, ce sont donc les implications affectives de l'expérience qui sont résumées tandis que l'histoire à laquelle elles se rattachent s'efface. Une distance se creuse entre l'événement et sa trace, cette dernière s'imposant presque seule dans le récit. À l'inverse, c'est parfois le regard subjectif du participant sur son expérience qui s'évanouit dans le discours. Alors que la question

de l'extrait suivant invite Cyprien à aborder son point de vue personnel sur ce qu'il vivait, c'est sur le plan concret que celui-ci répond :

> I : Et vous vous étiez...Vous rappelez-vous dans quel état d'esprit vous étiez pendant ces mois-là?
>
> S : Ben c'est...c'est...on perd...On a perdu des kilos, on a maigri...Des fois on passait deux...quatre jours sans manger, ouais.

La perte se situe ici dans le corps. Plutôt que d'aborder les dimensions subjectives de son expérience, le participant en évoque les conséquences sur le plan corporel. C'est celui-ci, amaigri, qui témoigne de la privation qu'il a dû subir pendant toute la durée du génocide. Joseph relève, quant à lui, l'impuissance dans laquelle les détenus étaient plongés alors qu'ils étaient abandonnés à leur sort : « on ne savait pas protester. Il y avait personne qui pouvait parler pour nous ». Il revient à quelques reprises sur le fait qu'ils n'avaient pourtant rien fait pour être ainsi enfermés. Alors qu'elle évoque cette injustice, la parole se perd en un murmure : « Ce n'est pas parce qu'ils ont participé à quoi que ce soit c'est parce qu'eux ils étaient (*inaudible : parle plus bas*) tout simplement. C'est tout (*presque murmuré*) ». Au sujet des images qui lui restent de cette année d'emprisonnement, Joseph dit simplement que « ce sont des choses qu'on n'oublie pas ». Puis, il ajoute qu'il existe maintenant une association de rescapés de la prison parce que cette expérience a créé « une sorte de solidarité » entre eux. Ainsi, son discours ne s'attarde pas sur les implications affectives que l'emprisonnement a pu signifier. Toutefois, celles-ci se fraient un chemin au détour d'un murmure. Elles résonnent aussi dans cette solidarité que Joseph soulève. En effet, c'est en quelque sorte à travers elle qu'il laisse entendre les traces qui l'habitent toujours et qui le lient aux autres rescapés de la prison.

Révérien explique avoir vécu la période du génocide dans un état « de cauchemar permanent » dont il a du mal à se rappeler : « c'est comme si j'avais pas, j'avais plus de souvenirs ». Alors qu'il lui est difficile de retracer la « chronologie des événements », il se souvient très bien d'avoir été comme détaché de ses sentiments :

> Toute cette période-là j'étais euh...c'est comme si j'avais... fermé quelque chose, en tout cas la case sentiment dans dans...ma tête était coupée. J'avais...parfois...j'ai même honte de le dire mais c'est comme si j'éprouvais plus de sentiment, j'étais vraiment...comme quelqu'un qui serait anesthésié...

Le souvenir de Révérien se centre donc sur sa réaction face à l'horreur tandis que les repères factuels semblent se dérober dans l'oubli. Une distance s'introduit ainsi entre le vécu émotif et l'histoire qui l'a vu naître. Une autre distance résonne dans l'expérience même de Révérien, c'est-à-dire dans la coupure de la « case sentiment ». Dans le même ordre d'idées, Charles rapporte qu'il a eu l'impression d'avoir « perdu la tête » alors qu'il écoutait ses voisins tergiverser sur sa mise à mort. Il ajoute qu'il ne sentait alors « absolument plus rien ». Plus tard, il souligne également qu'il ne pouvait penser à rien dans l'urgence de la fuite. Même la perspective de mourir, note-t-il, ne l'atteignait pas :

> Mais franchement, on ne pense à rien. Moi je dirais que...hum on dit : « Bon, je vais mourir. Je vais mourir, je vais mourir » et pis on n'y pense même pas. On ne sait pas...On fait...on se sauve, c'est tout. Et donc si...quand on voit que le danger arrive, la première chose c'est se sauver mais on ne sait pas où aller ou....Il n'y a pas...on ne pense à rien, absolument à rien. Je pense on n'a même plus...peur.

Alors qu'il était tout entier absorbé par l'idée d'échapper à la mort, Pascal relève aussi qu'il n'était plus en proie à la peur. En fait, précise-t-il, « la peur de mourir c'était avant que je ne vois un cadavre. Un premier cadavre ». Il n'a alors plus pensé « à la douleur » ou à « tout ce qu'on peut imaginer face à la mort ». Celle-ci lui apparaissant incontournable, il lui restait à tenter « de la reculer (...) de quelques minutes, de quelques heures ». Détaché de la peur et de l'espoir, Pascal se lance dans une course qui n'a pour fin que de retarder cette mort.

Conclusion - Section A

De ces récits portant sur le vécu du génocide se dégagent différents types de proximités et de distances. D'abord, il apparaît clair que la simple division entre ceux ayant été sur place ou non en 1994 ne suffit pas à éclairer la diversité des expériences vécues par les participants. En effet, l'exposition au génocide de ceux qui étaient au Rwanda lors des massacres varie grandement selon que les sujets fuyaient ou se terraient seuls ou en groupe ou encore selon qu'ils aient pu rapidement ou non atteindre les zones protégées. De la même façon, ceux ayant vécu le génocide à distance n'étaient pas tous entourés de la même façon ni n'ont eu accès à la même information sur leurs proches, par exemple. Aussi, le parcours de certains participants s'inscrit difficilement d'un côté ou de l'autre. C'est notamment le cas de Charles qui a vécu à la fois le génocide sur place et à distance après avoir été évacué en plein cours de génocide. Ou encore

celui de Joseph qui a subi à distance et quelques années plus tard les effets du génocide en étant emprisonné dans un pays où les violences s'étaient transportées. Ensuite, les nuances sont également nombreuses sur le plan de la mise en récit de l'expérience du génocide. Ainsi, pour plusieurs sujets ayant été sur place lors du génocide, le caractère intrusif de certaines scènes dans le souvenir renvoie de façon évidente à une forme d'effraction traumatique. Toutefois, s'ils racontent bien le trop près de la violence à laquelle ils ont été exposés lors du génocide, les sujets ne le disent pas uniquement à travers le détail d'un récit axé sur la description directe. En effet, il est possible de distinguer également des discours qui abordent l'expérience du génocide à distance, par le biais d'évocations ou de silences. Ce type de mise en paroles se trouve d'ailleurs aussi bien parmi les participants ayant vécu le génocide sur place que ceux qui étaient à l'extérieur du pays en 1994.

Ensuite, un autre type de distance dissocie l'événement de sa portée subjective et ce, aussi bien sur le plan de la mise en récit que sur celui de l'expérience. En effet, quelques participants évoquent qu'ils étaient coupés de leurs sentiments au cours du génocide, trop absorbés dans l'urgence de la fuite ou figés dans l'incrédulité. Cette coupure s'observe aussi parfois dans certains récits qui, s'ils se centrent sur une description factuelle de l'expérience, semblent dépourvus d'affect. À l'inverse, il arrive aussi que la prégnance des émotions vécues éclipse les dimensions concrètes de l'expérience. Dans les deux cas, la mise à distance s'opère au cœur même du récit ou de l'expérience qu'elle ampute d'un de ses versants en se fixant sur l'autre.

Section B : La souffrance liée au génocide

Il est possible d'aborder la question de la souffrance liée au génocide par le biais de deux thèmes : celui du regard que portent les participants sur leur souffrance propre et celui qu'ils posent sur celle des autres.

3. Rapports à la souffrance propre

Deux mois après le génocide qu'il a vécu à distance, Révérien a décidé de retourner au Rwanda. Pour voir les survivants, d'une part, mais également pour se « confronter au choc ultime de le voir, de toucher, de voir vraiment ce qui s'était passé ». Il avait besoin, explique-t-il, de s'en « imprégner », le drame étant difficilement assimilable vu son ampleur :

> c'était tellement gros que je n'arrivais même pas à pleurer. C'est ça on était comme dans un état de rêve, de cauchemar permanent et tu te demandes euh…si c'est la réalité ou si…En tout cas, c'était quelque chose, j'ai du mal à dire exactement ce que je ressentais à cette époque.

Il souhaitait, par ce retour, « exprimer de la colère ou…de la haine n'importe quoi toutes sortes de sentiments mélangés » pour se « restabiliser ». Cette volonté d'aller sur place, au plus près des traces laissées par le génocide, semble ici faire écho au désir d'approcher une souffrance autrement muette. Elle peut aussi traduire un effort pour se saisir du caractère réel de la catastrophe, laquelle lui apparaissait fictive tant son horreur dépassait l'entendement. Comme Révérien, Théoneste explique être retourné au Rwanda, la première fois après le génocide, pour « voir effectivement ce qui se passe, pour pleurer, pour tu sais, pour le vivre ». Par la suite, tous ses voyages au Rwanda se sont effectués en deux temps, explique-t-il. Après avoir vécu l'agitation de la ville, il se réserve toujours du temps pour partir en campagne seul ou accompagné de son frère. Il le fait pour avoir une vue d'ensemble de comment « la vie est partout ». Cette partie du voyage prend aussi pour lui la forme d'un « pèlerinage ». En effet, au contact des survivants du génocide qui habitent ces régions en périphérie de la ville, Théoneste cherche à s'exposer à sa souffrance :

> quand je suis dans ces endroits éloignés là euh…Je dirais que c'est comme auto-flagellation bien…Ben c'est maso… c'est masochiste là, tu sais…c'est comme…Tu viens comme te faire mal, d'une certaine façon, ça te fait plaisir (…) Tu sais…c'est comme une communion avec…il y a quelque chose de…de bien.

Il éveille ainsi sa propre douleur mais tente également de prendre en lui un peu de la souffrance des survivants. En effet, explique-t-il, il a alors l'impression de vivre avec eux une part de leur peine, un partage qui le soulage de la culpabilité de ne pas avoir été sur place lors du génocide :

> ça soulage moi, en fait, c'est comme parfois là, c'est comme…Tu éprouves une certaine…culpabilité de ne pas…avoir vécu ça là et…Tu sens comme…quand tu les vois tu partages comme la peine avec ceux qui ont souffert. C'est quand même…ça soulage beaucoup. Donc c'est ça. En fait, tu le fais pour ça d'ailleurs, c'est ça.

Cette recherche de proximité semble ici viser à apaiser, en quelque sorte, la culpabilité d'avoir vécu le génocide à distance. Ensuite, plusieurs participants abordent les séquelles

psychiques liées au génocide en parlant de leur caractère insistant. En effet, ces séquelles se font parfois trop proches comme dans le cas de Cyprien, qui parle des «scènes (...) dans les yeux qui ne peuvent pas disparaître ». Les images du génocide, dit-il, lui reviennent « tout le temps dans la tête ». De la même façon, Eugène explique que les souvenirs viennent parfois « spontanément » le jour mais également sous forme de cauchemars la nuit. C'est également ce que vivent Charles et David. Ce dernier est surpris de constater que les cauchemars réapparaissent à chaque mois d'avril et mai, durant les périodes de commémoration. Au sujet des images qui s'imposent alors dans ses rêves, il dit : « Ça nous rattrape (...) même dans le sommeil on continue de vivre...de vivre ça ». Samuel note également que plusieurs contextes sont propices à la résurgence des souvenirs liés au génocide : « on rencontre ça partout là, il y a les commémorations, il y a les dates (...) ça revient chaque fois là ». Cyprien soutient ne rien pouvoir faire lorsque les souvenirs ressurgissent. Les images reviennent et repartent comme elles sont venues sans qu'il ne puisse s'en libérer lui-même. Toutefois et à l'instar de Samuel, il remarque que ces images se font plus présentes lorsqu'il est seul. Charles dit, quant à lui, avoir tenté de « chasser » ses cauchemars par la vie active, de façon à « vraiment ne pas avoir le temps d'y penser ». Il ajoute qu'il s'en dégage aussi parfois en en parlant avec sa conjointe et les membres de la communauté. Il s'en éloigne donc en s'en détournant mais adopte aussi parfois le mouvement contraire, en s'y approchant plutôt par la parole. Finalement, dit-il, « ça reste comme une histoire ». Les images sont désormais « dans un dossier fermé quelque part » mais toujours prêtes à émerger de nouveau lorsqu'il raconte son expérience. Pour sa part, Théoneste relève aussi qu'il s'est senti moins vulnérable lorsque la vie a peu à peu repris son cours, suite au génocide:

> Moi je crois que la force aussi c'est dans...dans ce qu'on fait un peu après (...). Après quand même quand tu...tu arrives à te débrouiller, tu vas à l'école, tu étudies, tu trouves du travail, tu as une famille. C'est des joies qui te permettent de dire que même...Même tu n'es pas mort, tu vis.

Comme Charles, David soutient qu'il essaie de ne pas laisser les cauchemars qu'il fait parfois la nuit empiéter sur son travail le jour : « j'essaie de chasser ça pour que je puisse au moins produire » quitte à s'accorder parfois des pauses pour se concentrer sur ce qu'il fait « et non sur ce que j'ai passé dans la nuit ». Eugène dit aussi qu'il tente de vaquer à des occupations pour ne pas « rester accroché » aux réflexions liées au génocide. Toutefois, il ajoute qu'il faut aussi « réserver un espace (...) important dans sa vie pour penser à ça ». Il soutient que ce qui s'est

passé a « laissé des traces » qu'il ne peut effacer mais avec lesquelles, au contraire, il doit accepter de vivre. La coexistence avec des émotions toujours vives semble, par contre, délicate :

> si on veut vivre, ce n'est pas la colère ou le chagrin qu'il faut tout le temps cultiver (*insiste sur le mot*). Mais...bon, il faut...il faut essayer de...Je dois me réaliser mais en même temps, je ne peux pas faire fi de mes...de mes émotions (...) je trouve qu'il faut...il faut s'accepter et il faut accepter de départager tout ces...toutes ces dimensions-là qui en réalité constituent un tout. Et la régulation, je me dis que ça m'appartient. C'est à moi de dire : « Tel fichier je l'ouvre pas ou je l'ouvre moins ou je l'active moins, je vais activer tel autre ». On peut pas se mettre à manger et se mettre à pleurer, non!

La « régulation » dont parle Eugène vise donc à préserver certains espaces de la « douleur de tous les jours ». Celle-ci demeure, toutefois, non loin. En effet, Eugène la compare à une maladie chronique : « On la traîne, on vit mais en réalité on est rongé par son intérieur ». D'une part, donc, il insiste sur l'importance de ne pas laisser la souffrance envahir toutes les sphères de sa vie tout en reconnaissant, d'autre part, qu' « à moins d'être une matière inerte », il ne peut « échapper à (...) ces séquelles-là ». Cyprien évoque, pour sa part, la colère qui le tenaille lorsqu'il repense au sort des victimes et à l'inaction des autres pays face au génocide. Cette colère est également exacerbée par le fait que les violences sont toujours susceptibles de se reproduire. Cyprien insiste :

> Ça pourrait revenir parce que les autres ils sont dans les maquis. Ils ont des armes (*il ponctue ses paroles en tapant du doigt sur la table)*, ils sont dans le maquis. Ceux qui ont tué, ils ont un mouvement financé par qui? On ne sait pas. Mais ils achètent des armes. Ça fait que...ils se sont terrés dans les forêts équatoriales, avec des armes, au Congo, ils sont dans...C'est une grande forêt équatoriale, c'est grand, c'est vaste. Ils sont dedans...avec des armes. Si j'ouvrais internet, ils propagent leurs idées un peu partout. Ils sont Allemagne, leur porte-parole est en Allemagne. Le porte-parole c'est un docteur et il envoie sur internet tous les idées, tous les...la propagande. C'est de la propagande de haine. Mais oui, mais oui. Ils ont pas arrêté, ça continue.

De plus, ajoute-t-il, les survivants du génocide ne sont pas à l'abri des représailles. Devenus des témoins gênants, les rescapés constituent une cible de choix pour les tueurs qui n'hésitent pas à les éliminer. Ce constat ravive sa colère :

> c'est que ce qui nous fâche c'est que...Pourquoi...Pourquoi ces gens qui ont qui ont tué, ils veulent encore recommencer? Ils ont envie de recommencer encore, hein? Pourquoi les rescapés meurent encore? Pourquoi ils meurent encore?

L'émotion surgit ici non pas au souvenir d'une violence révolue mais face à celle qui perdure au présent et menace le futur. Sa proximité se révèle dans la présence larvée des rebelles dans les maquis ou évidente sur internet. « Ils sont partout », soutient Cyprien. Eugène parle lui aussi de la difficulté de composer avec les violences qui se poursuivent à l'endroit des rescapés. Lorsqu'il apprend que certains d'entre eux sont encore tués, son « espoir tombe », dit-il :

> je crois que c'est le seul moment. Les autres, je me dis que ce sont des moments euh…Je me dis que c'est…la situation est surmontable. Mais quand je…quand on me dit (*baisse la voix*) qu'il y a quelqu'un…il y a une…su…il y a un survivant qui a été tué ou attaqué, ça…(*bref silence*). Ça j'ai du mal à accepter. Je…Je n'accepte même pas. Et là, je…je trouve la situation insurmontable. Et inacceptable. Voilà, c'est ça.

Une certaine part du génocide se rejoue ainsi sans cesse au présent mais cette fois dans le réel. De la même façon, Charles remarque que « les images reviennent » lorsque le génocide est abordé, encore aujourd'hui, dans les médias pour traiter de questions de justice ou de politique : « on ouvre la télévision, on écoute à la radio on nous parle…on parle de ça alors ça revient ». La proximité se révèle ici avec une violence trop familière et impossible à reléguer au passé.

3.1 Souffrance propre et temps

La souffrance liée au génocide se pose également dans un rapport au temps que la dynamique proximité-distance éclaire. Ainsi, plusieurs participants situent ou questionnent leurs réactions à partir de la trame temporelle dans laquelle elles se déploient. Ceux ayant vécu le génocide sur place expliquent, par exemple, ce qu'ils ont ressenti immédiatement après la fin des combats ou encore lorsqu'ils se sont trouvés en zone protégée. Pour Samuel, ce moment a été marqué par des émotions contrastées. En effet, soutient-il, « les gens ont dansé » lorsqu'ils se sont retrouvés en zone rebelle. C'était alors « la désolation et la liberté » puisque d'une part, ils voyaient la destruction et les cadavres un peu partout mais que, d'autre part, ils pouvaient enfin cesser de se cacher. Eugène a, quant à lui, plutôt vécu le passage en zone protégée avec « une certaine insensibilité ». Il n'a pas ressenti la joie, dit-il, mais plutôt un « pessimisme parce que c'étaient les ruines, c'étaient partout les cadavres (…) J'ai quand même eu…cet…cet espoir de survivre mais la situation était plutôt…sombre. Ouais, c'était sombre, c'était noir ». Ce moment a également été pénible pour Pascal. Alors qu'il avait vécu sa course contre les génocidaires comme s'il était « dans un film d'horreur », la fuite s'est terminée sur un réveil brutal : « c'est comme si je

m'étais réveillé et que j'avais constaté que c'était vrai et c'était pire que ce que j'imaginais ». Les cadavres qui jonchaient les rues, leur « puanteur insoutenable » l'ont alors ramené à la réalité d'une horreur dont il ne saisissait pas, jusque-là, toute l'ampleur, dit-il. C'est également à ce moment qu'il a compris que les membres de sa famille avaient tous été assassinés. En se rendant ainsi à l'évidence, Pascal dit avoir alors ressenti « le chagrin, la douleur, la solitude, la haine…et le regret ». Le déferlement des émotions s'est donc effectué dans un deuxième temps, celui au cours duquel il a vu « vraiment la réalité en face ».

Révérien parle, quant à lui, de la rage avec laquelle il a dû composer après le génocide. Celle-ci est apparue seulement après la douleur qui, au départ, prenait toute la place : « Je pense que la rage est venue après quand j'ai constaté tout ça (…) mais j'ai eu d'abord la douleur (…) c'était vraiment…ça faisait juste mal tout simplement ». Il en a ensuite voulu « au monde entier », le ressentiment qui l'habitait étant beaucoup plus généralisé qu'aujourd'hui, soutient-il. Avec le temps, il dit avoir appris à « modérer un peu [ses] ressentiments » lesquels ciblent désormais davantage ceux qui ont choisi de ne rien faire alors qu'ils étaient au courant du génocide. Révérien croit qu'il conservera toujours cette rage et soutient en riant qu'il doit « avoir un pompier à l'intérieur de [lui] qui met de temps en temps de l'eau » pour la calmer.

L'apparition en différé de certaines émotions se retrouve également au cœur de l'expérience de Théoneste. Celui-ci remarque avoir commencé à manifester sa tristesse plusieurs années après le génocide, à l'occasion de sa dixième commémoration. Il note que c'est à ce moment qu'il a eu un « petit coup d'émotion », ce qui était nouveau pour lui : « Avant…je faisais comme si euh…Bah, tu le fuis, finalement. Mais petit à petit, tu le sens ». Sa douleur est maintenant beaucoup plus intense qu'avant, souligne-t-il. Théoneste se dit qu'il vit peut-être présentement « ce que les autres ont vécu juste après ». Il ajoute qu'il n'est pas seul dans cette situation : « Les membres de notre association voient qu'il y a des gens qui sont un peu…Euh…comment…émotivement fragiles actuellement que il y a dix ans ». De la même façon, David soutient avoir vécu « dans une bulle » de 1994 jusqu'à l'an 2000. Ce n'est que par la suite qu'il a ressenti la souffrance et que les cauchemars, notamment, ont commencé. Il soutient ne pas avoir vu le passage s'effectuer : « ça fait partie de moi. J'ai pas vu (…) venir mais je suis en train de vivre ça ». Ici la distance temporelle signe un rapprochement avec certaines émotions lesquelles s'intensifient, naissent ou se manifestent uniquement à travers elle.

Il arrive également que le temps n'ait pas prise sur certaines émotions qui le traversent, intactes. La vivacité de la douleur d'Eugène, par exemple, n'a pas changé avec les années, dit-il. « On arrive à endurer ça, c'est tout », laisse-t-il tomber. De la même façon, Cyprien constate que le souvenir de ce qu'il a vu durant le génocide le suivra toute sa vie : « Ouais, ouais ça reste ça....ça peut pas...ça peut pas disparaître ça...Ça va rester jusqu'à...le reste des jours là qu'on va vivre, ouais. On peut pas oublier ». Samuel suppose aussi être « condamné » à vivre une souffrance qui ne s'estompera pas dans le futur: « ça...ça ne s'extirpe pas facilement. C'est...je ne sais pas, ça ne doit pas partir facilement ». David ajoute qu'avec le temps, « on se dit (...) on ne peut rien changer ». Toutefois, ajoute-t-il, il est chaque fois pénible de repenser à la mort cruelle que les gens ont subie :

> C'est arrivé, c'est arrivé. C'est comme, il faut dire...Ils sont morts, là. On a pas choisi ça, ils n'ont pas choisi ça. De façon atroce, ça c'est sûr. Il est vrai que c'est douloureux chaque fois qu'on...en tout cas. Qu'est-ce que je peux dire? (*bref silence*).

Alors qu'elle cherche à se raisonner, sa parole hésite puis s'interrompt laissant entendre toute la difficulté à concilier ce rationnel avec la douleur qui elle, demeure à proximité.

4. Rapports à la souffrance des autres

Quelques participants parlent de leurs rapports à la souffrance des autres personnes ayant été victimes du génocide. Samuel, notamment, évoque le malaise que la proximité avec cette souffrance provoque parfois chez lui. En fait, il supporte mal les histoires de ceux qui, considère-t-il, ont vécu pire que lui : « moi les...les photos, les témoignages, les...des gens qui ont vécu des choses plus atroces que moi...ça me met mal à l'aise ». En comparant son expérience à la leur, il prend conscience de la chance qu'il a eu : « quand tu les rencontres tu dis : "(...) moi j'ai...j'étais chanceux". Quand tu écoutes son histoire, c'est son histoire qui me traumatise, c'est pas la mienne, c'est son histoire ». Il donne l'exemple de rescapés ayant notamment subi des violences physiques et qui ont vraiment « vu autre chose ». Le malaise que Samuel ressent peut ainsi prendre forme dans l'écart, possiblement culpabilisant, qui se creuse selon lui entre la dureté de l'expérience des autres et la sienne. En effet, le caractère éprouvant de l'histoire des autres l'expose à une part de souffrance dont il a relativement été préservé, le renvoyant ainsi à une posture de « privilégié », dit-il.

David explique, pour sa part, qu'il se trouve souvent témoin de la souffrance des autres alors que certains participants se déchargent dans les forums de discussions qu'il anime sur internet : « j'ai deux forums de discussions sur lesquels euh…je vois plutôt les autres vraiment se vider ». Il lui arrive également de leur fournir des « pistes de solutions ». Alors qu'il compose bien avec ces échanges, David trouve plus difficile d'aborder le sujet du génocide avec les membres de sa famille qui, contrairement à lui, l'ont vécu sur place : « Moi j'aime pas parler de ça avec eux. Je me considère comme fort mais en même temps, pour de vrai, je dois être trop trop faible pour ne pas oser aborder ça avec eux ». David relève qu'ils en parlent avec son frère mais savent qu'avec lui, ils ne peuvent pas : « ils comprennent qu'il y a des sujets qu'ils ne peuvent pas aborder avec moi ». Il veut ainsi éviter d'avoir à les écouter sans pouvoir leur apporter « le réconfort approprié », explique-t-il. Il n'aime donc pas discuter de ce sujet qu'il juge personnel avec des gens « qui le portent en eux » parce qu'il se sent incapable de leur fournir l'aide ou les réponses qu'ils attendent peut-être de lui, dit-il. Lorsqu'il côtoie la souffrance des rescapés, Théoneste se sent, quant à lui, plus vulnérable. Il soutient qu'il se permet un peu plus d'exposer sa peine lorsqu'il se trouve au Rwanda avec des survivants : « je le montrais parce qu'eux, eux quand ils me voyaient je voyais quelque chose, ils étaient émus en même temps, ça fait une histoire ancienne… Ils se sont résignés, c'est fini. Mais moi quand je suis devant eux, je suis très fragile ». Ce serait dans ce contact avec la souffrance des rescapés que Théoneste « verrait quelque chose » de la sienne. Sa douleur se réveillerait donc, en quelque sorte, là où la leur se résigne.

4.1 La souffrance des hommes/des femmes

Les larmes d'un homme coulent dans son ventre (proverbe rwandais)

Plusieurs participants ont noté des différences entre la souffrance et ses manifestations chez les femmes versus chez les hommes. Joseph, notamment, les relève en détail et semble, en ce sens, plus enclin à aborder le sujet de la souffrance des femmes que la sienne propre. Il fréquente les colloques sur le génocide et assiste parfois à des visionnements de documentaires sur le sujet. Joseph en rapporte certains détails en entrevue en exposant, par exemple, des éléments du témoignage d'une femme qu'il a vu récemment. Il parle longuement de l'humiliation subie par les femmes durant le génocide. Joseph souligne que ce vécu n'est pas comparable à celui des hommes, qu'il juge moins éprouvant :

> L'homme qu'est-ce...quelle humiliation vous pouvez avoir? Il n'y a pas d'humiliation (...)...qu'il a reçue qui tombait dans le domaine de...des interdits si je peux dire. Alors humilier en tant qu'un être humain, en tant qu'homme, en tant qu'une personne qui était comme ça maintenant on l'a mis de cette façon. Bon...c'est...pour un homme...Je ne dis pas c'est normal mais ce sont des choses qui arrivent.

Pascal commente également la souffrance des hommes mais pour souligner l'impératif culturel de discrétion qui en restreint les manifestations. Il cite le proverbe rwandais voulant que « les larmes d'un homme ça coule de l'intérieur ». Cela s'applique également au cas du génocide, poursuit-il. En effet, les hommes ne se réunissent pas comme les femmes pour « parler de leur malheur » eux, c'est plutôt « chacun pour soi ». Comme ils manifestent peu leur souffrance, il est plus complexe de la soulager, explique Pascal:

> c'est beaucoup plus difficile à soulager parce que on ne sait pas de quoi ils souffrent. Ils n'en parlent pas...ils ne se mêlent pas ensemble. Ils se précipitent à refaire leur vie, à se remarier mais ils n'arrivent pas à composer avec leur nouvelle vie parce que l'ancienne les hante toujours.

Charles souligne également que les hommes rwandais, en général, ne pleurent pas ou s'ils le font, tentent de le cacher: « c'est la culture d'essayer de...de le camoufler » tandis que les femmes, elles, peuvent « laisser couler les larmes ». Il ajoute que dans son cas, cela lui arrive parfois d'avoir la larme à l'œil mais sans toutefois vraiment pleurer « mais pas des...les larmes ne coulent pas...disons dans...des larmes dans les yeux ». La manifestation émotive demeure donc contenue dans ces larmes qui ne roulent pas mais demeurent au bord des yeux. Eugène remarque également que « les femmes pleurent quand on en parle » tandis que les hommes « ils refoulent ça ». Lui-même le vit plutôt intérieurement, dit-il.

Samuel soulève lui aussi le proverbe portant sur les larmes de l'homme qui coulent vers l'intérieur. Il l'explique ainsi : « Pour t'apprendre que quand tu seras homme, il faudra jamais pleurer en public là. Il faudra jamais montrer...que tu souffres là ». Il ajoute que « les gens croient que non seulement il faut le cacher mais qu'il existe aussi une deuxième chance ». À ce sujet, il cite un autre proverbe: « c'est pas chaque fois qu'on tombe là qu'on se casse les testicules ». Samuel en expose le sens: « Il faut que quand tu tombes, tu saches que les testicules là, les deux ne se cassent pas (*rire*). Il faut que tu...tu restes un homme là ». Cette idée « de lutte, de résilience » qui touche plus particulièrement les hommes est véhiculée, note-t-il, à travers la sagesse populaire. L'homme se voit chargé d'assurer la protection des siens, il ne peut dévoiler ses

vulnérabilités, explique Samuel : « quand tu es chargé de...de protéger tu...tu ne montres pas tes faiblesses (...) parce que la mission de protection elle s'évanouit là ». Lui-même s'est longtemps montré discret sur son histoire ne la révélant pas à ses collègues aux études de peur de modifier le regard qu'ils portaient sur lui : « Et si ils le savent, ça dénature vos rapports là. On entre dans des zones de pitié et...Il n'y a de pire chose, de pire attitude que celle euh...d'être quelqu'un qui est pitoyable, je pense ». David dit aussi ne souhaiter «faire pitié à personne » tandis que Théoneste note qu'il n' « aime pas non plus que quelqu'un pleure sur (son) sort ». Ce dernier remarque que, contrairement à lui, ses sœurs ont beaucoup pleuré lors du génocide et qu'il était « quand même bon (qu'il soit) là pour les consoler un peu ». Il assurait alors, en quelque sorte, la fonction protectrice que Samuel évoque plus haut. Théoneste dit d'ailleurs à ce sujet qu'il s'agit d'un des motifs l'ayant poussé à rester auprès de ses sœurs durant et après le génocide : « Une des raisons qui ont fait que je suis resté avec mes sœurs (...) c'est quand il y a un homme, présence d'un homme...Moi je fais rien, je viens d'arriver mais il y a quelqu'un. Toi aussi tu te sens investi d'une mission ». De son côté, il ne manifestait pas sa tristesse : « je l'ai jamais montré là, je le vivais mais intérieurement ». Encore aujourd'hui, il expose peu cette part de lui : « Même moi...dans la vie il y a personne qui...qui savent pas peut-être ce que je vis, ce que je pense. Lorsqu'ils te voient dans la vie tu fonctionnes comme tout le monde, ils connaissent pas cette partie... ». Pourtant, bien que son mal ne soit pas visible, il le ressent: « mais quand même je le vis, bah en tout cas on le sent ». La distance se pose donc ici dans l'écart entre ce vécu intérieur et l'absence ou la discrétion de ses manifestations.

Pascal l'aborde également lorsqu'il revient sur la période suivant le génocide, alors qu'il a habité durant 6 ans à Kigali. Il était alors en proie à une souffrance qu'il ne laissait pas paraître dans sa vie quotidienne : « je travaillais, je faisais la routine de la vie quotidienne. Mais quand je me repliais sur moi, je sentais cette solitude, ce chagrin, cette douleur, le sentiment d'injustice... ». Alors qu'il discute de l'expression de la tristesse, Charles soutient que la peine est telle qu'elle dépasse les larmes, celles des femmes aussi : « Même les larmes des femmes, je pense qu'elles ont séché », dira-t-il. Il explique que dans ce cas-ci, la souffrance a été « tellement intense que ça dépasse ce qu'on peut en faire ». Ainsi, plusieurs « n'arrivent même pas à pleurer » face à l'ampleur de l'horreur : « Mais...des fois c'est...c'est trop (...) Mais...en fait, on peut pas l'imaginer. Imaginer perdre toute une famille...(...) C'est...donc tu tu tu pleures toute...tout...On

pleure de quoi? ». Pour Charles, c'est donc l'intensité du drame qui le rend à la fois difficile à concevoir et à pleurer.

Conclusion - Section B

Quelques grands mouvements se dégagent concernant le rapport des participants à la souffrance liée au génocide. D'une part, une recherche de proximité se dessine chez certains sujets qui n'étaient pas au Rwanda lors des massacres. Ce désir de proximité est d'ailleurs clairement nommé par Révérien, pour qui l'envie de retourner sur place suite au génocide était sous-tendue par la volonté de s'imprégner du drame pour approcher les émotions qu'il suscitait en lui. De la même façon, Théoneste évoque son désir d'aller à la rencontre de la souffrance des rescapés lors de ses pèlerinages au pays. L'exposition virtuelle de David à l'expression émotive des autres au sujet du génocide, par le biais du forum de discussions qu'il anime, pourrait éventuellement être pensée dans la même optique. À l'inverse, il arrive également que les participants cherchent à instaurer une certaine distance avec la souffrance, la leur ou celle des autres. C'est le cas notamment de ceux qui n'étaient pas au Rwanda lors du génocide et qui disent éviter de s'exposer au témoignage des rescapés tant cela les renvoie au malaise de ne pas partager leur souffrance ou encore de ne pas pouvoir la soulager.

À d'autres moments, les sujets cherchent plutôt à s'éloigner de leur propre souffrance lorsque celle-ci se fait intrusive, envahissante. Plusieurs sujets ayant été sur place ou non durant le génocide décrivent, en effet, combien la vie active les aide à se centrer sur autre chose. Ensuite, il est intéressant de constater que ceux qui notent l'apparition ou l'accentuation de la souffrance à travers le temps n'étaient pas sur place lors du génocide. Il est ainsi possible de s'interroger sur le lien entre le type d'exposition au génocide et les temps à travers lesquels la souffrance qui y est liée va s'incarner.

Section C : Le Rwanda dans l'après génocide

La dernière section de ce chapitre s'articule autour du thème des rapports au Rwanda qu'entretiennent les participants suite au génocide. Ces rapports se déclinent sous de multiples formes allant du regard qu'ils posent sur le retour, effectif ou projeté, temporaire ou définitif, au Rwanda jusqu'aux communications qu'ils maintiennent ou non avec le pays. Le discours des

participants sur le Rwanda s'inscrit également dans un mouvement qui tantôt évoque le rapprochement, tantôt la distance.

5. Regards sur le Rwanda

Plusieurs participants disent s'être sentis étrangers dans leur pays d'origine suite au génocide. C'est le cas de Révérien qui décrit le « choc » qu'il a vécu en retournant dans son village natal deux mois après le génocide. Il n'y reconnaissait alors personne puisque « soit les gens (...) s'étaient enfuis ou ils étaient morts et les gens qui restaient c'était des gens qui venaient d'arriver, que je ne connaissais pas (...) je me disais ce n'est pas mon pays ». Charles a, pour sa part, hésité avant de retourner au Rwanda puisqu'il craignait de remettre les pieds dans un pays qu'il avait quitté en plein génocide :

> moi quand je suis parti c'était dans le chaos. J'avais peur d'y retourner parce que dans ma tête c'était encore le chaos. J'ai dû d'abord poser des questions avant d'y aller : « Est-ce que c'est...est-ce que je peux venir? Est-ce que c'est...ça vaut la peine que je vienne? » parce que j'avais encore peur.

Six ans après le génocide, il s'est rendu au Rwanda où il a revu les deux membres de sa famille qui avaient survécu. Il souligne l'importante distance qu'il a alors dû franchir pour retrouver si peu de survivants: « Tu t'imagines partir d'ici aller au Rwanda, c'est seize heures de vol, vous voyez...pour aller voir seulement deux personnes. Et...il m'était resté deux...On était sept dans notre famille ». Il a donc trouvé ce voyage très difficile même s'il était « quand même un peu réconfortant de retourner voir ». C'est surtout son arrivée qu'il a trouvée pénible, dit-il. Alors qu'il était dans son pays natal, il ne retrouvait plus rien de son passé. La maison familiale de même que tous ceux qu'il avait connus étaient disparus. Il se trouvait donc comme un étranger dans un pays qu'il avait pourtant habité pendant trente-cinq ans, souligne-t-il. Pascal soulève également ce sentiment lorsqu'il parle de sa vie au Rwanda après le génocide :

> Je me sentais étranger dans mon pays. Dans mon village je ne pouvais même pas passer la nuit parce que ma maison était détruite euh...je pouvais pas. Et à Kigali où je me suis installé par après, je me sentais comme dans un camp de réfugié. C'était pas chez moi. Et j'y étais pas par choix. J'avais pas choisi d'y déménager. J'y étais par contrainte, j'étais un déplacé de guerre parce que je pouvais pas rentrer chez moi.

Il a trouvé difficile d'habiter ce pays qui lui était désormais devenu inhospitalier. Il était également méfiant envers les gens qu'il y croisait et se gardait de fréquenter certains endroits puisqu'il savait « que n'importe qui peut se transformer en assassin ». Son monde était donc devenu « très très étroit » et c'est pourquoi il a aussi voulu le quitter, explique-t-il. Dans le même ordre d'idée, Samuel soutient qu'il lui était éprouvant, dans le Rwanda de l'après génocide, d'imaginer le regard que les assassins pouvaient porter sur lui sans qu'il ne sache qui ils étaient :

> Et tout le monde sait, tout le monde connaît ton histoire. Et tout le monde et tous ceux qui ont tué ton…ton père, ta mère, tes sœurs, ils sont là, ils sont vivants. Et toi tu ne les connais pas donc tu es obligé de naviguer, vivre…aller acheter des affaires…des boutiques et eux ils savent qu'ils ont tué ton père et ta mère et toi tu ne sais pas. Et c'est ce regard-là que nous on…supporte difficilement.

À ces gens qui posaient sur lui « un regard de tueur », s'ajoutait la menace perpétuelle d'être éliminé. Ainsi, explique Samuel, les rescapés comme lui représentent une menace potentielle pour les anciens bourreaux dans la mesure où ils peuvent les dénoncer mais également parce qu'ils éveillent chez certains une culpabilité insupportable. Samuel soutient donc que les rescapés sont parfois tués :

> par des gens qui ne supportent pas de les voir. Pas parce qu'ils ont envie de tuer parce qu'ils…pour eux c'est lourd là. Je sais que j'ai tué ton père, comment veux-tu que je vive avec toi éternellement?

C'est donc la proximité insoutenable entre bourreau et victime qui se joue dans ces regards dont Samuel a voulu se dégager en quittant le pays pour s'installer au Canada. Théoneste a, pour sa part, été tenté d'abréger son séjour lorsqu'il est retourné pour la première fois au Rwanda suite au génocide. En effet, il explique avoir songé à rentrer au Canada plus tôt tant il lui était pénible de se retrouver comme un inconnu dans son propre pays : « Tous, la plupart des gens c'est des gens qui venaient d'ailleurs moi je les connaissais pas. Euh…ils ne me connaissaient pas non plus. Tu te sens donc anonyme, hum? ». Comme Charles et Pascal, l'idée d'une distance avec le pays d'origine s'incarne donc dans cette impression d'être soudainement devenu étranger à une terre autrefois familière. Toutefois, Théoneste s'est convaincu de rester un peu et a tenté, en quelque sorte, d'approcher certains repères du passé. En effet, il explique avoir sillonné différents villages pour voir s'il ne retrouverait pas des gens mais sans but précis : « je ne savais pas qu'est-ce que j'allais voir. C'est juste pour aller dans les rues, tu sais, les endroits où tu as vécu ». Il a ensuite eu l'occasion d'enseigner quelques cours durant un mois à l'université. Cela lui a permis

de renouer un peu avec le pays sans toutefois annuler la souffrance qui y était liée également. En effet, il précise : « Là, au moins le fait que je sois là-bas, j'ai réappris à...à aimer encore le pays tu sais...Mais, malgré tout là c'était un peu difficile, même maintenant là c'est toujours difficile ». David explique aussi avoir été « assez affecté » lors de son retour au Rwanda suite au génocide. Au lieu du pays qu'il avait connu depuis toujours, un Rwanda « où avant il y avait nous », dit-il, se trouvait un tout autre monde. Il y était entouré d'inconnus. De plus, ajoute David, ceux qui le connaissaient n'osaient pas non plus l'aborder de crainte qu'il les questionne sur ce qu'ils avaient vécu durant le génocide :

> même les gens que je connaissais à l'époque ils me regardaient, ils préféraient ne pas me parler parce que...de peur que je dis : « Ah, tu étais là pendant la guerre? Ah, et comment tu as vécu ça et qu'est-ce que...Comment tu t'en es tiré? ». Non, il y en avait vraiment et surtout des Hutu qui...la peur autant de parler. C'était un silence qui...en disait long.

C'est donc également tenu à distance par ce silence que David a vécu son premier retour au pays. Pascal remarque, quant à lui, que certains retrouvent au Rwanda « leur paradis terrestre » tandis que d'autres y vivent encore « leur cauchemar ». Au sujet des rescapés, il note : « Alors qu'il y en a d'autres qui sont vraiment aux anges qui retrouvent le Rwanda merveilleux. Nous on trouvait ça comme une tombe béante qui ne veut même pas nous accueillir ».

Tandis que plusieurs participants relèvent que leur pays était devenu autre, Théoneste souligne également qu'il s'est lui-même trouvé changé lorsqu'il est retourné au Rwanda: « Quand j'y retourne là je ne me reconnais plus. Tu sais, on est moins patients, il y a des choses que...On change aussi. Eux ils changent mais nous aussi on change. D'ailleurs, beaucoup ». Il explique sentir le fossé qui se creuse avec le temps face au pays : « je me disais je vais finir ma vie là-bas, c'est ça dans ma tête. Mais là, petit à petit, je me rends compte que si je n'y vais pas souvent, régulièrement, je vais perdre même....le goût même d'y aller plus tard ». Théoneste juge qu'il doit entretenir ce lien pour éviter qu'il ne s'estompe. Il le fait donc en s'impliquant dans les associations et en suivant les actualités du Rwanda par le biais des médias : « Ça ça me maintient. Ça fait que je garde le lien ». Cyprien évoque lui aussi le fait que certaines choses se sont modifiées chez lui, ce que les gens au pays remarquent quand il y va : « Ils voient que tu...que tu as changé grand-chose (...) que tu es devenu un occidentaux », dit-il en riant. La différence entre celui qu'il est devenu et celui qu'il a été se fait donc saillante au contact des gens là-bas.

Eugène soulève, à l'instar de Théoneste, la distance qui s'est installée avec le temps dans son rapport au Rwanda. Ainsi, il note qu'au bout de quelques années au Canada, il se sentait « déconnecté de son...origine, de son milieu d'origine ». David aborde également l'écart qui le distingue maintenant des gens restés au pays. Ceux-ci, explique-t-il, ont souvent l'impression qu'à force de vivre à l'étranger, ils adoptent les valeurs des Blancs : « Ils pensent que nous sommes des Blancs même si (*petit rire*) nous gardons la couleur noire, pour eux nous sommes des Blancs, nous pensons comme des Blancs parce que nous vivons avec eux ». De plus, ajoute Eugène, les gens qui sont encore au Rwanda leur reprochent également de perdre de vue leur réalité locale :

> Et des fois, il y a cette controverse entre nous de dire que « Si vous étiez là vous ne penseriez pas comme ça. Si vous étiez ici avec nous vous n'agiriez pas comme ça ». Il y a souvent de ces nuances-là. Donc euh...il y a cette différence que je trouve même justifiée parce qu'ils n'ont pas tort.

Pour sa part, Cyprien parle des contraintes concrètes que l'éloignement avec le pays entraîne :

> on se sent loin. Comme un peu...Ben, pas perdu là mais on se sent vraiment éloigné, ouais (...) éloigné...d'un projet que tu peux penser à faire, si tu penses faire un projet là-bas, on est trop loin pour réaliser ça. Ça prend quelqu'un qui peut aller à ta place. Et quelqu'un, peut-être de confiance, c'est qui? On sait pas. Mais on se sent très loin.

Cyprien met ici de l'avant la distance réelle qui le sépare du Rwanda pour souligner ce qu'elle rend difficile à recréer, notamment des projets dans lesquels il pourrait s'investir là-bas. Les participants mettent donc parfois de l'avant ce qui les maintient à l'écart d'un pays qui leur apparaît transfiguré, trop loin ou risqué. À l'inverse, ils tiennent aussi des commentaires qui se situent plutôt dans le registre de la familiarité et du rapprochement.

Cyprien soutient que le génocide n'a pas modifié le regard qu'il portait sur sa terre natale : « c'est pareil, c'est comme avant. Ouais, ça reste mon pays d'origine, ouais. Et puis mes parents sont encore là ». Comme lui, Joseph relève ce qui a perduré dans son lien au pays, malgré le génocide. Interrogé sur ce qui lui vient en tête lorsqu'il pense au Rwanda, il demeure un instant silencieux puis répond presque tout bas: « Bien sûr on a toujours l'envie de revoir les collines et les montagnes, là où on est né ». La plupart des membres de sa famille qui restaient au Rwanda ont été exterminés lors du génocide mais certains amis ont survécu, précise-t-il. Bien qu'il soit

triste de « retrouver [sa] terre » dans de telles circonstances, Joseph dit avoir « toujours quand même envie d'aller (...) au Rwanda ». Il y passerait quelques mois pour « regarder, parler avec les gens, voir... ». Il aimerait retrouver l'endroit où il s'asseyait, petit, pour admirer le paysage de sa région natale : « Maintenant j'aimerais... même si je ne trouve plus personne de chez moi. J'aimerais voir là où on habitait, là où je m'assoyais pour voir le lac Kivu si ça existe encore. Ça j'aimerais bien y arriver ». Ainsi, par-delà la mort de ses proches, le désir de retourner au Rwanda lui, subsiste. Une part du lien qui rattache Joseph au pays a donc été préservée comme le sont les paysages qui peuplent les souvenirs de son enfance.

Certains rapports au Rwanda sont marqués par la proximité tandis que les participants cherchent ou parviennent encore à s'y retrouver. Dans le cas de Révérien, ce rapprochement s'est joué différemment, à travers une affirmation triomphante de son appartenance à un pays duquel on a voulu l'éradiquer. En effet, Révérien explique que lorsqu'il s'est installé à nouveau au Rwanda après le génocide, c'était parce qu'il tenait à proclamer haut et fort sa survie:

> c'était comme recréer une vie, c'était comme une sorte de revanche. Je me dis mais : « On a voulu nous exterminer mais non nous sommes encore là nous pouvons encore... vivre dans ce pays et pis pas question que...on soit chassés de ce pays-là, il nous appartient aussi

Il s'agissait donc pour lui d'une sorte de « défi [qu'il] lançai[t] à la mort » et aux bourreaux. Il fallait que ces derniers voient qu'il était là « en train de sourire, en train de fêter, en train de vivre, bref ». Ainsi, la proximité devient ici nécessité alors que Révérien signe, par sa présence au Rwanda, l'échec des génocidaires.

5.1 Retours au Rwanda

5.1.1 Rentrer au Rwanda

Sur la question du retour définitif au Rwanda, les participants adoptent des positions variées. Ainsi, Cyprien soutient qu'il songe parfois à retourner vivre au pays à sa retraite. Il ne s'y installerait « peut-être pas avec toute la famille » et précise qu'il le ferait uniquement s'il se trouvait une occupation là-bas : « c'est ça le point d'interrogation. Si je décide de faire ma retraite là-bas, qu'est-ce que je vais faire? Il faut faire quelque chose (...) ouvrir peut-être un commerce ou quelque chose». Cyprien ajoute qu'il pourrait aussi partager son temps entre le Canada et le

Rwanda à sa guise : « Tu passes six mois ou une année et tu reviens ici. Ça dépend...tout est possible, ouais. Parce qu'on a la citoyenneté canadienne, tu peux aller une année, revenir, aller et revenir (*claque des mains)*, comme tu veux ». Ce dernier insiste sur cette liberté qu'il aurait de quitter le Rwanda si ce n'était « pas assez calme », ce qu'il n'avait pas avant, note-t-il. De la même façon, Joseph choisirait aussi de pouvoir alterner entre les deux pays s'il le pouvait. Il dit en riant que c'est ce qu'il ferait s'il gagnait le gros lot : « à ce moment-là j'irais passer l'hiver au Rwanda et l'été au Canada » ce qui constitue également l'idéal de Charles et Révérien. Ces commentaires peuvent renvoyer à l'idée d'un avenir non entièrement fixé au Rwanda mais s'inscrivant plutôt à mi-chemin du pays d'origine, dans la mouvance d'un rapport libre avec celui-ci.

Révérien dit également souhaiter rentrer au pays plus tard, pour y vivre sa retraite. Son parcours est marqué par de nombreux allers-retours au Rwanda. En effet, il explique avoir longuement hésité avant de quitter celui-ci pour s'installer ailleurs. Il s'y était rendu une première fois très peu de temps après le génocide pour partir aussitôt, bouleversé par l'état dans lequel il avait retrouvé le pays. Par la suite, il est retourné vivre au Rwanda durant cinq ans avant de quitter à nouveau, cette fois sur les conseils de sa conjointe et pour le bien de son enfant à qui il voulait assurer un avenir. La décision n'a toutefois pas été facile à prendre pour lui :

> C'était pas un choix que j'ai fait personnellement c'était d'abord ma conjointe qui m'a, qui m'a convaincu. C'est elle qui a emmené vraiment la la la l'idée pis qui...l'a ramenée vraiment plusieurs fois pis qui...à un certain moment j'étais convaincu, au départ j'étais pas convaincu euh...Quand j'ai quitté (*pays européen*) pour le Rwanda pour moi c'était... c'était définitif (...) Pour moi, je mettais mon passeport quelque part, je le cachais donc dans ma tête, en tout cas, je partais pour...pour la vie.

Bien qu'il se dise maintenant certain d'avoir fait le bon choix en partant, Révérien conserve l'envie de retourner s'installer au Rwanda à l'avenir. Ainsi, le mouvement elliptique par lequel il s'éloigne du pays pour ensuite y revenir témoigne d'une certaine tension entre son désir de rentrer au Rwanda et les exigences de sa vie familiale : « C'est entre choisir ma petite famille de quatre personnes et...un pays qui somme toute est une...une notion abstraite (...) ». Il s'agit, poursuit-il, d'un véritable « débat entre le pays, cet idéal...et nous ». De son côté, Théoneste semble également partagé lorsqu'il songe à l'endroit où il voudrait s'installer dans le futur. Son ambivalence se joue toutefois différemment, en s'articulant autour des scénarios possibles dans l'avenir. Ainsi, il soulève la possibilité de retourner au Rwanda dans l'éventualité où il vivrait des

difficultés familiales ici. Il estime, d'une part, qu'on lui reconnaîtrait là-bas un statut social important : « si je retournais au Rwanda avec mon diplôme, avec mon bagage je serais quelqu'un, un homme là, tu sais, respecté ». D'autre part, si les gens apprenaient qu'il revenait au pays « par contrainte », il pourrait aussi avoir des difficultés : « Ça se sait, on est dans des...de tradition orale. Tu vas pas vivre mieux ». Alors que Théoneste jongle avec les possibilités, Eugène, lui, semble envisager la question avec un certain détachement. En effet, lorsqu'il est questionné au sujet du pays dans lequel il se verrait vivre plus tard, Eugène se dit ouvert à tout :

> Ah, tout est possible! Tout est possible parce que...Mais je vis ici depuis 10 ans donc je pourrais continuer à y vivre. Mais si ça se compliquait...il y a toujours des fois des...Ça peut être compliqué, c'est pas un paradis, il faut pas s'attendre non plus à...à ce que ça soit un paradis. C'est un...c'est un beau pays mais il y en a qui y vivent malheureux donc...Je ne voudrais jamais y vivre malheureux. Alors, c'est une question de...de peser. Mais pour voir on peut vivre mieux. Donc, je pourrais vivre dans...mon pays d'origine, vivre dans mon pays actuel ou dans un autre pays.

Il affirme qu'il pourrait « explorer » un autre pays dans l'avenir, tout dépendant des opportunités qui s'offrent à lui : « Ça peut être l'Australie, ça peut être l'Amérique ça peut être pffft! L'Europe ou un autre pays d'A...d'Afrique ». Pour Eugène, donc, il semble que la question du retour au Rwanda se détache de sa charge affective pour se poser, en quelque sorte, en zone neutre. Le pays d'origine se voit mis aux côtés de tous les autres pays envisageables, témoignant ainsi du regard à distance que le sujet pose sur lui.

D'autres participants adoptent, quant à eux, une posture affirmée vis-à-vis la question du retour au Rwanda. Pascal, notamment, rejette l'idée de rentrer au pays un jour. Bien qu'il trouve que le climat ici est dur, il juge que « c'est supportable parce qu'il n'y a pas la machette. La machette c'est le...le le le...Donc les gens qui pensent qu'ils ont le droit de te prendre la vie, impunément... ». Pour lui, le Rwanda demeure un pays où les criminels n'ont pas à répondre de leurs actes. Il juge donc qu'il n'est pas bon de vivre dans un « endroit où on ne respecte pas la vie ». De la même façon, David, Samuel et Charles n'entrevoient pas s'installer à nouveau dans leur pays d'origine. David explique qu'il ne se plaît pas au Rwanda notamment en raison de l'absence de certains droits qu'il a maintenant acquis ici et qu'il n'échangerait « pour rien au monde ». Il trouve maintenant le Rwanda « invivable » et se dit heureux de pouvoir rentrer au Canada suite à ses visites là-bas. Charles est également catégorique : « pas question de

retourner », soutient-il. Pour lui, « l'équation est simple »; il connaît beaucoup plus de gens ici et presque plus personne là-bas, « donc la vie est ici ». De plus, il remarque que rentrer au Rwanda signifierait « recommencer à zéro » ce qu'il a déjà fait une fois en s'installant au Canada. Toutefois, il ne tient pas définitivement le pays à distance pour autant. En effet, Charles souligne qu'il irait au Rwanda tous les ans si cela lui était possible financièrement. « Rien que voir le paysage », dit-il. Pour l'instant, il ne songe pas à y emmener ses enfants puisqu'ils sont trop petits et qu' « il n'y a pas de grands-parents à aller voir ». Par contre, il aimerait plus tard que ses enfants puissent voir les montagnes du Rwanda :

> Donc quand ils seront capables de...de voir des choses, comprendre des choses, disons vouloir voyager, on pourra y aller. C'est ça. Voir les montagnes, connaître leur pays, le paysage *(sourit)*.

Comme lui, plusieurs participants discutent de l'importance d'aller visiter le pays.

5.1.2 Visiter le Rwanda

Les visites au Rwanda se posent dans l'entre-deux d'un rapport qui alterne entre proximité et éloignement. Ainsi, bien que Pascal se dise convaincu de ne pas vouloir rentrer au pays, il relève : « je retourne là, c'est mon pays, il y a mes frères, je vais retourner là tant que j'en aurai le moyen. Mais pour visiter pas pour m'établir ». Il parle également des relations qu'il a maintenues avec ceux qui étaient avec lui lors du génocide : « ils sont devenus ma famille aussi...Et...c'est dur pour moi de rester huit ans euh...loin d'eux ». Comme Charles, Cyprien souhaite faire visiter le Rwanda à ses enfants. Toutefois, il précise que, pour le moment, son fils est trop petit pour y aller et que sa fille « a peur encore ». En effet, explique Cyprien : « on lui dit que maintenant il y a la paix mais...elle pense que peut-être ils se battent encore là ». Théoneste, affirme, pour sa part, qu'il retournerait visiter le Rwanda si une occasion spéciale se présentait. Il y est allé à la naissance de ses enfants et compte y retourner si son frère, resté là-bas, se marie. Il s'agit d'un voyage qui coûte très cher, souligne-t-il, il faut donc « avoir une bonne raison pour y aller » quoique « des fois tu y vas juste pour regarder les montagnes ». Il enchaîne : « Peut-être si je construis une maison, peut-être ça va m'encourager ». Ce commentaire pointe à la fois vers le désir et la difficulté de maintenir le lien avec le pays.

Le doute semble moins présent chez Cyprien lorsqu'il évoque la question des retours au Rwanda. Il soutient être allé dans sa région natale pour rendre visite à ses parents plusieurs années après être parti :

> Je m'ennuyais des gens, je...J'ai salué des gens rescapés qui sont là...Et les voisins qui étaient là encore. Je suis allé chez...saluer mes parents à la campagne. Ouais, ouais. C'est...je suis resté une semaine et c'était pas beaucoup.

Il y a trouvé un pays « en construction » au cœur duquel la vie reprenait. Ainsi, dit Cyprien, là-bas, « la vie ça recommence, ouais. Difficilement mais ça continue ». Les infrastructures du pays qui avaient été détruites durant la guerre sont maintenant rebâties et le pays se développe bien, mentionne-t-il. Toutefois, Cyprien précise que la souffrance des rescapés, elle, demeure : « Pour les rescapés c'est...c'est un peu...c'est dur, ouais. Eux ils gardent encore la souffrance, ils peuvent pas oublier c'est...normal, garder les souffrances (...) mais ils essaient de s'en sortir ». Il ajoute que ceux-ci reçoivent une aide financière probablement insuffisante et vivent encore dans la peur d'être attaqués s'ils dénoncent leurs bourreaux. Théoneste revient sur ce décalage entre la reconstruction du pays et la précarité dans laquelle vivent bien des rescapés. Il soutient que le pays va bien économiquement mais qu'une frange de la population demeure très pauvre. De nombreux rescapés en font partie, explique-t-il : «D'ailleurs, le problème c'est que la majorité de ceux que je connaissais là, ils sont dans cette situation, ça fait que moi ça me fait mal beaucoup ». Théoneste dit ne pas pouvoir s'empêcher d'attribuer leur triste sort actuel au génocide :

> Mais quand j'arrive là, tu vois ces gens que tu as connus, qui étaient avec toi à l'école primaire mais là qui est comme fou ou bien qui est mal, tiens, ces affaires ça me fait...D'ailleurs moi quand je vois la misère dans laquelle ces gens se trouvent, pour moi c'est parce qu'il y a eu le génocide, pour moi. Je...je pense pas, pour moi, c'est peut-être c'est pas, peut-être c'est faux aussi, ben des pauvres il y en a partout là, mais moi pour moi ces gens c'est à cause de ça (...) Mais...je rentre toujours...C'est ça, même d'ailleurs la première fois quand je suis revenu là, je suis tombé malade, j'avais des ulcères d'estomac. Habituellement je ne suis pas quelqu'un de maladif là. Mais je sais que, quand même il y avait un lien dans ça.

Ainsi, la souffrance des rescapés à laquelle il est exposé lorsqu'il retourne au Rwanda l'atteint profondément. Théoneste y lie la sienne, sur le plan physique, rapprochant ainsi des souffrances qui se répondent sur des plans différents. Eugène parle, quant à lui, des retours au

pays comme d'une forme de « devoir de mémoire ». Selon lui, il se doit de visiter son pays pour aller à la rencontre de ses proches disparus comme de ses amis survivants :

> C'est comme si on allait les voir, les personnes qu'on a perdues. Mais...il y a aussi les...amis, on peut aller les voir (...) On va à un endroit que l'on connaît où a des gens, où...j'ai des gens morts ou vivants. Voilà.

Il mentionne également l'importance de retourner voir l'endroit où il est né. Questionné sur la façon dont il a vécu son premier retour au Rwanda suite au génocide, Eugène offre une réponse qui laisse entrevoir la signification d'un tel voyage sur le plan émotif pour s'en écarter aussitôt :

> Ben, ça...ça fait remonter un peu plus euh...le degré de...de chagrin ou de colère. Mais après tout, c'est pas quelque chose de nouveau, on y va et puis euh...Moi je me dis, je sais...Je connais bien l'endroit où je m'en vais. Pfffff....Pas de réaction extraordinaire, j'y vais, je regarde et...C'est ça.

De la même façon, il explique ne pas entretenir d'attentes particulières vis-à-vis ses visites aux membres de sa famille décédés. Il glisse que c'est la tombe de gens qu'il a lui-même enterrés qu'il va alors voir :

> Moi je vois la tombe de ma famille euh...J'ai pas de réaction...typique parce que ssss...c'est une tombe que je vais voir. Avant d'y aller,..c'est une tombe...c'est pour rencontrer une personne. C'est moi qui les ai...comment dirais-je...enterrés donc euh....faut pas que je...je me crée de trop illusions donc euh...Mais avant d'y aller donc...sur lequel je me prépare, je sais donc...C'est ça.

Ainsi, la certitude d'avoir perdu ces gens pour de bon tient les espoirs d'Eugène à distance. Ce dernier semble également se dégager de l'émotion que le retour sur la tombe de sa famille pourrait susciter chez lui sans toutefois que cette émotion ne s'absente complètement. En effet, la charge affective de cette rencontre se traduit peut-être dans l'idée qu'à défaut de provoquer une « réaction typique » chez Eugène, elle nécessite tout de même qu'il s'y « prépare ». Finalement, David mentionne que lorsqu'il se rend au pays, il met « le côté sentiment dans la poche ». Il souligne également qu'il apprécie le fait de pouvoir rentrer au Canada suite à ses voyages au Rwanda.

5.1.3 Autres contacts avec le Rwanda

Outre le retour ou les voyages au Rwanda, différents types de contacts avec le pays traduisent la teneur du lien que les participants entretiennent ou non avec ce dernier. Plusieurs sujets s'impliquent activement dans des associations qui viennent en aide aux victimes du génocide. Théoneste explique qu'il arrive à aider financièrement des rescapés au Rwanda par le biais d'une association, ce qui l'aide à composer avec le « sentiment d'impuissance [qu'il] connaî[t] beaucoup » :

> Mais à travers ces associations tu fais des choses. On aide comme on peut, si on parvient à recueillir de l'argent ici qu'on leur envoie. Au départ, c'était pas ça notre objectif mais petit à petit on commence à le faire. Pour nous, c'est aussi un plaisir.

Samuel parle en détail du projet dans lequel il s'investit pour offrir un support aux orphelins du génocide. Il soutient ne pas souhaiter se rendre au Rwanda autrement que « comme touriste » et qu'à ce compte, il préfèrerait aller à Cuba. Toutefois, ajoute-t-il, il pourrait avoir envie d'y retourner pour visiter les enfants qu'il aide à partir du Canada. Son implication dans l'association lui permet ainsi de jeter un pont entre lui et le Rwanda. Ensuite, Samuel explique que l'idée de son projet d'aide est née du constat que la sensibilisation au génocide passait souvent par des voies qui laissaient les victimes en plan. Il donne l'exemple des productions cinématographiques sur le sujet qui, du point de vue des retombées financières, « rétrocèdent très peu aux…propriétaires de l'histoire donc les orphelins, les survivants des…de ceux dont l'histoire est comptée, ils ne reçoivent rien de tout ça ». Ainsi, son travail au sein de l'association relève également d'un effort de réappropriation. En effet, Samuel cherche à faire connaître l'histoire des victimes du génocide pour aider ceux à qui, selon lui, cette histoire appartient au premier chef. Ce faisant, il approche une histoire qui est, en quelque sorte, aussi la sienne.

Pour sa part, Révérien décrit la façon dont il s'est autrefois impliqué dans des organismes venant en aide aux rescapés alors qu'il était en Europe. Par la suite, il dit avoir constaté le caractère vain de ces initiatives, celles-ci se déployant si loin du Rwanda qu'elles se trouvaient déconnectées des besoins réellement vécus là-bas :

> j'étais vraiment impliqué dans des comités des jeunes là…dans beaucoup de choses de la communauté et quand je suis allé au Rwanda j'ai vu…j'ai eu notre euh…j'ai été un peu déçu par rapport au travail qu'on faisait. Parce qu'on pense

> qu'on a un impact sur ce qui se passe sur le terrain mais...rien. C'est ni positif ni négatif, donc euh...Et, je j'ai pourtant je pensais qu'on faisait des choses, on se réunissait pis on...récoltait parfois de l'argent pis on l'envoyait pis... mais on a pas de suivi sur place on ne sait pas vraiment ce qui se passe (petit rire). Ou bien parfois on répond à un besoin qui n'existe pas parce que on...on a juste imaginé ici.

À la lumière de cette tentative pour venir en aide aux victimes restées sur place, Révérien n'a pas apaisé son sentiment d'impuissance comme Théoneste, mais l'a plutôt constaté: « la capacité d'influencer ce qui se passe là-bas...par nos petits moyens ici par nos petites réunions en trente minutes je n'y crois plus », dit-il. Alors que pour Samuel et Théoneste, l'engagement dans des associations d'aide aux victimes du génocide s'inscrit dans un resserrement du lien avec le pays, il en est tout autrement pour Révérien. En effet, son expérience semble plutôt avoir fait ressortir la distance dans laquelle il se trouvait face au Rwanda.

Finalement, bon nombre de participants maintiennent aussi le contact avec le pays par le biais de divers moyens de communication. Révérien, tout comme Cyprien, dit consulter les actualités rwandaises via internet tandis que Charles souligne à quel point il est aisé d'entrer en contact avec les gens là-bas, la grande majorité d'entre eux ayant accès à un cellulaire. Il lui est ainsi possible de savoir précisément ce qui se déroule au pays sans y être. « Tout est à la seconde même je sais ce qui se passe là-bas », dit-il, en parlant de la télévision et des *webcams*. Ce commentaire révèle la façon dont ces moyens de communication créent une proximité avec un pays dont Charles peut suivre les moindres développements, comme s'il était sur place. Joseph aussi, mentionne s'être grandement familiarisé avec internet qu'il utilise pour prendre des nouvelles du Rwanda et demeurer, notamment, en contact avec les membres de l'association des rescapés de la prison où il a été enfermé. Il souligne également qu'un de ses fils a choisi d'aller vivre au Rwanda alors qu'il n'avait pas connu ce pays, Joseph ayant fondé sa famille après avoir quitté le Rwanda. Il dit communiquer très souvent avec lui, en kinyarwanda : « Il ne connaissait rien au Rwanda et maintenant il est retourné (...) même quand il m'écrit, il m'écrit en kinyarwanda pour montrer que... qu'il connaît la langue ». Joseph offre ici un bel exemple d'un tout autre type de lien, passant cette fois par le retour d'un enfant au pays d'origine de son père.

Conclusion - Section C

Les rapports qu'entretiennent les participants vis-à-vis leur pays d'origine suite au génocide offrent de nombreux contrastes. D'abord, quelques-uns évoquent le fossé qui s'est creusé entre eux et ce pays désormais trop loin, étranger, dangereux ou inhospitalier. Cette distance, considérée infranchissable par certains, se pose plutôt en défi pour d'autres qui envisagent, par exemple, s'installer à nouveau au Rwanda dans l'avenir. Ces derniers soulignent d'ailleurs tous qu'ils privilégieraient une formule de vie partagée entre le Rwanda et le Canada, se gardant en quelque sorte la possibilité de jouer avec la proximité qu'ils souhaitent maintenir avec le pays. Alors que la coupure avec le pays d'origine est abordée par plusieurs, quelques participants relèvent également ce qui, malgré le génocide, ne s'est pas altéré dans leur lien au pays. À ce chapitre, les motifs qui sous-tendent les visites au Rwanda sont particulièrement éloquents. En effet, que ce soit pour retourner voir les survivants, aller rendre hommage aux défunts, admirer les paysages ou présenter le pays aux enfants, ces retours peuvent aussi témoigner du désir de se raccrocher à ce qui subsiste malgré le génocide et pointent, en ce sens, vers la vie, la terre, la mémoire et la filiation.

Conclusion – Volet 2

Ce chapitre fait ressortir l'importance de l'aménagement de la distance qui traverse le rapport des participants à leur expérience du génocide, à la souffrance qui y est rattachée tout comme au pays qui l'a vu naître. Cette distance prend de multiples formes et semble remplir différentes fonctions. Ainsi, la distance qui se retrouve dans les mises en récits qui refusent d'aborder frontalement les détails de l'expérience du génocide se fait parfois protectrice dans la mesure où elle trace les contours d'une histoire qui menace de déborder le sujet. À l'inverse, il est possible de croire que la distance temporelle ouvre, chez certains sujets, sur leur souffrance, celle-ci se faisant plus près avec les années. Finalement, la distance qui se joue dans les rapports au pays des participants offre également de multiples facettes. Elle semble notamment pouvoir s'inscrire dans un registre marqué tantôt par la rupture assimilée au rejet ou à l'étrangeté, tantôt à la protection et à la liberté.

VOLET 3 - RUPTURE-FILIATION

Introduction

Nous tenterons maintenant d'explorer le discours des participants sur la portée du génocide dans leurs vies à partir d'un axe rupture-filiation. Nous nous pencherons sur la façon dont les effets du génocide peuvent se tendre entre ces deux pôles et ce, par le biais de huit grands thèmes soit : le sens (ou l'absence de sens) entourant le génocide; le sens (ou l'absence de sens) entourant la survie; les pertes liées au génocide; les ouvertures liées au génocide; les liens familiaux; la transmission de la mémoire du génocide; les sources de force/réconfort et finalement; les liens à la communauté rwandaise. Ainsi, la lecture que nous proposerons de ces thèmes s'attachera aux différentes formes de ruptures et de filiations qu'ils peuvent évoquer. Par exemple, la rupture peut se jouer à travers les pertes, les vides que le génocide a laissés dans la vie des sujets. La filiation peut, quant à elle, se rapporter à ce qui a été préservé, s'est poursuivi ou a repris son cours tout comme elle pointe en direction de ce qui se transmet. Outre la richesse des dimensions qu'il permet de faire ressortir dans les thèmes retenus, cet axe interprétatif nous offre également l'occasion de revenir sur notre premier objectif de recherche, soit documenter les processus individuels et collectifs de construction de sens (ou leur absence) portant sur l'expérience du génocide. Par exemple et c'est ce qui sera abordé dans la section qui suit, l'absurdité du génocide sur laquelle bute la compréhension peut évoquer une forme de rupture à partir de laquelle le questionnement des sujets s'élance, à la recherche d'une mise en lien qui ferait sens.

Section A : Les significations du génocide

La question du sens se pose avec insistance dans le discours des sujets et peut être divisée en deux grands thèmes, soit le sens du génocide et celui de la survie. Dans les deux cas, c'est généralement l'absence de sens qui est décriée par bon nombre de sujets qui soulignent à quel point leur expérience à la fois du génocide et de la survie se situe dans un hors sens pénible à porter. Toutefois, certains discours cèdent également la place à des tentatives de construction de sens qui tentent, elles, de faire lien c'est-à-dire de rétablir le fil de la pensée.

1. Sens et génocide

1.1 L'absence de sens

Certains participants relèvent leur difficulté à s'expliquer le génocide. Ils témoignent ainsi d'une absence de sens qui les laisse aux prises avec des « questions qui n'ont pas de réponse ». Théoneste souligne qu'il n'arrive pas à comprendre comment des gens avec qui ils entretenaient des liens si étroits ont pu commettre de telles violences :

> ces Hutu-là c'est...il y en a que c'était des voisins qui étaient des amis. Ce qui s'est passé là...c'est ça que moi, moi j'aimerais vraiment découvrir ça. Pourquoi, je comprends pas, des gens qui étaient comme voisins euh...qui partageaient tout, hein? Du jour au lendemain ça change...c'est ça, pour moi c'est un mystère, c'est un mystère (...) Oui, les gens peuvent parler, peuvent dire : « Oh ben...il y a le pouvoir... ». Mais c'est pas, c'est pas...ces gens d'Arusha qui ont tué mes parents, bon. C'est des voisins, des voisins. Ça, ça je comprends pas. Jusqu'à présent là, je sais même pas pourquoi là, ça, ça c'est vraiment difficile à comprendre.

Le caractère insaisissable du génocide auquel Théoneste se heurte ainsi est également relevé par Révérien. Bien qu'il ait été au courant des conflits ayant eu lieu dans le passé et même s'il avait lui-même été témoin de violences épisodiques à l'endroit de la minorité tutsie, il ne « pouvait pas s'attendre à ce qui est arrivé », dit-il. L'imprévisibilité du génocide mais également du comportement des gens au cours de ces trois mois a fait voler toutes ses certitudes en éclats :

> On avait des valeurs sûres, on avait...sur certaines personnes on disait : « Non lui là il peut pas faire ça » et tout ça est parti...en fumée, ouais. Toutes les convictions d'avant ont été balayées en trois mois tout est parti. De voir des gens que euh...sur lesquels tu pouvais dire : « Non lui il peut pas c'est...un tel il est parfait et tout ça » donc il se transforme en bourreau tout d'un coup. La personne que tu disais : «Ben lui là si jamais vraiment on lui donne l'occasion il va faire ça » non, c'est un juste, c'est lui qui a caché des gens au risque de sa vie. Tout ça bouleverse complètement...le...tes convictions.

La rupture s'opère donc dans cette disqualification de ce qui constituait autrefois des « valeurs sûres ». Comme Révérien, il insiste sur le fait que les gens ayant commis le génocide étaient très proches de leurs victimes : « Que quelqu'un avec qui tu as partagé un verre la veille, vienne te tuer le lendemain chez toi... Qu'est-ce qui a fait (*petit rire*) qu'en une soirée cette personne...soit suffisamment convaincue de ton inutilité que (*rire*) qui qui veut te tuer le lendemain? ». La proximité avec ceux qui se sont mués en bourreaux de même que la soudaineté

de ce changement sont, pour Révérien, inexplicables. De la même façon, Pascal souligne qu'il ne s'agissait pas d' « une attaque externe » effectuée par des étrangers mais bien de violences menées par des voisins, des amis et parfois même « les membres de famille (...) parce que les familles elles étaient mariées ». À la cassure de ces liens, s'ajoute pour Pascal aussi, l'impossibilité de comprendre. Il se souvient s'être demandé, alors qu'il était en plein génocide, ce « qu'on avait fait pour mériter ça? Quel genre de démon avait envahi nos voisins pour nous faire des choses pareilles? On...on se posait des tas de questions, on avait aucune réponse ».

1.2 Les constructions de sens

Les interrogations de Cyprien portent, elles, davantage sur le pendant et l'après génocide. En effet, il demeure tenaillé par l'idée que le génocide aurait pu et aurait dû être arrêté et ses coupables, condamnés. Il n'arrive pas à concevoir comment cela n'a pas été fait, il s'agit pour lui, d' « un gros point d'interrogation », dit-il. Il cerne, toutefois, en partie l'origine du génocide dont il attribue la responsabilité aux politiciens :

> Ça ça a explosé comme ça. C'est venu comme ce jour...On sait pas d'où c'est venu mais...C'est surtout les politiciens qui ont causé ça. C'est pas...c'est pas les petits peuples qui ont emmené ça. C'est...c'est les boss en haut, les politiciens. C'est c'est pas les...la population. Mais ils ont introduit ça dans la population, ils les ont sensibilisés à la haine avec les médias, les journaux, tout, tout...Et puis le le petit peuple lui ce qu'il fait c'est de suivre les ordres. Alors ils ont exécuté les ordres de leurs supérieurs. Ils ont...ils ont exterminé leurs voisins. Et puis il y en a qui ont tué leur femme, ça...Ça a été horrible mais ça vient d'en haut. Ouais. D'en haut. Ceux qui sont instruits, c'est eux qui vont propager la haine dans la petite population.

Tout comme lui, quelques participants cherchent à saisir ce qui s'est passé. Ils articulent notamment leurs réponses en retraçant les racines sociohistoriques du conflit. Samuel cherche aussi du côté des sciences du comportement qui, selon lui, pourraient aider à « expliquer ce réel là » :

> Le réel c'est un million de...(...) en 100 jours c'est...des machettes, hein? C'est quand même inimaginable là! (...) Parce que ce n'est pas tout le monde qui est capable de faire ça. Si tout le monde est capable de faire ça c'est que ceux qui ont été capables de faire ça, c'est qu'il y a des antécédents que nous on ne connait pas. C'est qu'il y a des facteurs qu'on n'a pas cernés (...) la véritable intention, les facteurs, les déterminants, les...les mobiles, qu'est-ce qui a conduit, qu'est-ce qui a entretenu cette propension, qu'est-ce qui a...qui a vraiment entretenu cette

> intention qui s'est subitement transformée en...en acte là...C'est là que...le défi là, c'est là, c'est ça qu'il faut expliquer.

Cette recherche de signification vise donc à établir certains liens pouvant éclairer le pourquoi et le comment du génocide. Elle témoigne également d'une volonté de se rattacher à une part de sensé, de compréhensible là où les faits débordent l'entendement. Révérien relie, pour sa part, la barbarie du génocide au fait humain :

> je crois c'est ...dans la nature humaine c'est pas c'est pas typ...c'est pas spécifiquement rwandais...c'est c'est c'est humain, profondément humain. C'est...on a du bon et du mauvais...dans chacun de nous. Et il suffit d'un rien pour activer (petit rire) le mauvais gène et puis c'est parti! Ça s'est s'est passé en Yougoslavie ça s'est passé euh...en Europe en 39-45, ça s'est passé en Turquie avec les Arméniens, ça s'est passé et ça va encore se passer malheureusement et ça se passe encore au Darfour aujourd'hui c'est...Pourquoi? Donc, je...c'est ma...ma protection aujourd'hui je me dis ben...de penser que c'est humain que c'est pas...typiquement rwandais ça me...ça me rassure.

Il précise que cela le rassure uniquement en tant que Rwandais puisqu' « en tant humain, cela [le] désole complètement ». Révérien place ainsi une part de la destructivité du génocide dans l'humain, porteur à la fois de bon et de mauvais. Il lie également le génocide de 1994 aux autres génocides ayant eu lieu à travers le monde. De ce fait, il l'inscrit dans une histoire qui dépasse les frontières du Rwanda.

2. Sens et survivance

2.1 L'absurdité, le hasard

Le regard que posent les participants sur leur survivance peut également témoigner d'un mouvement entre rupture et filiation. Ainsi, pour certains, le fait d'avoir échappé au génocide se détache de toute logique. Eugène parle d'un « miracle » ayant fait en sorte que pendant « que tu cours à gauche, les bourreaux courent à droite derrière quelqu'un et là, cette journée-là, tu es épargné ». Il souligne qu'il ne peut pas dire qu'il s'en est sorti tant il n'a rien à voir avec sa survie. Celle-ci a été le fruit du hasard, dit-il:

> il y a pas d'autres équations, il y a des gens qui peuvent penser : « Ah moi j'ai réussi à faire ça! Ou tel m'a fait... », non! (...) Quand...autant de population d'individus sont tués en cent jours et qu'on échappe, c'est un miracle. Donc, on peut pas dire : « Je m'en suis sorti », loin de là. C'est parce que tout simplement

> pendant qu'on tuait en masse des personnes, toi tu étais à côté (*court silence*). Puis, s'il s'était ajouté peut-être une autre journée, une autre semaine... possiblement que non, que la...la survie aurait été impossible.

Sa survie s'est donc jouée à l'extérieur de lui. Elle est née d'un concours de circonstances dont Eugène relève l'extrême précarité. De la même façon, Charles note qu'il n'a « rien fait de spécial » pour s'en sortir et qualifie lui aussi sa survie de « miracle ». Il la rattache tout de même à un élément : « sauf qu'évidemment (...) je peux ajouter que je m'entendais bien avec mes voisins qui m'ont aidé à...disons survivre surtout le premier jour ». Cyprien, quant à lui, comprend sa survie comme étant liée à une volonté divine. Il dit s'être questionné souvent à savoir pourquoi il avait échappé à la mort et non les autres. Il lui apparaît clair que les survivants comme lui ont été protégés par quelque chose de « spécial »:

> Il y a quelque chose vraiment qui...de spécial. Parce que tu ne peux pas t'imaginer comme...une bombe peut tomber à côté... de toi comme ça sans....sans être blessé. Un autre lui...ça tombe par-dessus. Tu...pourquoi? Tu ne peux pas t'imaginer ça. Ça, ça montre qu'il y a quelque chose de...de fort, de de...Ouais.

Cyprien explique qu'il était déjà croyant mais que sa survie a renforcé sa foi. En effet, dit-il, « il faut vivre des événements comme ça » pour se rendre compte de l'existence de cette force protectrice. En attribuant ainsi sa survie à une force qui la transcende, Cyprien lui accole aussi une signification toute particulière. De fait, il la considère un peu comme un privilège, note-t-il : « pour moi j'ai vu ça, j'ai vu ça comme un privilège, comme un...Si...si euh...quelque chose qui dit : "Bon, toi tu vas être témoin de ce qui se passe". Peut-être que ça pourrait être comme ça ». Ainsi, plutôt qu'être aléatoire, sa survie aurait été le fait de cette force divine le destinant à une posture de témoin.

2.2 La mission, le devoir

David évoque également cette position, quoique dans un contexte fort distinct. De fait, ce dernier souligne qu'il prend de plus en plus conscience du rôle de témoin dans lequel sa survie le place :

> on a perdu les plus âgés parmi tant d'autres, toutes couches confondues (...) Et selon...moi selon la culture générale de tous les Rwandais, les plus âgés parce que nous sommes une culture orale...À force de vivre des situations et

> longtemps, ils avaient la réponse à beaucoup de questions, hum? (...) Alors je suis en train de réaliser que nous sommes...je fais partie des plus âgés maintenant (...) Et non seulement nous sommes parmi les plus âgés mais nous sommes parmi les plus éduqués. En plus, nous sommes parmi les moins...toutes choses étant égales par ailleurs comme disent les économistes, les moins affectés parce que nous n'étions pas là, donc on peut en parler de façon je dirais euh...Nous sommes des témoins. Nous ne sommes pas des acteurs qui avons vécu ça, hein? Euh...Ça...ça me positionne davantage en disant : « Voilà je dois jouer ce rôle parce que si je ne le joue pas, hum? À qui je vais demander de le faire? ».

David explique donc qu'il lui revient désormais d'échanger sur le génocide pour contribuer à « bâtir un meilleur Rwanda » mais également un meilleur monde, ajoute-t-il. Il aborde ainsi sa survivance en s'attardant au rôle auquel elle le convie, celui de transmettre un savoir là où les anciens ne peuvent plus le faire. Eugène lie également sa survie à une forme de devoir, celui de « rendre hommage » aux membres de sa famille décédés. Il lui importe, dit-il, de « tenter de s'en sortir » pour mettre à profit tout ce que ces gens lui ont donné et leur montrer une certaine « reconnaissance ou gratitude ». Ainsi, il se doit d'arriver à composer avec la souffrance liée au génocide afin de ne « pas leur faire honte ». Il poursuit, au sujet de l'héritage de ses proches disparus :

> C'est comme s'ils vivaient en moi, voilà. Euh...je suis quand même le fils de tel...(...) l'instinct de survie dont on parle en psychologie c'est que que....c'est que toute personne, tout animal cherche à se reproduire et va survivre ou va s'éterniser à....à survivre grâce à...à la progéniture. Moi j'incarne ça, cette survie euh...de ces personnes-là. Après tout, même s'ils n'avaient pas été tués, ils allaient mourir un jour et la vie, leur vie devait se poursuivre à travers moi. Donc, j'ai ce mandat de...de garder la, la flamme (...) allumée. Voilà. C'est...c'est...j'imagine j'ai ce mandat.

Ainsi, sa survie signe aussi, en quelque sorte, celle des autres dont la vie se prolonge en lui et à qui il est également redevable. D'autres participants discutent aussi de la survie en termes d'impératif. Charles, par exemple, souligne avoir traversé des moments pénibles alors qu'il arrivait au Canada après avoir été évacué du Rwanda en plein génocide. Toutefois, jamais il n'a songé à abdiquer. En effet, Charles souligne qu'il « ne pouvait pas quand même sortir de ce...de cette situation et pis commencer à baisser les bras, non ». Cyprien dit, quant à lui, avoir trouvé la force de continuer en constatant, notamment, que son sort était mieux que celui de certains autres ayant tout perdu :

> il y en a qui ont perdu quasiment toute, toute...toute leur famille (...). Il y en a qui ont perdu même physiquement euh...leur...ben leur....leur santé quasiment ou....Ils ont été blessés ou...ils ont perdu les bras ou ils ont perdu des jambes, et ils sont devenus des handicapés. Mais quand nous on s'est vus qu'on est encore en vie...on est ensemble encore avec au moins deux enfants, on a dit on a...Ça va nous donner la force, on va continuer. On est quand même chanceux plus que les autres.

Cyprien ajoute que comparés à eux, sa conjointe et lui ont quand même été « privilégiés » : « Pourquoi pas nous autres, pourquoi nous...on a eu une chance comme ça? On va reprendre la force ». Eugène ajoute, pour sa part, que « ce serait une lâcheté » de ne pas parvenir à poursuivre sa vie d'autant plus qu'il n'est pas le seul à devoir faire face à des difficultés liées au génocide. Bien que celui-ci ait eu lieu, dit-il, « il faut vivre ».

2.3 La culpabilité

À d'autres moments, la survie est vécue sur un mode coupable. Révérien se souvient clairement qu'il aurait souhaité être sur place plutôt que de vivre le génocide à distance : « je ressentais...une sorte de sentiment de culpabilité comme si j'aurais aimé être là...ouais. Que ça, ça... que je fasse partie de...de la vague, que ça... c'est...Je me sentais coupable d'être vivant... ». Il aurait, dit-il « tout donné » pour être à la place de ses sœurs et frères décédés. Ceux-ci étaient plus jeunes que lui ce qui donne à Révérien l'impression qu'il a échoué dans son devoir de les protéger:

> Moi dans mon...mon cas personnel je le vois...je dis...ma ma sœur et mon...mon frère qui sont morts étaient plus jeunes que moi et...j'ai toujours, toujours jusqu'à aujourd'hui je me dis : « J'aurais tout donné pour être à leur place ». C'est comme si j'ai failli à quelque chose, je sais ...que...j'y pouvais rien...je...c'est pas moi et tout ça mais c'est comme si c'était mon devoir de grand frère d'être là...à leur place.

Bien qu'il sache que d'un point de vue objectif il n'est pas responsable de leur décès, Révérien affirme avoir du mal à se dégager de cette culpabilité. Pascal aussi était le plus âgé de la fratrie à être à la maison au moment où le génocide a éclaté. Son père, qui avait connu la prison et la torture dans le passé, a décidé de ne pas chercher à fuir, cette fois. Il a alors confié à son fils « la mission délicate d'évacuer tout le monde de la famille vers [*un pays frontalier*] ». Cela s'est avéré impossible, explique Pascal, et tous les membres de sa famille ont péri. Il dit s'être senti coupable « de n'avoir pu sauver que ma peau et rien d'autre parmi les membres de ma famille ».

Encore aujourd'hui, il repense souvent au déroulement des événements en se demandant ce qu'il aurait pu faire pour qu'ils prennent une tournure différente :

> ...pourquoi...ai-je couru séparément avec mes frères...avec mes sœurs. Je croyais...que je pouvais faire quelque chose. Tout ça c'est les sentiments qui, qui m'envahissent. Même aujourd'hui chaque fois que j'y pense je dis : « Si c'était à refaire qu'est-ce que j'aurais pu faire? ».

La culpabilité naît ici de l'impression d'avoir failli à sa mission de protéger la famille. Elle se place, en ce sens, sous le signe de la rupture avec ce devoir d'aîné. La survie se fait ainsi insuffisante, Pascal regrettant de n'avoir pu que sauver que sa « peau et rien d'autre ». La survie semble aussi presque de trop pour Révérien qui aurait voulu « faire partie de la vague » et qui s'interroge : « Qu'est-ce que j'ai fait... pour être sauvé, finalement? Pour ne pas être...pour ne pas être une victime? ».

Conclusion - Section A

Le caractère inconcevable du génocide est relevé par bon nombre de participants, une absence de sens qui semble être ressentie par les sujets comme un manque. En effet, les questions sans réponse auxquelles cette absence de sens renvoie interpellent les sujets dans leur difficulté à mettre en liens une horreur qui dépasse l'entendement. Tandis qu'un d'entre eux l'attribue à une force divine, la plupart des participants ayant été sur place lors du génocide reviennent sur le hasard entourant également leur survie. L'accent est placé sur le fait qu'ils n'y étaient pour rien et pointe, en quelque sorte, vers leur difficulté à s'expliquer une survie qui ne dépendait pas d'eux. Cependant, il semble que les sujets puissent également construire du sens en cherchant, notamment, à s'expliquer une part de l'histoire du génocide ou encore en situant leur survie dans un horizon signifiant pour l'avenir. Finalement, les interrogations que suscite chez eux l'horreur du génocide semblent elles-mêmes relever d'un travail de la pensée qui, bien que ne débouchant pas sur des réponses satisfaisantes, cherche tout de même.

Section B : Les transformations liées au génocide

Les transformations opérées par le génocide dans la vie des sujets peuvent s'organiser autour de deux grands thèmes, celui de la perte et celui des ouvertures. Le thème de la perte se décline sous de multiples formes et est largement discuté par les participants. Le second thème se

fait beaucoup plus discret dans leurs propos mais laisse néanmoins entrevoir la valence fortifiante de l'expérience du génocide.

3. Pertes liées au génocide

Tous les participants relèvent les pertes humaines que le génocide a signifiées dans leurs vies. En effet, chacun a perdu de nombreux membres de la famille et amis. Ces morts laissent des traces indélébiles, souligne Eugène : « La perte des...des membres des...des personnes chères qu'on aime ce n'est jamais...Ça ne s'efface jamais. Parce que...ils sont pas là et ils seront plus jamais là si ce n'est que dans...dans la mémoire ». Il insiste sur la douleur associée au caractère irrévocable de leur disparition. Ces gens qu'il a aimé et dont il a été aimé « de façon fondamentale », ceux-là mêmes qui lui ont « donné la vie » ou avec qui il la partageait, ne reviendront jamais, dit-il : « elles sont disparues. Elles ne reviendront pas. Il n'y a pas de substitut donc euh...La douleur est là. Et elle est là pour rester ». Ainsi, l'absence définitive des proches se prolonge en une douleur qui ne disparaîtra pas. David évoque également le fait que le décès des membres de sa famille signe une perte sur laquelle il ne peut pas revenir :

> on se dit si on ne peut rien changer. C'est arrivé, c'est arrivé. C'est comme, il faut dire...Ils sont morts. Là on n'a pas choisi ça, ils n'ont pas choisi ça. De façon atroce, ça c'est sûr. Il est vrai que c'est douloureux chaque fois qu'on...en tout cas. Qu'est-ce que je peux dire?

Cette perte a légué « un mal » dont David ne pourra pas, soutient-t-il, se guérir : « c'est-à-dire ça m'a affecté et c'est pour de bon ». Cyprien, qui a perdu trois enfants au cours du génocide, explique à quel point ces décès ont été souffrants pour lui et sa conjointe :

> Penser qu'on a tout perdu, ouais. C'est ça qui...qui était très très décourageant, ouais. Surtout les enfants...on était vraiment affectés (...) Ouais, ouais, ouais. C'est 3 enfants, c'est beaucoup. Tout d'un coup comme ça, ouais, ouais. On était affectés.

Cyprien doit maintenant composer avec cette perte qui le suivra pour le reste de ses jours, relève-t-il. Révérien mentionne, quant à lui, toute la place que ces disparitions occupent dans sa vie. En effet, il remarque qu'elles projettent leur ombre sur des moments à priori réjouissants. Révérien explique que lorsqu' « il y a un événement heureux, ou là il y a un enfant qui va naître, là c'est sûr que je peux penser à mes parents...j'aurais aimé qu'ils soient là. C'est des choses que tu vis tout le temps, tout le temps ». Plutôt que d'apaiser la douleur, donc, ces événements

heureux l'interpellent. Dans le même ordre d'idées, Eugène soutient que bien qu'il vive encore des moments de joie où il « aime la vie » ceux-ci ne seront plus jamais les mêmes :

> Les bons moments n'ont…Ce ne sera plus jamais à 100%, voilà. Il y a une partie bien coupée euh…de vie ou de joie que je n'aurai plus. Mmm…et je….je me culpabiliserai de…de…comment dirais-je?…d'oublier, de me dire que tout va bien. Non! Tout ne va pas bien.

Il serait à la fois « lâche » et « idiot » de nier cette « partie de la vie perdue » ajoute-t-il. Au-delà des moments de bonheur qu'il ternit, Théoneste dit songer souvent à l'impact du génocide dans sa vie. Il constate qu'il a tendance à tout y ramener : « Quand tu as des problèmes dans la vie ça aussi c'est…C'est comme on a tendance à dire que tout c'est à cause de ça. La vie serait autrement si ça n'était pas arrivé, c'est ça en fait ». Le génocide se pose ici comme point de rupture à partir duquel la vie de Théroneste a irrémédiablement été affectée. Il se fixe également comme point central autour duquel gravitent dorénavant plusieurs aspects de son existence actuelle. La dimension incommensurable de la perte est aussi abordée par quelques participants. Ainsi, Charles note que sa famille, autrefois nombreuse, compte seulement 3 survivants :

> On était 7 dans notre famille, des…disons des enfants de même père même mère et…pis (…) mon grand frère avait 2 enfants, 3 enfants. Ma sœur avait 2 enfants. Ils sont tous morts. Ma petite sœur qui me suit avait un enfant, ils sont tous morts.

De la même façon, Cyprien mentionne que la famille de sa conjointe a été presque complètement décimée : « Ma femme a perdu toute…quasiment tous les membres se sa famille, ils sont restés juste deux. Ils étaient une famille à peu près de cent cinquante et il reste juste deux ». Il ajoute plus loin que certains villages comptent seulement deux ou trois rescapés.

Finalement, la perte peut également se jouer dans un registre temporel. Eugène, par exemple, discute du retard que le génocide a entraîné dans sa vie. Il dit avoir « perdu trop de temps dans sa vie » puisqu'il a notamment dû s'arrêter pour recommencer certaines étapes. Il a donc pris du retard sur le plan professionnel mais également vis-à-vis d'autres projets de vie, affirme-t-il :

> À un certain âge, à quarante ans, il y a des choses qu'on est supposé avoir réalisées dans la vie. Si on veut avoir un…fonder un foyer faut l'avoir fait ou être

> marié, avoir des enfants, avoir une maison...Bref, être installé confortablement. Donc, ça c'est un côté déjà, pfft! En retard, je suis comme dans un train en retard.

Samuel note également que les pertes qu'il a subies équivalent à plusieurs années de travail : « Tu perds (...) dix ans de travail...C'est comme si on...on brûlait ta maison et que tu n'avais pas d'assurances et que personne ne va te payer et que tu dois tout recommencer de...de zéro ». L'exigence d'un tel recommencement est également évoquée par Joseph. Ce dernier soulève qu'il est « trop tard » pour avoir des projets pour son avenir et ce, en raison de son âge mais également parce que ce qu'il avait mis du temps à bâtir a été complètement détruit :

> je m'étais payé euh...(...) une ferme... on avait commencé l'élevage traditionnel euh...on avait fait l'élevage de vaches, vaches laitières non loin de la ville euh...j'allais quitter vers la ferme et j'allais travailler en ville c'était à...10 minutes de la ville...là où je travaillais...Ça commençait à produire et maintenant tout a été détruit euh (...). C'est comme si je n'avais rien fait comme si je n'avais aucun travail ...alors là je n'ai pas la force d'aller ailleurs pour recommencer à zéro.

Pour Eugène comme Joseph, donc, la perte semble ici recouvrir aussi une part du futur, en réduisant les horizons de leur avenir. À l'inverse, le discours met parfois en relief ce qui a été préservé malgré le génocide. Ainsi, Cyprien dont les parents et une partie de la fratrie ont été épargnés, souligne également que la maison où il habitait avant le génocide existe toujours. Il pourrait donc, éventuellement, retourner y vivre : « je peux rester chez moi (...) retourner vivre...vivre dans ma maison. Un mois, deux mois, trois mois. Se promener un peu, voir les parents maintenant ils sont vieux. Puis retourner ». Cette maison « où il habitait avec les enfants » autrefois le lie aussi à des souvenirs douloureux. Cependant, cette maison semble demeurer pour lui un endroit susceptible de l'accueillir à nouveau et pourrait évoquer, en quelque sorte, un certain lieu de rencontre avec ce passé.

3.1 Absence et recherche de traces

Plusieurs participants évoquent le vide qui entoure les nombreuses pertes, c'est-à-dire l'absence de traces à travers lesquelles ces pertes pourraient prendre forme. Ainsi, Charles remarque que là où il a grandi :

> il n'y a plus rien. C'est la végétation...Et...la maison où j'habitais, il y a plus rien, c'est la végétation. Euh...chez mon grand frère, dans sa maison, il y a deux murs

> qui restent debout...Il n'y a personne. Il n'y a personne à qui demander ce qui s'est passé. C'est...désolant.

Il a tenté, avec un de ses frères, d'en apprendre davantage sur le sort des membres de sa famille et en sait maintenant « un peu...très peu ». Il a ainsi une idée des dates entourant le décès de quelques-uns de ses proches mais n'a pas d'indices sur le lieu où se trouvent leurs corps : « on ne sait pas où ils sont morts. On ne sait pas où ils les ont jetés », dit-il. Charles se trouve presque sans traces de ces gens disparus : « on a pas de repère, on a rien », ajoute-t-il. Il a souvent et jusqu'à récemment tenté d'en apprendre plus sans y parvenir. De plus, Charles précise que les minces informations dont il dispose sont peut-être fausses. En effet, explique-t-il :

> la plupart des gens qui racontaient ces histoires, ce sont des gens qui ont probablement tué ou qui étaient avec des...des tueurs. Ou qui n'ont rien vu qui pensent que ça s'est passé comme ça, qui essaient de dire quelque chose pour se...pour paraître honnêtes. Sinon euh...il n'y en a pas. Les gens qui savent, ils ne disent rien. Ou d'autres sont peut-être en prison ou sont partis...on ne les retrouve plus.

Ainsi, ce doute sur la véracité du peu d'information qu'il détient au sujet de la mort de ses proches, fragilise en quelque sorte ces repères qui lui restent. Théoneste revient également sur le fait qu'il ne lui reste plus rien des gens ou des lieux disparus au cours du génocide :

> moi la seule chose qui me fait trop mal actuellement c'est que (...) On a jamais pu savoir comment ils sont décédés, on a jamais...Tu sais au Rwanda on essaie de déterrer les gens pour les enterrer dans les...Quand tu sais au moins...tu sais...Moi j'ai aucun monument d'un endroit. Ça c'est difficile. Et là, nos maisons tout a été détruit, il n'y a pas...Quand je vais au Rwanda, je sais pas où...C'est ça en fait, c'est quand tous les gens disparaissent et aussi les biens, tu sais, la maison où tu as grandi (...), c'est ça qui est compliqué, en fait.

Théoneste aurait souhaité pouvoir retrouver « au moins (...) des restes, un petit quelque chose, ne fût-ce que d'un être de la famille » pour pouvoir, notamment, identifier un endroit où il pourrait se recueillir. Il lui aurait été possible de faire inscrire le nom de son père dans un mémorial de sa région, précise-t-il. Or, en l'absence de traces de ce dernier, l'inscription aurait perdu son sens : « pour moi ça va être un nom vide », dit-il. Théoneste se souvient également du dilemme face auquel il s'était retrouvé au moment de remplir ses formulaires pour sa demande de statut de réfugié. On lui demandait alors d'indiquer si ses parents étaient décédés ou non, ce qu'il ne savait pas à l'époque. Il raconte : « Et là moi je dis si j'écris « décédés » peut-être que ça va

être un mauvais sort pour eux là....j'ai...L'avocat m'a suggéré d'écrire « disparus » ». Ce n'est que par la suite, lorsque sa sœur est retournée au pays et y a entendu « toutes les histoires » qu'il a compris qu' « il n'y avait plus rien ». C'est donc à ce moment, « là où on a été sûrs, sûrs, sûrs », qu'il a inscrit « décédés » dans la case réservée à ses parents sur les documents d'immigration. Toutefois, Théoneste ajoute que jusqu'à présent, il n'a « aucune preuve matérielle » de leur mort : « parfois on continue de dire s'il y a un miracle...C'est sûr que ça fait quatorze ans là si...si...ils étaient surv...Mais...c'est pas, c'est pas les seuls là il y a beaucoup de Rwandais qui sont décédés dans les rivières un peu partout donc, c'est...C'est ça ». Il soutient avoir cherché leur trace à plusieurs reprises en retournant au Rwanda, sans succès. Ainsi, bien qu'il ait remplacé disparition par décès sur le document d'immigration, ce passage ne s'effectue qu'à moitié, aucune preuve tangible ne pouvant témoigner de la mort de ses parents. Plutôt que se fixer en certitude, cette mort demeure comme suspendue par le doute, par l'espoir qu'elle n'ait miraculeusement pas eu lieu.

Comme Théoneste et Charles, d'autres participants disent avoir entrepris des recherches pour en connaître plus sur la mort de leurs proches. Ainsi, Cyprien a pu savoir où étaient décédés ses enfants grâce aux rescapés qui lui « ont raconté tout ». C'est toutefois sa conjointe qui est allée fouiller les fosses communes du village où ils avaient été tués. Lorsqu'elle y a trouvé les vêtements des enfants, ils ont alors eu « la preuve (...) que c'est eux ». Cela a « réveillé la douleur », dit-il. Sa femme lui a ramené des images que Cyprien a trouvées très pénibles à regarder : « Elle a emmené une cassette vidéo, il y a des images...elle a pris des photos c'est....C'est trop dur à...voir ». Il poursuit en expliquant qu'ils ont ainsi pu enterrer avec respect les ossements de leurs enfants :

> à ce moment-là ils ont pris des...des cercueils et ils ont mis des ossements. Ils ont...enterré dans le sous-sol d'une église, l'église là où ils ont décimé là...été décimés là, ils ont...ils ont mis les cercueils dans le sous-sol. Ils ont...inhumé avec dignité. C'était ça...leur objectif. Parce qu'ils ont été jetés dans le trou. Comme ça, on a essayé de les inhumer avec dignité. C'est ce qui se fait chaque fois au mois d'avril ou chaque fois que les gens ont l'occasion de faire ça, ils font ça. On essaie d'inhumer le monde avec dignité.

C'est donc à partir des traces retrouvées que l'identité des enfants a été confirmée et que l'enterrement a pu avoir lieu. De fait, ces traces extirpent la mort des enfants de l'anonymat de la fosse commune pour permettre aux parents de la reconnaître dignement. Ces traces se situent

ainsi du côté du lien, notamment celui qui se tisse entre l'idée de la mort et son caractère réel. Les traces rattachent également à la coutume, celle qui cherche à inhumer avec déférence les morts. Samuel dit avoir aussi tenu à retrouver le corps de son père pour pouvoir l'enterrer. Pour ce faire, il a dû « acheter le témoignage » des tueurs, une opération qu'il a trouvée « atroce ». Il raconte comment se sont déroulées les recherches et la découverte du corps de son père:

> Et ils sont là...ils viennent tous là, les tueurs d'hier là. Et pis il y en a un qui...un...un sourd-muet là, bon qui est venu et qui...qui a bégayé et qui nous a guidés vers le truc là. Qu'est-ce que tu veux faire de lui? Et pis il nous a montré, on a gratté un peu le sol et il était là avec...ses affaires...Ça c'est deux ans après.

Samuel précise qu'il était préférable que cet homme sourd ne puisse pas parler : « Heureusement qu'il ne savait pas parler parce que il nous aurait débité toute le...l'histoire là. Et puis j'ai dit : "S'il pouvait parler, et j'en ai vu qui parlent, ce serait insupportable". Et j'ai laissé tombé, j'ai dit pfff....moi ça ne m'intéresse pas ». Il souligne qu'il reprendra peut-être un jour ses recherches mais il n'en n'est pas certain. Pour le moment, il a quelques doutes sur l'identité de ceux qui auraient assassiné son père et une de ses sœurs. Pour les autres membres de sa famille, il ne sait pas. Samuel évoque ici la difficulté d'approcher les restes d'une histoire qui renoue aussi avec l'horreur.

Les participants commentent également les transformations que le génocide a induites chez eux, notamment sur le plan relationnel. En effet, quelques sujets expliquent que le génocide a profondément altéré leur rapport aux autres, en les privant de la confiance qu'ils avaient autrefois en autrui. Cyprien l'aborde en disant qu'il sait dorénavant qu' «il faut faire attention à un être humain (*appuie sur le mot)*. Un être humain c'est...c'est plus dangereux qu'un animal peut-être ». Il insiste sur le fait que les gens ont trahi et dénoncé durant le génocide, traquant leurs propres voisins et amis. Il est maintenant « un petit peu méfiant » à l'endroit des autres, dit-il. De plus, il évite le conflit :

> D'habitude je suis quelqu'un qui aime pas la chicane, hein? (...). Là...ça a renforcé ça parce que j'ai les...la plupart des voisins ils ont été tués par...leurs voisins. Leurs voisins immédiats, juste à côté, c'est eux qui sont venus....les tuer. Il y en a qui ont été tués par...ceux qui partageaient à manger au restaurant ou...la bière. Pourquoi, pourquoi les gens ils ont tué leurs collègues, pourquoi les gens ont tué leurs voisins? C'est parce qu'il y avait...une haine quelque part ou...de chicane entre eux...C'est le premier voisin qui arrive chez toi pour...pour t'éliminer.

Cyprien ajoute également que ceux qui étaient visibles à l'époque ont été les premiers à être éliminés. Il tente donc maintenant de ne pas trop attirer l'attention et de ne pas se mêler de politique, dit-il. De la même façon, Pascal soulève la fracture qui s'est produite dans ses relations aux autres. Maintenant, il conserve toujours une certaine distance dans ses rapports :

> Et oui. Les relations que je tisse c'est…ce sont des relations d'intérêt et surtout, je garde la distance parce que je sais que ce n'est que temporaire. Oui, après je ne sais pas comment tu vas te….Un ami d'aujourd'hui va se réveiller. Parce que chaque fois que je compare l'amitié qui me lie à quelqu'un d'autre et je la compare à l'amitié qui m'a lié de de la naissance avec mes amis. La personne qui disait que il faut brûler la forêt, je ne l'ai jamais, je n'aurais jamais cru qu'il pouvait faire des choses pareilles. C'est quelqu'un qui jouait avec moi au soccer, au football, on était ensemble à l'école, on avait habité ensemble pendant 25 ans.

Certains participants évoquent une cassure qui s'est opérée plutôt à l'intérieur d'eux. Eugène mentionne, par exemple, être toujours aux prises avec une certaine « insensibilité ». Celle-ci lui vient des pertes qu'il a subies et qui altèrent ses joies d'aujourd'hui : « Je suis obligé, pour être sincère, de…de…de trop relativiser les choses ». Théoneste remarque, pour sa part, qu'il n'accorde plus la même importance aux difficultés depuis qu'il a connu le génocide. Il a tendance à remettre en perspective leur gravité : « moi je vis dans la vie là, tout est difficile dans la vie de toute façon. Alors pour moi, il y a rien de plus grave, de très grave. Tout peut arriver ». Cela lui occasionne parfois des tensions avec ses proches qui, eux, ne vivent pas ce même détachement, note-t-il.

4. Ouvertures liées au génocide

À ces transformations qui se déploient sur le mode de la rupture, s'ajoutent celles qui signent plutôt une forme de gain pour les sujets. Ainsi, Samuel soutient que l'expérience du génocide a signifié pour lui un profond changement identitaire et ce, sur plusieurs plans :

> Oui on en sort changé là du point de vue matériel, spirituel, mental, tout ce que tu veux là c'est…Il y a…il y a beaucoup de mutations. Tu peux pas…tu peux pas rester le même parce que t'en vois tellement en un…court laps de temps que ça change fondamentalement ce que tu es…Donc…t'es exposé à d'autres affaires. Et ssss….à l'histoire, au truc, au drame là dans…dans sa dimension atroce là. Et puis bon, après…On est pas le même après, quoi.

Parce qu'il a vu des gens en sauver d'autres au risque de leur vie, il explique avoir acquis une sensibilité qui le pousse à vouloir donner à son tour : « Est-ce que je donne assez? Est-ce que je donne assez de mon temps, est-ce que je donne assez de...mon argent? Est-ce que je donne...? ». Samuel se tourne ainsi davantage vers les autres pour leur offrir son soutien et ce, parce qu'il a été inspiré par les actes de courage et de générosité dont il a aussi été témoin lors du génocide. Il souligne également qu'en transformant sa vie, le génocide lui a aussi ouvert des possibilités qu'il ne pouvait considérer autrefois. Il a notamment pu « renouer avec un amour », celui des études qu'il a pu poursuivre alors que cela lui était impossible dans sa vie d'avant. Il soutient avoir appris à trouver du bon même dans l'adversité :

> j'ai appris à tourner tout...toute adversité en...en opportunité. Donc pour nous c'est clair que c'est...c'est un recyclage permanent. Il y a des gens qui sont rentrés à l'école, il y en a qui ont changé de métier, il y en a qui ont changé de pays, il y en a qui ont changé de vision, de...(...) Ça nous a permis de faire un retour sur nous-mêmes ou voir ce qu'on a pas pu...faire et ce qu'on peut faire aujourd'hui maintenant qu'on est citoyen d'un pays là. Parce que...on a un passeport, on a un pays et...C'est ça, on a jamais eu...pendant 40 ans. Donc ça c'est ...ça change beaucoup de choses dans la tête, dans la conception. On a un pays où..on a un passeport, on a le droit de voyager, on a le droit d'aller à l'école, hein? De fréquenter qui on veut. Ce qui n'était pas le cas. Parce qu'avant c'était...on était enfermés à l'intérieur des frontières. Bon, c'est clair que les gens qui ont péri, ils sont irrem...irremplaçables. Mais par contre, les opportunités qui se sont ouvertes sont aussi...grandioses. Donc on vit avec les deux.

Sans nier les pertes que le génocide a signifiées, Samuel souligne ici les opportunités et la liberté que sa nouvelle vie a aussi rendues possibles. David fait référence, pour sa part, à la façon dont son passé l'a « grandi » et « assagi ». Il considère avoir « tiré avantage » de son passé et souhaite désormais bâtir un monde meilleur : « je ne peux pas prétendre changer le monde mais je prétends contribuer au changement du monde ». David y participe en promouvant le respect autour de lui et en offrant son aide dès qu'il le peut: « chaque fois que j'aurai un moment je vais vous montrer que au minimum on peut se respecter. Et pis si je peux aider soit par les mots, soit par les gestes, soit par euh...donner un bien, je vais tout le temps le faire ». David relève qu'il jouit dorénavant d'une liberté d'expression qui lui permet aussi de s'attaquer à des sujets tabous, ce qui raffermit sa confiance: « je me sens beaucoup plus fort aussi quand je fais face à ce...à des sujets tabous (...) j'aime bien les...aborder en disant : "Non, non. On est en 2008. Si on veut que le monde change, c'est à nous de faire quelque chose" ». Il ajoute qu'il souhaite « marquer son temps » notamment en publiant ou encore en enseignant l'histoire du génocide, plus tard. « Je vais

laisser des traces sur ce monde », affirme-t-il. David exprime ainsi son désir de s'inscrire dans ce monde qu'il cherche à améliorer. Les traces qu'il y laissera se constituent donc, en quelque sorte, en héritage.

Conclusion - Section B

L'irrévocabilité non seulement des pertes subies durant le génocide mais aussi de la souffrance qui y est liée est mise en évidence par un bon nombre de participants. Ainsi, l'absence définitive des proches disparus se couple à l'omniprésence de la douleur de les avoir perdus. De plus, le fait que bien souvent, aucune trace ne puisse témoigner des pertes humaines ou matérielles, semble particulièrement douloureux. En effet, ce vide prive les sujets du raccrochage non seulement au souvenir de ce qui a jadis existé mais également au caractère réel de sa disparition. Ensuite, certains participants décrivent combien la perte des proches s'est posée en point de rupture dans leur vie, altérant profondément une part de leur bonheur. La perte se joue également sur le plan temporel alors que plusieurs sujets notent que le génocide a signifié une importante déviation de leur parcours de vie, entraînant parfois des retards ou des renoncements sur le plan social ou professionnel. Finalement, l'idée du point de rupture s'applique également au bris de confiance en l'humain que le génocide a induit chez bon nombre de sujets qui se disent désormais plus méfiants ou désillusionnés. Cependant, deux participants évoquent également les changements positifs que le génocide a signifiés dans leur vie. Ils laissent ainsi poindre la possibilité que la transformation induite par l'expérience du génocide ne provoque pas uniquement des vulnérabilités mais crée parfois également des forces nouvelles.

Section C : La vie après le génocide

Cette section touche à la vie des participants suite au génocide, leurs ancrages actuels comme leurs aspirations pour le futur. Nous la divisons en quatre thèmes, soit les liens familiaux préservés ou tissés suite au génocide, les sources de force ou de réconfort sur lesquelles les participants disent s'appuyer de même que la nature et la fonction des liens qu'ils entretiennent ou non avec la communauté rwandaise ici.

5. Les liens familiaux

La dynamique rupture-filiation peut également déborder la question de la survie pour toucher à celle, plus générale, de la vie des participants suite au génocide. Ainsi, sept d'entre eux sont mariés alors que deux sont célibataires. Tous les participants ayant une conjointe ont aussi des enfants nés avant ou parfois après le génocide. Parmi eux, se trouve Cyprien qui, suite au décès de ses 3 fils lors du génocide, a eu un autre enfant. Il souligne que cette naissance a notamment aidé sa femme à aller mieux : « Mais surtout ma femme était très très affectée. Ça...ça repris, ouais, quand elle a eu le petit là...le garçon là et puis ça a repris... ». Ainsi, la décision de mettre au monde un autre enfant alors qu'ils en avaient perdu trois témoigne de cette « vie qui continue » ou reprend malgré les pertes. David a, quant à lui, fait venir ses frères et sœurs ayant survécu au génocide en les parrainant. Lui qui n'est pas marié, se trouve bien entouré, dit-il : « côté famille, je ne m'ennuie pas ». Il soutient qu'il a parfois l'impression d'avoir une « garderie » et qu'il représente maintenant pour eux « l'autorité morale » puisqu'ils n'ont plus de parents. Pour sa part, Charles a eu deux enfants suite au génocide. Il s'est également créé de nouveaux liens familiaux en effectuant des recherches pour retrouver des membres de la parenté éloignée :

> j'ai quand même essayé d'aller retracer d'autres rescapés mais parenté de loin parce qu'on est...Généralement (...) au Rwanda et dans la plupart des pays en Afrique (...)les parentés sont éloignées donc c'est...c'est large mais des fois on ne se connaît pas. Alors comme on est restés très peu alors on se...nous nous sommes rapprochés c'est-à-dire mes cousins de loin ou les...comme mes deux plus vieux, leurs frères avaient des conjointes donc il y a, il y a aussi des rescapés aussi de leur famille, de leur famille de leurs conjointes. Donc ils sont devenus aussi de la...de notre parenté c'est ça.

En resserrant ainsi ces liens avec la parenté éloignée, Charles se redonne un tissu familial. Toutefois, il demeure triste à l'idée que ses enfants ne connaîtront jamais leurs grands-parents ni leurs oncles et tantes, relève-t-il. Pascal, lui, a eu un enfant plusieurs années après le génocide. Il explique la façon dont il souhaite maintenant offrir à sa famille tout ce qu'il n'a pas pu avoir dans le passé:

> Bon, moi mes parents sont morts quand j'étais encore à l'université. Et moi je veux voir mes enfants terminer l'université et travailler...voler de leurs propres ailes (...) je suis dans un pays où je peux compter sur le système d'éducation et mon enfant doit être compétitif aller jusqu'au bout, aller plus loin que...ses

> ambitions. Nous autres on a inhibé nos ambitions (...). Ça doit pas être comme ça pour ma fille. Ça devrait pas être comme ça pour les autres rescapés. Nous avons beaucoup souffert, trop souffert même et il doit y avoir un moment où on a la chance de vivre et de vivre heureux.

À travers l'avenir qu'il souhaite à sa fille, Pascal nomme également son espoir de voir la vie lui offrir une chance de « vivre heureux ». Il évoque, d'autre part, son désir de rompre avec un passé au cours duquel ses ambitions ont été inhibées. Dans le même ordre d'idées, Révérien explique que la naissance de son fils lui a fait remettre en question sa décision de vivre au Rwanda. Il ne voulait pas risquer de le soumettre à ce que lui-même avait subi enfant :

> au fur et à mesure que je m'investissais dans mon rôle de papa je...commençais à regarder l'avenir de mon fils et je me disais est-ce que je, je...est-ce que je suis prêt à prendre ce risque de lui faire vivre, peut-être, ce que j'ai vécu? Je n'avais pas ce courage.

Il soutient qu'il ne souhaitait pas voir son enfant traverser les mêmes épreuves qu'il avait dû affronter autrefois alors qu'il grandissait dans un monde « avec beaucoup de haine ». Il a achevé de se convaincre du bien-fondé de sa décision en se demandant ce que ses propres parents auraient choisi pour lui, s'ils en avaient eu la liberté à l'époque : « C'était la question que je me posais : "Est-ce que si...euh, tes parents à l'époque avaient eu le choix de te donner une autre vie, est-ce qu'ils l'auraient fait ou pas? Définitivement ils l'auraient fait pour nous" ». Ainsi, en marquant, par son départ, une certaine coupure avec le Rwanda, Révérien témoigne de sa volonté de préserver son fils d'une haine que les gens au pays « ont encore en dedans ». Toutefois, son choix ne repose pas uniquement sur la rupture mais s'appuie aussi sur un certain héritage parental. En effet, c'est en se référant à ce que ses parents auraient fait pour lui que Révérien s'oriente, prenant ainsi appui sur le passé pour mieux projeter le futur de son enfant. L'héritage familial est également évoqué par d'autres participants dont Théoneste. Celui-ci explique qu'il reconnaît cet héritage dans son propre rapport à ses enfants. En effet, Théoneste constate qu'il se consacre beaucoup à eux, comme ses propres parents le faisaient avec lui, petit :

> je joue beaucoup avec mes enfants, beaucoup plus que quelqu'un qui est au Rwanda là. Et nous chez nous aussi...avec mes parents, malgré que l'habitude n'était pas d'être beaucoup avec les enfants, mes parents étaient beaucoup à côté de nous.

Théoneste dit donc que ses parents lui ont légué ce « sens de la famille » de même qu'un solide sens des responsabilités. Il a également hérité d'eux sa propension à trouver le bonheur dans « le social » c'est-à-dire dans les liens avec sa famille et ses amis, explique-t-il. David souligne, quant à lui, que l'héritage parental a été brisé par le génocide. Il explique : « Pour vous dire la vérité, mes parents sont partis trop vite. On a pas échangé sur : "Vous nous laissez quoi comme valeurs, vous nous laissez quoi comme euh...relations?". Donc, on ne sait pas quoi ». Toutefois, il mentionne plus loin que ses parents, comme d'autres gens qu'il a connus par la suite, étaient habités par des valeurs nobles qu'il essaie de « recréer » aujourd'hui « pour qu'un jour », dit-il, « les gens se reconnaissent en moi si...si jamais c'était intéressant pour eux ». Ainsi, bien que le génocide ait interrompu la transmission d'un certain héritage, David cherche aujourd'hui à porter plus loin des valeurs qu'il relie tout de même, en partie, à ses parents. Ces valeurs traduisent donc le lien qui le rattache toujours à eux malgré le fait qu'ils aient été emportés trop vite par le génocide.

6. La transmission de la mémoire du génocide

6.1 Dans la famille

La question de l'héritage familial ouvre parfois sur celle de la transmission de la mémoire du génocide. Ainsi, plusieurs participants réfléchissent à l'histoire qu'ils veulent léguer à leurs enfants. Révérien explique que son fils, âgé de onze ans, a commencé à l'interroger sur le génocide à partir, notamment, de reportages qu'il a vu à la télévision et du fait qu'il n'avait pas de grands-parents. Révérien se dit prêt à lui transmettre l'histoire mais en omettant « certaines choses qui pourraient contaminer » son enfant. Ainsi, il souhaite lui fournir une version des faits dépouillée de sa propre animosité : « une vérité mais une vérité dans laquelle j'enlève ma perception personnelle, mes ressentiments que je peux avoir, tout ce qui pourrait le contaminer, l'emmener à...à haïr l'autre, à...à vouloir...se venger ». Il tente donc de lui transmettre l'histoire de ce qui est arrivé à sa famille mais « sans pointer du doigt » les coupables puisque cela ne saurait aider son fils, dit-il : « ça ne sert à rien de le lier à cette partie de moi. Je le lie à la partie (...) qui peut l'aider et cette partie-là pour moi elle ne peut pas l'aider ». Avec le temps, il sait qu'il devra fournir des réponses de plus en plus précises aux questions de son enfant, des questions qu'il aurait aimé que son fils n'ait jamais à poser, précise-t-il. Toutefois, il tient à ne pas lui

présenter une histoire où tous les Hutu sont coupables tout comme il ne souhaite pas voir son fils s'identifier comme Tutsi, contre les Hutu :

> Qu'il puisse se dire Rwandais, Canadien, Québécois n'importe quoi mais pas en tant que Tutsi. Ça peut être du…comme une petite étiquette mais que ça ne…ça ne le mette pas dans un coin à part. Parce que tu t'identifies comme ça tu identifies le Hutu aussi à côté parce qu'il n'y a pas de Tutsi s'il n'y a pas de Hutu. Donc euh…c'est…tu ne veux pas le mettre dans cet antagonisme-là.

Révérien met ainsi l'accent sur son souci de protéger son fils en lui donnant accès à une histoire qui tait « toute la rage [qu'il] pourrai[t] avoir sur le cœur ». Par cette transmission en pointillé, il cherche également à ne pas exposer son fils à la division Hutu et Tutsi comme lui est désormais voué à la vivre, dit-il. Dans le même ordre d'idées, Théoneste dit essayer de ne pas aller « trop en détail » lorsqu'il parle de l'histoire du génocide à ses enfants. Il évite notamment d'accuser les coupables en racontant à ses enfants que « « tel est méchant, il s'est passé ceci », puisque ce serait « les troubles pour rien ». De plus, il soutient ne pas vouloir les « emmener dans les horreurs » qui pourraient les porter à rejeter le Rwanda: « Je ne voudrais pas qu'ils haïssent le pays », dit-il, mais souhaite plutôt qu'ils en gardent « les racines ». L'idée de préserver quelque peu les enfants de certains pans de l'histoire, semble également traverser le discours de Samuel. En effet, celui-ci mentionne que sa fille aînée, qui est majeure, ira au Rwanda dans le cadre d'un voyage organisé avec sa classe prochainement. Elle sera alors témoin « d'autres faits » et de « discours qu'on ne contrôle pas », dit-il. Il s'interroge sur la capacité de ses enfants à faire face à certaines traces du génocide au Rwanda: « Je me demande si les enfants sont suffisamment informés et forts pour y aller ». Samuel se questionne notamment à savoir s'ils feront la visite des mémoriaux où sont exposés les ossements des victimes, ce que lui-même s'est gardé de faire jusqu'à maintenant. Il se préoccupe ici de l'effet que pourraient avoir ces troublants vestiges sur ses enfants. Il relève du même coup la part de transmission qui lui échappe pour se situer plutôt à l'extérieur de lui, notamment dans ces zones qu'il n'a lui-même pas visitées. De son côté, Charles soutient qu'il « raconte tout » à son aîné, âgé de 12 ans:

> le plus vieux on lui a raconté tout ce qui s'est passé. Il doit tout comprendre. Il doit savoir pourquoi il n'a pas de grands-parents, pourquoi il n'a pas de cousines, pas de cousins pas de…(soupire en souriant) pas de oncle, tante, tout ça. Il doit comprendre.

Charles explique que, bien qu'il ne sache pas toujours s'il la comprend, il lui dévoile toute l'histoire puisqu'il « n'a rien à cacher ». Son fils lui pose des questions au sujet de l'absence de ses grands-parents, notamment, et se contente aisément des réponses souligne-t-il : « Oui, il pose les questions. Sauf que...comme il est né ici, justement il n'a pas connu des gens et et les perdre après. Il pose des questions et puis après...quand il a la réponse ça lui suffit. C'est ça ». Charles semble donc privilégier une transmission qui se veut intégrale. Toutefois, il relève aussi l'importance de conserver une certaine retenue afin d'offrir une histoire juste et non amplifiée : « On lui raconte ça mais disons sans extrémisme. On lui raconte une histoire vraie sans exagérer ».

Contrairement à Charles, Théoneste évoque peu le sujet du génocide avec ses enfants : « je sais, comme...comme mes sœurs leurs enfants connaissent beaucoup plus, tu sais, ma famille comment il est mort...Moi, moins. Je sais pas pourquoi là... ». Il explique qu'il est difficile de rapporter une histoire qui ne s'étaye pas sur des traces concrètes :

> Pour les enfants, il faut faire un lien avec quelque chose. Sinon, ça devient, bon, c'est une histoire qui est arrivée...Ça, ça manque un peu de matériel. Si...je pars au Rwanda et si...Je pourrais comme, si on avait comme là où on habitait : « Voici la maison où j'ai grandi », il y en a pas là...Tu sais, ça veut rien dire. Donc, c'est ça qui fait que je le dis mais...Je le dis moins, c'est ça.

Cyprien évoque, quant à lui, qu'il lui est délicat de transmettre une histoire difficile à expliquer. À son plus jeune fils, âgé de 10 ans, qui lui demande pourquoi ses frères ont été assassinés, il ne sait que répondre :

> Parce qu'il voit les photos. Il sait qu'il avait des frères mais il comprend rien ce qui s'est passé. Hein? Il ne peut pas comprendre comment ils ont été tués, pourquoi? Pourquoi ils ont été tués? Il ne peut pas comprendre ça. Qu'est-ce qu'ils ont fait? Est-ce qu'ils ont volé? Ils ont fait quoi? C'est là qu'il ne parvient pas à comprendre (...) il a conscience (...) Mais c'est dur à comprendre.

Outre le fait que l'absurdité de l'histoire soit difficilement assimilable pour ses enfants, Cyprien dit ne pas leur en parler trop souvent « pour ne pas les traumatiser ». Il en discute donc seulement « de temps en temps », soutient-t-il. Sa fille aînée qui a maintenant 17 ans et qui était au Rwanda lors du génocide, a quelques souvenirs de ses frères. Ceux-ci apparaissent sur une photo que Cyprien garde au salon. Sa fille la regarde parfois, dit-il : « elle nous demande : "Ça, c'était mes frères?" mais c'est...ça...ça s'arrête là ». Son fils né au Québec en sait beaucoup

moins : « Il est Québécois, lui il est vraiment du Québec, lui. Il connaît rien ». Lorsque les enfants seront plus vieux, soutient Cyprien, il les mettra « au courant de tout » :

> Parce qu'en même temps ça serait mieux s'ils connaissent l'histoire. L'histoire du pays, comment ça marche. Peut-être aller visiter (...) parce qu'on a encore des...des parentés là-bas. Peut-être l'envoyer là-bas, on peut l'envoyer pour aller visiter. Voir les...les parentés qui sont là. Là il va être courant.

La transmission dont parle Cyprien s'inscrit dans le temps et suppose un lien au pays. Elle semble impliquer également une certaine forme d'oubli, de celle qui permet aux générations futures d'avancer. En effet, il souhaite inculquer à ses enfants des valeurs de paix et de tolérance, dit-il :

> S : La paix, oui, la paix et la tolérance. C'est ça qu'on aimerait vraiment qu'ils fassent, oui. Pas trouver un autre comme un...un extraterrestre ou quoi. Qu'ils trouvent comme un...un ami ou... quelqu'un que vous allez vivre ensemble peu importe ses...ses différences. C'est ça qu'il faut leur apprendre.
>
> I : Malgré l'histoire de ce qui s'est passé...
>
> S : Oui, oui, oui, oui. C'est ça, oui. Oublier ça et pis...Recommencer de nouveau, vivre ensemble avec les autres.

L'oubli se pose ici en point de rupture souhaitable avec un versant du passé que Cyprien ne souhaite pas voir ses enfants porter. Théoneste aimerait, lui aussi, que ses enfants, âgés de 5 et 7 ans, apprennent l'histoire « petit à petit » en vieillissant. Pour l'instant, ils posent des questions simples auxquelles Théoneste répond de façon brève : « ils posent des questions...ils ont été tués...pfff. Ça s'arrête là ». Plus tard, par contre, il souhaite les voir se familiariser avec cette histoire pour pouvoir lui succéder en s'impliquant, comme lui, pour promouvoir la mémoire du génocide : « J'aimerais qu'ils sachent. De toute façon ça fait partie de leur histoire. Nous, quand on va vieillir là, comme dans ces actions, dans ces associations là, j'aimerais qu'ils prennent la relève aussi, hein? ». Il déplore d'ailleurs qu'avec le temps, la participation à certaines activités menées par l'association ait diminué, les gens étant maintenant occupés « à d'autres choses » :

> Mais avec le temps aussi c'est que...il y en a qui disent : « Ben écoute, ça fait longtemps, la vie a changé ». Alors que pour nous, c'est impossible. Pour nous là, pour moi particulièrement, moi je...C'est comme même...quand on me dit à moi après je lui dis : « Pour nous c'est quelque chose de fondamental ».

Cet oubli « lui fait mal beaucoup », ajoute-t-il. Théoneste souligne l'importance de transmettre l'histoire du génocide à ses enfants afin que ceux-ci puissent en pérenniser la mémoire. Par ailleurs, il semble plus réticent à dévoiler la façon dont il se lie à cette histoire. En effet, il explique qu'il pourrait, un jour, lire les écrits qui résulteront de la présente recherche à ses enfants sans nécessairement que ceux-ci ne sachent ce qu'ils révèlent de sa propre expérience :

> je sais pas moi, quand tu auras écrit des choses, comme je dis peut-être si je forme mes enfants, je peux prendre un livre, je leur donne ce chapitre. Je sens...peut-être quand je vais leur lire, peut-être je sentirai certains éléments qui...je sais pas moi...qui qui qui me concernent. Et...là...si je donne à mon enfant, il sait pas que c'est moi qui le dis mais je sais que...je lui donne le message, tu sais...

C'est donc un message dépourvu de son empreinte personnelle que Théoneste vise à transmettre. Pascal tient également à voir sa fille prendre le relais et préserver la mémoire du génocide lorsqu'elle sera plus vieille. Comme Théoneste, il compte la lui transmettre graduellement, « durant toute son éducation ». Pascal emmène déjà sa fille de deux ans aux événements commémoratifs, bien qu'elle n'en saisisse pas encore tout le sens pour le moment, dit-il. Pascal se prépare toutefois à répondre sous peu à ses interrogations:

> Ça a commencé, dernièrement on était ensemble dans la clôture de la période de commémoration. On lui a donné une fleur à jeter dans la rivière et...et sûrement l'année prochaine quand on va retourner là, elle va me demander pourquoi. Et alors je vais lui dire que on donne cette fleur, on jette cette fleur dans...dans la rivière (...) pour symboliser nos morts qui n'ont pas eu de sépulture qui ont été jetés dans des rivières, qui ont été charriés vers la Méditerranée via le Nil et comme on sait que toutes les eaux du monde se rencontrent, tous les océans se touchent, et c'est un message qu'on envoie à nos morts où qu'ils soient. Parce qu'on ne sait pas où ils ont été charriés. Et...ça je vais lui dire ça quand elle va poser cette question. Et peut-être que c'est l'année prochaine ou l'année suivante.

Pascal soutient avoir « le devoir de (...) dire la vérité » à sa fille. Celle-ci ne peut être « tenue dans l'ignorance de l'histoire de sa famille » mais doit plutôt la connaître pour en perpétuer la mémoire à son tour :

> Il faut qu'elle l'apprenne, il faut...Elle ne peut pas la vivre mais il faut...Maintenant elle n'est même pas au Rwanda, elle est née au Canada, peut-être qu'elle va rester au Canada loin de sa famille. Mais elle doit être au courant de son histoire, de l'histoire de son peuple, de l'histoire de sa famille. Elle doit

> garder la mémoire des siens. Quand je serai pas là, il faut qu'elle ravive cette mémoire des victimes du génocide et la perpétue de génération en génération.

La transmission relie ici les générations entre elles comme elle rattache la fille de Pascal à un peuple, un pays et une histoire qu'elle n'a pas connus mais dont elle portera la mémoire. L'importance qu'accorde Pascal à la divulgation de l'histoire de la famille semble également se poser en réplique au silence qui a prévalu dans la sienne.

En effet, il explique ne pas avoir su « toute la vérité de ce qui (...) était arrivé depuis 59 », notamment le fait que son grand-père avait été assassiné: « je ne pouvais pas savoir que mon grand-père avait été tué. Ils le disaient pas. Il était mort comme...Je savais pas les détails. J'ai appris ça plus tard, quand j'avais plus de vingt ans ». Son père avait, quant à lui, connu la prison, la torture et l'exil. Pascal se souvient qu'« il avait une dent cassée mais il ne nous avait pas dit pourquoi cette dent avait été cassée. Et c'était un coup, un coup qu'il avait reçu. Un coup de...de...de massue ». Son père a été incarcéré à nouveau dans les années 90 et c'est à sa sortie de prison qu'il a levé le voile sur son histoire : « Et à son retour c'est alors qu'il nous a raconté son histoire. Et encore, il racontait aux plus vieux, pas à tout le monde ». Lui l'a donc appris par ses frères plus vieux, peu de temps avant le décès son père. Il regrette encore de n'avoir pas pu aborder directement la question avec ce dernier : « Mais...ça m'a peiné de ne pas l'entendre de mon père et de lui poser directement mes questions (...) J'aurais dû lui poser des questions mais des fois c'était tard...C'était trop tard. Ouais ». Il déplore également que ses sœurs n'aient, elles, jamais connu l'histoire de la famille : « il y a mes sœurs qui sont mortes dans l'ignorance complète de ce qui s'est passé ». Cette ignorance, poursuit-il, a fait en sorte que « même quand la guerre éclatait, on ne savait pas ce qui nous attendait ». Il remarque également que si on l'avait mis au courant de ce passé trouble, il aurait pu en tirer leçon et, peut-être même, contourner le sort qui l'attendait :

> Donc, je pense que le fait de ne pas avoir eu l'histoire de notre peuple, nous a bercés dans l'ignorance et on a cru dans nos voisins alors que c'était des...C'était des démons dormants (*silence*). J'aurais pas pu dormir sur mes lauriers, croire aux accords de paix d'Arusha, croire à la présence des Casques Bleus, croire, croire...J'aurais pu, pourquoi pas, aller au Burundi, en attendant.

Ainsi, le devoir de transmission que Pascal évoque face à sa fille semble aussi viser à briser le silence qui les a maintenus dans l'ignorance. Tout comme le cours des événements aurait

pu changer pour lui s'il avait su à l'époque, Pascal estime que la parole sur le génocide aujourd'hui peut contribuer à éviter sa résurgence :

> la mémoire ne peut pas être gardée au tiroir, il faut raconter cette histoire. Que le plus de gens le sachent et comme ça ils...ils embarquent dans la prévention. Sinon si c'est étouffé, jamais raconté, gardé top secret. Il y a de fortes chances que ça...que ça revienne.

Samuel relève aussi le fait que son père ne discutait pas avec ses enfants de l'oppression qu'il devait subir en tant que Tutsi. Pour Samuel, il s'agit d'une propension propre aux parents « sous tous les cieux » que de dissimuler leurs impuissances pour se montrer forts et rassurants face aux enfants. Les hommes, surtout, avouaient difficilement qu'ils avaient été victimes et préféraient se taire. C'est donc beaucoup plus tard que Samuel a compris ce que son père avait dû subir :

> Donc le fait d'être victime, de ne pas avoir eu la promotion, de ne pas être bien traité ne se transmettait pas aux enfants assez facilement. C'est quand tu deviens adulte que tu découvres : « Ah ouais! Papa n'a pas avancé (...). Il nous a pas dit ça je...je comprends, donc c'est ça...

Comme Pascal, Samuel pèse les conséquences de ce « mutisme pour tout ce qui est impuissance ». Il s'agit d'un silence qui est grave, dit-il, dans la mesure où « peut-être si (...) les langues s'étaient déliées, peut-être qu'on aurait quitté le Rwanda avant, je ne sais pas ». Toutefois, il admet qu'il adopte lui aussi la retenue de son père. En effet, Samuel aborde « difficilement » le sujet du génocide avec ses enfants plus jeunes, âgés de cinq et neuf ans, ceux-ci n'y étant, selon lui, pas intéressés. Ils savent qu'ils n'ont pas de grands-parents, que des gens ont été tués au Rwanda et voient parfois des émissions sur le génocide à la télévision, dit-il. Quant à un de ses enfants plus vieux qui, lui, était au Rwanda lors du génocide, Samuel pense qu'il comprend davantage : « je crois qu'il comprend (...) je le vois des fois louer des films, tout ça là ». Il ajoute que ses enfants plus vieux s'informent et lui posent parfois des questions : « Pourquoi l'ONU? Pourquoi ça? Pourquoi l'armée telle, pourquoi ils n'ont pas intervenu? Pourquoi tel n'a pas fait ça? Pourquoi». Toutefois, ils en discutent assez peu souvent ensemble si ce n'est des documents qu'à l'occasion Samuel leur envoie suite à ses conférences sur le génocide : « De temps en temps, je donne des conférences et je leur envoie les trucs de « Power Point » ou le texte là...Mais je pense qu'ils ont des idées aussi sur la question (...) Mais on en discute pas plus que ça ». Ainsi, Samuel comme Pascal, jette un regard sur son passé pour y interroger la place de la transmission de

l'histoire familiale. Toutefois, contrairement à Pascal qui cherche à faire circuler la parole dans sa propre famille, Samuel se reconnaît davantage dans ces pères dont il décrit la réserve et le caractère protecteur. Finalement, Joseph élabore peu sur la question de la transmission, se contentant de mentionner que ses enfants, tous majeurs, sont au courant de son histoire : « je leur en parle et…ils le savent », dit-il.

6.2 Dans la recherche

Outre la circulation de la parole sur le génocide dans la famille, l'importance d'en essaimer, de façon plus large, la mémoire est relevée par plusieurs participants. Ainsi, le présent projet de recherche constitue, pour certains, une ouverture en ce sens. Pascal conclut le dernier entretien en formulant le souhait suivant :

> C'est que ton travail soit…contribue à la mémoire des miens. Que mon témoignage, ma discussion avec toi, serve à…faire connaître le…le drame qu'on a vécu et donne des leçons pour l'avenir que jamais, oh plus jamais ça ne doit se répéter. Ni au Rwanda ni ailleurs dans le monde. C'est tout ce que j'aimerais que tu fasses. Si j'ai accepté de me confier à vous, c'est que je voudrais que tu portes ce message plus loin que je pourrais y arriver. Si tu mets ça dans un livre, un livre ça dure plus que moi, plus que toi. Tu vas mourir, ton livre va rester. Et j'aimerais que tu sois sûre que le message que tu mets là ce soit un message de mémoire, de mémoire, de justice et de respect des droits (…) Merci.

Le témoignage est ici livré pour être diffusé plus loin et plus longtemps que lui ne pourrait le faire. L'écriture qui résultera de cette thèse constitue donc une vitrine sur l'histoire du génocide. Elle peut représenter aussi une trace qui échappera à la finitude pour prolonger la mémoire du génocide au-delà de la mort. De la même façon, David précise que sa participation aux entrevues repose sur le désir de voir sa parole sur le génocide diffusée : « D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle je dis…maintenant je suis en face de vous pour partager ça, pour échanger ». Lui aussi note la portée que cette thèse peut donner à son propos :

> même maintenant, je communique avec vous. Comme je l'ai dit la fois passée, ça ne va pas s'arrêter là, là. Vous allez…un mot, une phrase, un paragraphe à travers ce que je vous aurai dit ça va peut-être une…ça va être partagé, ça va être euh…ça pourra intéresser les autres.

Eugène fait également référence au legs que symbolise la parole qu'il accorde en entrevue. En effet, il soutient avoir le devoir d'écrire sur le génocide sans, toutefois, en avoir le

temps. Il ajoute alors : « Raison pour laquelle je parle. C'est pour que vous écriviez à ma place ». L'écriture du projet de recherche se situe donc, pour Eugène, dans le prolongement de son effort de transmission pour le relayer. Finalement, comme Pascal, quelques participants bouclent également leur dernier entretien sur un vœu. Ainsi, Révérien espère que le génocide soit définitivement chose du passé :

> c'est peut-être un rêve que j'ai pour moi et surtout pour les générations futures que...qu'on ait épuisé toutes les possibilités tu sais, toutes les mauvaises choses qu'on avait à vivre, qu'elles soient terminées. Ce qu'on a vécu il y a 14 ans...que ça...ça ait été le le fond et pis qu'on ne pourra plus jamais revenir à ça, à ce niveau-là. Que...que ça ne revienne jamais (...) C'est mon (...) vœu le plus, le plus cher.

Comme celui de Révérien, le mot de la fin de Cyprien se tourne aussi vers le souhait de voir la paix demeurer au Rwanda:

> malgré ce qui nous est arrivé, on aimerait que notre pays soit en paix, que le monde vive ensemble, qu'on laisse la haine tomber et que tout le monde vit...travaille ensemble pour construire le pays sans sans chicane. C'est ça mon mot de conclusion.

Quant à Eugène, il termine en insistant sur la nécessité de prendre soin à la fois des survivants et de la mémoire des personnes décédées. Il explique que certains rescapés, « dépourvus de tout », doivent se voir offrir une « assistance psychologique » ou recevoir de l'aide pour « s'organiser aussi ». Il lui importe également que la mémoire de ceux qui sont morts soit honorée à travers les vestiges, l'écriture et la parole. Ainsi, les monuments doivent être conservés afin «que ça reste un souvenir, que ce soit visible », dit-il. Ces morts doivent aussi être reconnus et discutés, ajoute Eugène. Pour lui, il s'agit d'une question de « respect » et de « dignité » : « c'était des personnes humaines. Donc qu'on écrive sur eux...des témoignages, je sais pas, qu'on écrive. Pis qu'on s'en souvienne, que les gens prennent le temps, une minute, à penser à eux. Ça c'est s'occuper des morts. Qu'on parle d'eux ». Il clôt donc l'entrevue en évoquant cette « préoccupation » centrale : « au moins qu'on s'occupe des morts et des vivants. Et je...j'en conclurais là ». En formulant ainsi des souhaits là où l'entretien s'achève, la parole des participants s'ouvre sur l'avenir. Elle se lie donc, en quelque sorte, à ce futur qu'elle interpelle de ces espoirs.

7. Sources de force et de réconfort

Interrogés sur ce qui constitue des sources de réconfort ou de force pour eux, les participants offrent des réponses qui évoquent fréquemment la filiation. Ainsi, Cyprien relève, notamment, que sa conjointe et lui se sont accrochés à l'idée qu'il leur restait encore des enfants en vie : « Mais quand nous on s'est vus qu'on est encore en vie...on est ensemble encore avec au moins deux enfants, on a dit on a...Ça va nous donner la force, on va continuer ». Samuel soutient, quant à lui, que le fait de pouvoir apporter son aide à d'autres constitue pour lui un réconfort qui n' « a pas d'équivalent ». L'idée que l'avenir lui réservera encore plusieurs occasions de le faire l'aide à surmonter les difficultés : « psychologiquement ça m'aide à passer le cap », dit-il. David discute également du caractère gratifiant de ses projets visant à promouvoir la mémoire du génocide : « en termes financiers je n'y gagne pas mais en termes euh...émotionnel (*petit rire*) ou sentimental, je pense que j'en retire beaucoup ».

De son côté, Pascal parle du support qu'il a pu apporter aux autres, notamment ceux qui l'accompagnaient dans sa course lors du génocide. Il se souvient avoir eu « le sentiment qu'au moins il y en avait quelques-uns qui avaient échappé et que j'y étais presque pour quelque chose », dit-il. Pascal revient également sur son implication auprès d'enfants demeurés sans parents suite au génocide. Il explique comment il a mis sur pied une école pour leur éviter de se retrouver à la rue et les aider à acquérir une éducation. Il remarque qu'en devenant ainsi responsable de ces enfants, il se soulageait aussi lui-même:

> j'ai appris à être fort pour pouvoir les aider. J'ai vu que ça m'a...Ça a été une démarche qui a été beaucoup plus bénéfique que moi...Peut-être pas pour eux mais pour moi ça m'a soulagé. Je me disais : « Si c'était mon père qui était ici, qu'est-ce qu'il aurait fait ? Et comme il n'est plus là, est-ce que je ne dois pas être là pour eux? ».

Pascal s'est donc aussi appuyé sur ses références familiales en s'inspirant de son père pour venir en aide aux enfants comme son père l'aurait fait. Il a également sollicité un de ses frères qui est venu le rejoindre pour travailler au sein du projet. En marchant ainsi ensemble dans les traces de leur père, ils ont pu apaiser un peu leur peine : « On n'a pas eu à...à...à être pris par le deuil, à être détruits pas le malheur. On a eu toujours un sentiment de faire comme notre père. Oui. Moi et lui ». Pour sa part, Révérien souligne combien l'héritage familial l'a, en quelque sorte, fortifié. Sans lui, dit-il, il aurait été quelqu'un de plus malheureux :

> en tout cas je peux être très content de ce que j'ai eu comme enfance, en tout cas c'est....jj...j'aurais...je pense que ça me permet aujourd'hui de...d'être ce que je suis finalement. Sss...Parce que je sais que si si si j'avais l'enfance que j'ai eue peut-être que je serais quelqu'un d'autre, donc en tout cas, quelqu'un de... plus triste de plus...je ne sais pas.

Il décrit un projet qu'il a monté, à son retour au Rwanda suite au génocide, qui visait à recueillir des contes pour enfants et les éditer. L'idée était de consigner ces histoires pour ne pas qu'elles s'effacent, explique-t-il. De plus, le projet était sous-tendu par le principe « que par la culture, on peut se retrouver », ajoute Révérien. Il souhaitait donc puiser à même « la tradition orale » pour la rendre aux enfants puisque, se disait-il, « c'est avec eux qu'on peut encore construire quelque chose » :

> Mais les enfants eux, du jour au lendemain ça leur est tombé dessus, certains ont perdu leurs parents d'autres ont vu des choses que...jamais dans leur vie ils n'auraient jamais imaginé. Pis c'était aussi l'idée de réhabiliter un peu ces enfants-là. De leur remettre, en fait, l'enfance qu'ils ont perdue pendant toute cette période-là, par la lecture pouvoir s'évader en...en lisant des histoires qui sont vraiment à eux. Pas des histoires d'adultes, finalement, qui étaient plus macabres qu'autre chose, ouais.

Révérien s'appuie donc sur la culture pour colmater les brèches ouvertes dans la vie de ces enfants. En s'attachant ainsi à leur restituer une part de leur enfance, il investit dans la reconstruction du pays laquelle ne peut passer que par eux, soutient-il. S'il se tend vers l'avenir, son projet s'ancre également dans le passé en cherchant à préserver la mémoire de ces contes. Il relie également Révérien à sa propre histoire puisque lui-même, enfant, aimait beaucoup la lecture. En effet, il était « baigné dans ça », dit-il en se souvenant des histoires qu'on lui racontait dans sa famille avant de le mettre au lit. Finalement, Révérien a également trouvé du réconfort en parcourant le pays pour collecter les témoignages d'enfants hutus et tutsis sur le génocide. En récoltant leurs récits, il dit avoir été rassuré d'en constater les recoupements. En effet, malgré des trajectoires différentes, des deux côtés, les pertes et l'innocence des enfants étaient les mêmes, dit-il : « ils sont condamnés à vivre ensemble, mais...ils sont tous les deux victimes. D'avoir les deux témoignages de voir que, finalement, le fait que euh, les deux générations puissent vivre ensemble... c'est rassurant ». La similitude des histoires des enfants représentait, pour lui, une forme d'espoir dans la mesure où elle les liait dans une expérience commune : « c'était rassurant

de dire finalement, nous tous en tant que Rwandais, on partage une histoire. Une histoire euh…sur des belles choses parfois, ou (…) sanglantes souvent ».

Le partage d'une histoire ou d'une souffrance est mis en relief par quelques autres participants. Ainsi, Pascal remarque à quel point il est soulageant de savoir que sa conjointe a connu un passé voisin du sien: « tu ne peux pas savoir combien c'est consolant de ne pas se sentir seul. D'avoir quelqu'un qui ressent ce que je ressens. Qui a eu une histoire similaire à la mienne et…on partage les mêmes sentiments ». De son côté, Charles soutient que les membres de la communauté parlent de leur expérience du génocide entre eux parce que cela les aide « à en connaître peut-être davantage ou à partager…à partager l'histoire ». Cette mise en commun leur permet aussi « d'atténuer (…) les effets négatifs de vivre avec ». De la même façon, Révérien explique que le fait de vivre le génocide à distance mais entouré de Rwandais touchés, comme lui, par le drame l'a peut-être aidé :

> c'était tellement comme une catastrophe qui toucherait…cinq personnes à la fois, des gens autour de toi. Tu n'as plus tellement…le poids tout seul, finalement, peut-être que ça a aidé aussi. De pouvoir éparpiller un peu ce…ce poids.

Toutefois, il mentionne également qu'il lui a été difficile de s'approprier un drame qui résonnait chez tant de gens : « le fait aussi que ça ça touche tellement de monde, ça c'était pour moi ça devient impersonnel ». La dimension commune crée ici une certaine forme de distance à travers laquelle l'expérience se désincarne.

Comme Charles plus haut, d'autres participants font référence au soutien que leur procurent les liens avec la communauté rwandaise. Cyprien explique que les activités qu'ils font ensemble lui permettent de se sentir mieux : « ça fait du bien parce qu'on se rencontre, on voit…On dirait qu'on est…on est ressuci…Ben pas parce qu'on est morts mais on dit qu'on…la vie continue entre nous ». Il décrit cette vie qui circule lors de leurs contacts : « on mange ensemble, on prépare…on…la nourriture, on…on partage, on mange ensemble. On met la musique, on danse ensemble. Et ça me fait oublier des choses ». Il ajoute que dans sa culture, les gens évitent de s'isoler pour ne pas se « prendre dans la tristesse ». Ils s'aident plutôt en demeurant ensemble. Charles ajoute que les membres de la communauté rwandaise arrivent à dépasser les difficultés liées au traumatisme pour se concentrer aussi sur autres choses : « On ne vit pas dans…toujours dans le traumatisme que nous avons vécu, non on essaie de sur…de

surpasser ça. Ouais, moi je dirais que ça nous donne aussi de la force ». Théoneste note, pour sa part, que l'association au sein de laquelle il œuvre a d'abord vu le jour pour permettre aux gens de la communauté de se réunir pour se soutenir suite au génocide : « au départ on voulait...c'était même pas pour aider pers...C'était pour nous aider nous-mêmes parce qu'on se voyait beaucoup euh...on était à l'affût de tout tout ce qui se passait, ça nous a permis beaucoup... ». De la même façon, David souligne que la communauté s'est rassemblée pour s'entraider lors du génocide. Il se souvient qu'une salle communautaire avait été mise à leur disposition à cette occasion. Bien qu'il n'y soit pas allé souvent, note-t-il, cette initiative a permis aux gens « d'échanger, parler, se réconforter ». Ainsi, le resserrement des liens avec la communauté s'est avéré soutenant pour certains participants. Ceux-ci discutent également de leurs rapports plus ou moins étroits à la diaspora rwandaise et des enjeux auxquels elle fait face.

8. Liens à la communauté rwandaise

Alors que le raccrochage au lien avec la communauté suite au génocide se rapporte à une forme de filiation, les rapports qu'entretiennent les participants avec les autres immigrants rwandais ne se résument pas à cette filiation. En effet, certains fréquentent beaucoup la communauté rwandaise, d'autres moins. Cyprien, par exemple, explique que les gens de la communauté multiplient avec plaisir les occasions de se voir : « On a des rencontres presque...régulièrement. Oui. Pour un événement, n'importe quel événement on est ensemble. Ça, ça nous aide beaucoup ». Samuel note que les communautés sont nombreuses : « on a des communautés rwandaises à gauche à droite, on se rencontre, on danse ». Alors que certains membres « décrochent » vu les difficultés à trouver de l'emploi, ces « réels risques de déperdition » ne les touchent pas tous, dit-il. En effet, d'autres réussissent petit à petit et « prouvent que c'est possible», souligne Samuel. Charles est, lui aussi, régulièrement en contact avec les membres de la diaspora rwandaise. Il soutient que celle-ci est « très active » et intégrée.

De son côté, Révérien s'assure de maintenir une souplesse dans son lien avec la communauté afin, dit-il, de ne pas s'y verrouiller. Il privilégie ainsi les liens « transcommunautaires », dit-il : « que tu sortes de ta communauté que tu sois pas cloué à ta communauté. Tu peux l'utiliser si t'en as besoin mais c'est pas...c'est pas sain en fait, toute ta vie tu t'appuies sur la communauté...vivre dans un réseau, t'sais dans un monde clos ». Il explique qu'il ne souhaite pas vivre comme dans un « ghetto » ce que, selon lui, certains membres de la

communauté font : « Ils ont du plaisir à vivre comme ça dans un monde qui est rassurant...on parle notre langue, on est juste entre nous, tout tout tout, on se rend visite c'est bien. Mais pour moi c'est pas rassurant du tout ». Révérien poursuit en disant que le choix du type de rapport à instaurer avec la communauté s'effectue dès l'arrivée au pays et est déterminant pour la suite. Lui, par exemple, a décidé de ne pas s'impliquer trop activement en son sein, ce qui lui laisse la latitude de le faire ou non par la suite sans vivre de pression. Révérien ajoute qu'il a également la liberté d'aller vers ceux avec qui il a réellement des affinités en dehors du simple partage de la même culture :

> je peux vraiment aller vers ceux que je choisis dans la communauté (...) plutôt (...) que de côtoyer des personnes avec lesquelles je n'ai pas d'affinités parce que justement la personne est Rwandaise. Pour moi ça ne suffit pas.

Révérien participe parfois aux activités communautaires mais sans s'y sentir obligé. Cette implication partielle lui donne le temps de développer d'autres types de liens, explique-t-il :

> Ça me donne le temps de vivre aussi d'autre chose que...juste ma...discuter d'autre chose...de parler...de dire...des problèmes je ne sais pas Québec-Canada des choses comme ça qui n'ont rien à voir avec ce que je vis...(...) des choses que...des sujets que je n'aurais peut-être pas pu aborder avec des Rwandais.

Eugène affirme, pour sa part, avoir renoncé à conserver les liens avec la communauté comme il en a déjà eu dans le passé et ce, par manque de temps et d'intérêt : « Et puis aujourd'hui je n'ai plus le temps de...Je trouve même pas...ce n'est même pas important ». Il participe, cependant, aux activités commémoratives mais sans plus : « (la) commémoration du génocide au mois d'avril ça c'est important que...qu'on se rencontre donc qu'on...qu'on partage. Sinon le reste, je n'ai pas d'appréhension ou de soucis pour la communauté ». À son arrivée au Canada, il a pu compter sur un réseau de gens de la communauté qui l'ont aidé à « sortir un peu de l'isolement ». Toutefois, en déménageant à Montréal, il n'a pas recréé ces liens : « Tandis qu'à Montréal, non seulement je suis habitué à...à vivre seul (...). Mais par ailleurs aussi c'est un espace...c'est une grande ville où les gens n'ont pas le temps...c'est ça ».

Outre les rapports qu'entretiennent les participants avec la communauté, les liens que tissent les membres de celle-ci entre eux font aussi l'objet de discussion. La rupture qui s'opère au sein même de la communauté entre immigrants hutus et tutsis est relevée par tous les participants. En effet, ceux-ci s'entendent généralement pour dire qu'il n'y pas une mais bien deux

communautés rwandaises. Joseph remarque : « d'abord la communauté...pour le moment, par exemple, il y a deux communautés. Inévitablement, il y a une communauté de Tusti et une communauté de Hutu et chacun de son côté ». Il souligne, toutefois, qu'ils ne sont pas « comme des chats et chiens » bien qu'il puisse y avoir des extrémistes d'un côté comme de l'autre, dit-il. Lui-même fait partie d'une association composée majoritairement de Hutu qu'il côtoie donc en évitant, dans ses discussions, « de soulever les problèmes ». Joseph ajoute que ces Hutu ont des trajectoires différentes et n'ont pas tous été impliqués dans le génocide, certains ayant immigré au pays avant celui-ci. Révérien relève également le fait que la communauté est scindée en deux :

> Parce que...il faut déjà dire une chose : Quand on parle de communauté rwandaise ici, pour moi, il y en a deux...C'est...c'est clair et net, la communauté rwandaise qui la plus...qui est la plus installée c'est...je dirais 80-90% que des Tutsi et il y a l'autre communauté que je ne connais pas mais qui est là aussi formée par les Hutu. Donc entre les deux, il n'y a pas de communication. Parfois au niveau individu, il peut y avoir des communications, il peut y avoir des liens que les gens ont tissés ici et là mais il n'y a rien qui est fait officiellement entre les deux.

Ces deux communautés vivent donc « en parallèle » dit-il. Le génocide les a séparés, poursuit-il, et sa non-reconnaissance par certains Hutu rend le dialogue impossible. Contrairement à Joseph, il a très peu de contact avec les membres de l'autre communauté. En effet, il se souvient être allé une seule fois dans une famille hutue au cours des six années qu'il a vécues au Canada. Il peut également « compter sur les doigts d'une main » les Hutu qu'il connaît ici, ajoute-t-il. Charles préfère, pour sa part, parler de barrière plus que de tension entre les communautés hutue et tutsie : « ça n'existe pas des tensions que ce soit des Tutsi que ce soit des Hutu, ils ont d'autres préoccupations. Mais ça existe peut-être une...une certaine barrière ». Il soutient que la plupart des Hutu ici sont arrivés avant le génocide, comme étudiants, et n'y ont donc pas pris part. Ceux-là en savent très peu sur le génocide, explique-t-il : « normalement ils n'en connaissent pas grand-chose, ils ne connaissent pas ce que nous connaissons ». Ceux qui, par contre, sont arrivés suite au génocide « sont les pires », estime-t-il. Certains ont tué, d'autres pas, mais la plupart « ne veulent pas en parler » et ne « veulent rien savoir, disons, des Tutsi, tout simplement » :

> Il y en a qui ont tué, il y en a qui ont participé dans la horde de tueurs, peut-être qui ont suivi. Il y en a qui connaissent exactement très bien comme...comment on tuait. Si, par exemple, moi j'ai pas été tué mais je sais comment on tuait. Il y en a

> qui n'ont pas tué mais qui savent comment on...ils tuaient aussi, qui ne veulent pas en parler non plus. Il y en a qui...n'en connaissent rien du tout mais sont...vers la fin du génocide qui sont partis avec beaucoup de monde à l'extérieur. Ils ont été traumatisés, ils ont vécu des vies difficiles aussi. Ceux qui sont partis au Congo, par exemple. Et...eux ils sont...ils n'aiment pas les Tutsi non plus parce qu'ils disent : « Les Tutsi nous ont chassés de notre pays », comme on le disait à l'époque.

Charles remarque, cependant, qu' « il y en a d'autres, beaucoup, qui vivent en harmonie avec nous autres (...) avec qui nous vivons très bien ». Il souligne avoir du mal à catégoriser tous les Hutu comme étant coupables. Certains ne le sont pas, nuance-t-il, et d'autres ont même sauvé des Tutsi comme cela a été le cas pour lui : « Moi je dirais que...la plupart des Tutsi qui vivent encore l'ont été grâce aux Hutu (...) parce que sinon on était tous...on devait mourir. On devait tous mourir ». Charles évoque ainsi le brouillage des frontières entre coupable et innocent, bourreau et sauveur. Bien qu'ils conviennent de ce flou, plusieurs participants évoquent le bris de confiance qui, tout de même, a altéré le lien qu'ils avaient autrefois avec les Hutu. Théoneste explique :

> maintenant il y en a que je connais même ici, oui. Je sais qu'ils n'ont pas trempé mais peut-être...son cousin ou son frère. Et là, je me dis peut-être aussi lui essaye d'oublier mais du jour au lendemain il pourrait aussi faire la même chose. Ça, ça ça fait mal. Déjà de savoir que ça c'est toujours là.

Pour Révérien, la brisure s'est inscrite au plus profond des relations entre Hutu et Tutsi. Elle sous-tend son changement spontané de comportement selon qu'il est en présence d'un Hutu ou d'un Tutsi :

> ça a été tellement, le génocide a été tellement...ça touché tellement de monde que...c'est allé dans les relations mêmes, comment les gens pouvaient avoir confiance entre les gens...Ce qui fait que...on se croise comme ça mais je vais présumer, avant même d'avoir discuté avec la personne, de sa position par rapport au génocide, c'est grave! En regardant juste le visage en décelant que c'est un Hutu, parce que nous on peut se...se reconnaître, en décelant en tout cas à 90% on sait qui...qui est qui. Et...l'attitude va changer. Même si on a une discussion on va éviter cette partie-là.

Il note que la distance polie que les Tutsi et les Hutu maintiennent lors de leurs contacts est en réalité de la méfiance. Cyprien soutient, pour sa part, qu'il lui arrive parfois de croiser des Hutu comme cela a été le cas dernièrement, alors qu'il était invité à un mariage où se trouvaient

des gens des deux communautés. Comme Révérien, il dit pouvoir aisément distinguer les Hutu des Tutsi : « Ça c'est accroché dans nos...dans nos mentalités (...) tu demandes c'est qui mais là tu insistes pas dessus mais tu...tu jettes un coup d'œil et puis c'est tout ». Cyprien remarque également qu'il évite certains sujets lorsqu'il est avec un Hutu: « on se salue...On se parle. Ouais. On essaie de parler autre chose, de pas...Éviter les affaires de la politique, les choses comme ça ». Pour lui aussi, la méfiance les divise désormais : « On s'assit pas ensemble comme avant. Chacun a peur, un autre a peur. Ils ont des remords, chacun a fait ça, un autre a fait ça ».

Cette fêlure dans la communauté rwandaise fait écho à celle qui s'est opérée au sein de la population demeurée au pays. Quelques participants discutent d'ailleurs de la question du vivre-ensemble à laquelle les gens du Rwanda doivent faire face. Ainsi, en observant ce qui se produit ici, Révérien s'interroge :

> Ce qui me pose la question : Ben est-ce qu'au Rwanda on ne vit pas ensemble parce qu'on est obligé? Peut-être que si aussi les gens avaient le choix ils ne vivraient plus ensemble. C'est...c'est le constat que je fais. Ici les gens ne sont pas obligés de vivre ensemble, ils se côtoient pas.

Selon lui, les liens pourront peut-être se rétablir avec le passage des générations. Lorsque ceux qui, comme lui, ont vécu le génocide disparaîtront et s'ils arrivent d'ici là à cohabiter sans heurt, alors ceux qui suivront pourront vivre en paix, dit-il. Il s'agit d'une question de volonté, laquelle semble présente pour le moment mais demeure fragile. En effet, Révérien précise: « c'est comme essayer de courir avec une cuillère avec un œuf (*rire*). Tu cours mais...il y a une chance que l'œuf finisse par tomber mais en faisant attention tu peux garder l'œuf sur la cuillère ». Pour Cyprien aussi, l'harmonie sociale est entre les mains des générations qui succèderont à la sienne. Pour l'instant, elle est loin d'être réalité, affirme-t-il :

> Pas tout de suite...On sait pas. Mais ça peut arriver mais c'est...plus tard, dans les générations à venir, les générations plus jeunes, peut-être. Ils vont...voir que ce serait nécessaire de vivre ensemble et d'arrêter les chicanes. Ça ça pourrait arriver. Mais...dans les, dans les années à venir. Peut-être nous quand on sera pas en vie mais ça pourra arriver là. Quand ils vont vivre ensemble là ça va être la paix. Là ils vont construire ensemble, oui (...) On ne sait pas. Mais aujourd'hui c'est pas...c'est pas arrivé encore.

Alors qu'il constate l'actuelle déchirure du lien, Cyprien envisage également la possibilité de sa restauration dans le futur. Il ajoute que, contrairement à ici, les gens là-bas sont contraints à

cohabitation : « Mais ils sont condamnés à vivre ensemble absolument, peu importe. Ils sont condamnés à vivre ensemble et...à éviter que ça se reproduise ». David avance également que les tensions subsistent toujours entre Hutu et Tutsi au Rwanda. Lors de ses retours au pays, certains lui ont avoué que la haine couvait encore entre les deux, soutient-t-il : « ils me disent : "Oui, la haine existe encore entre les Hutu et les Tutsi. Et...probablement elle est maintenant pire qu'avant" ». Les gens sont peut-être simplement plus « hypocrites » relève David, « mais ça ne veut pas dire que ils sont rendus moins ennemis individuellement ou groupe versus groupe ». Alors que pour Cyprien aussi, les gens « ne veulent pas travailler ensemble, ne veulent pas vivre ensemble », Joseph, lui, entrevoit une certaine forme de reprise des liens. En effet, ce dernier explique que « la cohabitation est difficile mais pas impossible ». Il donne l'exemple de projets au cours desquels les bourreaux sont emmenés à travailler avec les victimes :

> on peut voir, par exemple, une femme qui a tout perdu mais elle est parvenue à garder ses champs et...euh...son le quartier et on a créé une coopérative avec ces personnes-là même qui ont tué son mari et ses enfants, ils sont obligés de vivre ensemble il n'y a pas moyen de faire autrement (...). D'abord le gouvernement encourage ça, continuer à vivre ensemble. Ça ça se peut mais c'est difficile.

Il conclut: « Et pis...le pays se sont des Tutsi, ce sont des Hutu, ils doivent vivre ensemble ». Ainsi, les propos des participants sur le vivre-ensemble évoquent tantôt la relance, tantôt la dislocation du lien.

Conclusion - Section C

En ce qui a trait à la transmission de l'histoire du génocide dans la famille, les participants adoptent différentes positions selon qu'ils en préconisent un dévoilement total ou partiel. L'importance de divulguer l'histoire du génocide aux générations futures se tend fréquemment sur la trame du devoir. Il appert que c'est à la fois la réalité du génocide et l'impératif de sa diffusion qui se transmettent alors. Cependant, s'ils s'entendent sur la valeur d'une telle prise de relais, les participants se soucient également de ce qu'ils ne souhaitent pas voir leurs enfants porter. En effet, il est possible de regrouper les propos de quelques sujets autour d'une double préoccupation : celle d'exposer leurs enfants à une histoire dont ils diffuseront plus loin la mémoire tout en les préservant de certains de ses effets délétères.

Les sources de réconfort que nomment les participants reposent souvent sur la filiation, que ce soit les liens familiaux ou ceux avec les membres de la communauté rwandaise avec qui ils peuvent échanger sur leur souffrance ou encore s'en alléger par le biais d'activités. Le caractère soutenant du fait d'être entouré de même que l'importance de pouvoir se reconnaître dans une part de l'expérience des autres sont évoqués par plusieurs participants. Aussi, certains disent trouver soulageant de pouvoir venir en aide à d'autres par le biais d'organismes ou d'initiatives personnelles. Finalement, les liens qu'entretiennent les participants vis-à-vis la communauté rwandaise semblent assez serrés. Celle-ci représente des possibilités de partage et d'ouverture pour la plupart des sujets à l'exception de deux d'entre eux qui, pour le premier, ne voit pas l'intérêt de s'y relier ou, pour le second, souligne l'importance de ne pas s'y laisser enfermer. Cette distinction entre tisser un lien versus se ligoter à la communauté ouvre des pistes de réflexion intéressantes notamment en ce qui a trait à l'instauration d'une distance protectrice ou libératrice. Ensuite, si la scission que notent les participants au sein même de la communauté rwandaise entre Hutu et Tutsi se pose en évidence, son caractère irrévocable l'est moins. En effet, quelques-uns souhaitent la voir s'estomper avec le passage des générations et arrivent ainsi à penser au futur une éventuelle reprise du lien.

Conclusion - Volet 3

Ce chapitre ouvre quelques pistes de réflexion s'articulant principalement autour de la question du lien et de sa destruction. Ainsi, le génocide se pose, à bien des égards, comme événement destructeur de liens. Celui qui reliait les participants à leurs proches, certes, mais également le lien qui alimentait la confiance en l'autre, en leurs repères sur le monde ou encore qui les rattachait à des projets d'avenir. La destruction du lien se trouve également dans l'idée que le génocide, parce qu'il déborde de toutes parts la compréhension, rompt en quelque sorte la pensée. La difficulté à s'expliquer l'horreur, à le mettre en lien en le rattachant à une certaine logique témoignerait ainsi de cette mise à mal de la pensée. Cependant, le mouvement à travers lequel les sujets poursuivent leur questionnement peut, quant à lui, traduire un travail de la pensée par le biais duquel ils cherchent à construire du sens.

S'ils font une large place à ces cassures induites par le génocide, les récits des participants s'orientent également sur les liens qu'ils ont su recouvrer ou créer suite au génocide. Par exemple, leurs efforts pour composer avec la souffrance semblent s'aménager fréquemment autour du

maintien du lien social alors que les sujets se relient aux membres de la communauté ou encore à ceux qu'ils aident. L'importance de transmettre la mémoire du génocide peut également relever d'un désir de créer un lien par le relais qu'elle suppose.

CHAPITRE 5

CONCEPTUALISATIONS LIÉES À L'ANALYSE DES ENTREVUES

Introduction

Dans la première partie de ce chapitre, nous ferons ressortir des composantes majeures traversant la parole des sujets soit la distance, la rupture et le devoir. Ces dimensions ont été dégagées à partir de l'analyse effectuée au chapitre précédent. Certaines d'entre elles prolongent les axes interprétatifs discutés alors en les portant à un deuxième niveau d'analyse. C'est le cas des composantes de la distance et de la rupture, clés interprétatives conservées en fonction de leur capacité à recouvrir plusieurs des idées soulevées au chapitre précédent. Ainsi, les jeux entre parole privée et parole politique, soulevés au premier niveau d'analyse, seront ici repris sous la dimension de la distance. La refonte de l'axe parole privée et parole politique a également donné lieu à l'introduction de la composante du devoir. Celle-ci nous est apparue particulièrement saillante dans le discours des sujets non seulement comme motif de prise de parole mais également en tant qu'élément structurant dans leur vie suite au génocide. En outre, la dimension du devoir, lorsqu'articulée à celle du masculin, permet notamment de ramener certaines questions en lien avec la spécificité de la parole des hommes sur le génocide.

Ce second niveau d'analyse sera, comme le premier, sous-tendu par une lecture axiale. Les dimensions mentionnées ci-haut seront donc aussi explorées par le biais des rapports essentiels qu'elles tissent avec leur envers. La composante de la distance sera sondée dans son rapport à la proximité, la rupture sera, quant à elle, examinée via sa dynamique avec le lien et le devoir sera abordé à travers ses interactions avec le désir. Nous lirons ainsi l'expérience des sujets à la lumière de ces grands axes, en nous centrant sur les rapports qui s'opèrent ou non entre les pôles et qui traduisent tantôt une paralysie délétère, tantôt un mouvement vital.

Dans un deuxième temps, nous réfléchirons à l'articulation des dimensions entre elles. L'idée du mouvement porteur de vie et son envers, la fixité mortifère, sera reprise afin de penser la question du génocide comme expérience à la fois structurante et déstructurante. Nous nous

pencherons alors sur le pendant, soit le vécu propre au génocide comme sur l'après, soit la survie et ses implications à la fois face au passé et au futur. Finalement, nous esquisserons quelques commentaires sur les ancrages sociaux à partir desquels l'expérience des sujets prend également forme afin d'interroger le lien fondamental qui relie l'individuel au social.

1. La distance, la rupture et le devoir

1.1 Distance et proximité

Il semble que la distance constitue une des trames centrales autour de laquelle les participants organisent leur expérience. Cette distance se décline sous de multiples formes et occupe différentes fonctions chez ces derniers. Elle peut, en effet, être subie ou encore aménagée par les participants tout comme elle peut se faire protectrice, transformatrice ou délétère selon qu'elle se pose dans un rapport mouvant ou, au contraire, rigide face à la proximité. Nous l'examinerons ici à partir de la relation des participants à la parole, à la souffrance et au passé.

1.1.1 Dans les rapports à la parole

Différentes formes de distance marquent le rapport des participants aussi bien à la parole de l'intime qu'à celle visant l'espace public. Dans la sphère du privé, l'aménagement de la distance emprunte la forme du silence ou de la retenue, de la parole oblique ou entre-dite. Il s'agit de la discrétion avec laquelle les participants disent traiter de certains sujets intimes les concernant eux ou les autres. Il s'agit également de la retenue dont ils font preuve alors qu'ils refusent d'aborder frontalement les détails de leur expérience du génocide pour plutôt les évoquer indirectement par un récit qui entoure l'histoire traumatique plus qu'il ne s'y fixe. L'introduction d'une distance dans l'abord de l'expérience peut ici être comprise comme une forme de repli protecteur qui permet au participant de signifier sans dire et lui offre la possibilité de contenir une histoire autrement sans limite. En effet, il est possible de croire que le caractère indirect du discours sur le traumatisme donne parfois l'occasion aux sujets de sceller les contours d'un récit marqué par l'effraction et le débordement.

De façon générale, il semble que ce soit la parole politique qui domine les propos des participants dans notre corpus d'entrevues. Une certaine distance se traduit dans l'adoption du discours au nous derrière lequel la singularité du sujet s'efface pour céder la place aux dimensions collectives. Ainsi, l'éloignement se joue dans cette mise en retrait du sujet en tant qu'individu au

profit d'un récit qui se formule et s'adresse au pluriel. Le fait que les participants parlent plus volontiers au nom du groupe peut, certes, renvoyer à des considérations socioculturelles voulant que leurs repères soient plus collectivistes qu'individualistes. Cette parole au nous fait également écho à l'identité même qui a été attaquée lors du génocide, celle d'un groupe auquel les participants ont brutalement été réduits sans égard à leur unicité en tant qu'individu.

Par ailleurs, la distance qui s'incarne dans la parole politique peut être également saisie dans sa valeur transformatrice. Ainsi, l'emprunt d'une telle parole peut témoigner d'un certain raccrochage au collectif visant à rétablir un lien mis à mal par le génocide. En effet, plusieurs participants ayant témoigné de la culpabilité d'avoir survécu seul sans parvenir à sauver les autres, le fait de ne pas parler *de/pour soi* mais plutôt *des/pour les autres* peut également relever d'un désir de se relier à un nous dont la survivance les a éloignés. C'est donc, peut-être aussi, de l'exception douloureuse à laquelle cette survie les renvoie, que cette parole sur le nous se détourne. Ainsi, plutôt que de signifier une forme de repli protecteur, la distance que la parole politique prend face à la singularité du sujet évoquerait au contraire ici le décloisonnement. En effet, l'adoption d'une telle parole transformerait le rapport des sujets à l'isolement en créant une certaine possibilité de ralliement. Ce mouvement d'ouverture s'illustre aussi à travers l'espoir que disent conserver quelques sujets à l'égard d'une justice collective à laquelle ils croient encore, bien qu'ils se désillusionnent sur son application à leur cas en particulier. L'idée d'une justice pour les autres fait ainsi ressortir l'investissement d'un collectif qui débouche sur des possibilités là où le singulier ne les trouve plus.

Finalement, il est possible de retracer une forme de distance qui scinde le récit que les sujets font de leur expérience du génocide en le renvoyant principalement à sa trame factuelle ou, à l'inverse, affective. En opérant ainsi une forme de déconnexion entre ces deux dimensions, ce type de distance semble rigidifier le récit. En effet, celui-ci se désincarne lorsqu'il se fixe dans une description dépourvue d'affect tout comme il se paralyse lorsqu'il est submergé par l'émotion. C'est ainsi l'absence d'un mouvement d'alternance entre les événements en tant que tels et leur signification pour leur sujet qui semble dévitaliser le discours.

1.1.2 Dans les rapports à la souffrance

Plusieurs types de distances marquent également le rapport que les sujets entretiennent face à leur souffrance. Ainsi, quelques participants relèvent combien il leur importe d'arriver à introduire une forme de distance avec des souvenirs trop envahissants en s'accrochant, notamment, à certains éléments de la vie active. Encore ici, la mise à distance peut être comprise en tant qu'effort pour délimiter une souffrance autrement intrusive. Parce qu'il semble permettre de négocier des espaces de vie malgré la souffrance sans pour autant la nier, ce mécanisme pourrait remplir une fonction équilibrante. De la même façon, il est possible de retrouver l'idée d'un écart qui préserve dans les propos des sujets qui disent éviter de s'exposer au témoignage des autres rescapés par malaise.

Ensuite, la dimension temporelle à travers laquelle s'incarne la souffrance des sujets peut être lue dans une optique liant étroitement distance et proximité. En effet, plusieurs des participants n'ayant pas été sur place lors du génocide soulignent que le passage du temps ne les a pas éloignés de leur souffrance mais au contraire, les en a rapprochés. Ils expliquent avoir d'abord vécu le génocide comme s'ils étaient tenus en marge de leur propre souffrance, avant de la ressentir des années plus tard. Le déploiement en différé de cette souffrance semble en quelque sorte faire écho au caractère indirect de l'exposition. La distance temporelle des événements se couple donc ici d'un rapprochement avec la souffrance et pourrait, en ce sens, éventuellement être pensée dans ce qu'elle libère comme espace d'assimilation. De fait, l'éloignement dans le temps permettrait d'ouvrir sur l'accueil d'une souffrance autrement vécue du dehors comme le génocide auquel ils n'ont pas assisté. La distance se ferait ici transformatrice dans la mesure où elle modifierait le rapport des sujets à leur souffrance.

Il arrive également que la distance ne se révèle ni protectrice, ni transformatrice mais se fasse plutôt aliénante. Ce type de distance pourrait s'appliquer à l'éloignement vécu par les participants qui n'étaient pas sur les lieux lors du génocide. La valence protectrice de cette distance qui les a maintenus en vie se rabat ici sur une douloureuse impression de déconnexion. En effet, durant la période du génocide, ces participants rapportent s'être sentis coupés, non seulement des événements à l'ampleur inassimilable mais également de leurs proches et parfois, d'eux-mêmes. Dans l'après-coup, quelques participants semblent chercher à réaménager, par diverses voies, leurs rapports à cette distance subie. Ainsi, les tentatives de rapprochement avec

la souffrance des autres ou encore avec la volonté de retourner au pays peuvent témoigner, chez ces derniers, d'une envie de franchir en sens inverse la distance qui les a maintenus dans une pénible impuissance au moment du génocide. Cette recherche de proximité peut également traduire une forme d'appropriation-familiarisation avec une souffrance qui les relie à ceux ayant vécu le génocide sur place.

1.1.3 Dans les rapports au pays d'origine et au passé

Les divers rapports qu'entretiennent les participants à leur pays d'origine font, eux aussi, ressortir l'importance de la distance et la diversité de ses fonctions. D'une part, il semble que l'aménagement d'une distance protectrice s'illustre dans le rapport des participants au passé. Ce dernier est largement abordé par une parole politique qui décrit les injustices subies et leurs impacts dans la vie des sujets. Le versant plus intime du passé, comme les souvenirs associés à l'enfance et à la famille, fait davantage l'objet d'une réserve. Celle-ci peut renvoyer à une forme de retrait protecteur qui évite de convier à la mémoire des souvenirs désormais douloureux parce que renvoyant aux pertes du génocide.

L'instauration d'une telle distance peut également être pensée en lien avec le portrait tout entier appréciatif que dressent les participants de leur famille. Ainsi, la mise à distance des souvenirs moins heureux rattachés au vécu familial pourrait permettre de préserver une vision sans taches d'un pan du passé qui transcenderait les horreurs vécues lors du génocide. Dans un sens plus large, il est possible de distinguer les souvenirs d'enfance des participants selon qu'ils ont pu ou non être protégés par la distance temporelle dans laquelle ils s'inscrivent. En effet, pour quelques-uns des participants, les souvenirs de l'enfance semblent appartenir à une époque sur laquelle le génocide a eu peu de prise par la suite. Pour d'autres, cependant, le génocide a plutôt jeté son ombre sur ce passé dans l'après-coup.

En ce qui a trait à leurs rapports au pays d'origine, plusieurs sujets évoquent moins les pertes associées à l'exil que les gains rattachés à leur nouvelle vie au pays d'accueil. Ainsi, les changements vécus sont généralement présentés comme des transformations positives. Les difficultés liées à l'intégration, que détaillent certains, sont ainsi abordées dans la trame d'un récit qui se dénoue bien. Les correspondances possibles entre le sentiment d'étrangeté, de non-reconnaissance ou de minorisation vécu à la fois au Rwanda et éventuellement lors de l'intégration au pays d'accueil sont peu mises de l'avant. L'emphase est placée sur la différence

entre les deux pays, contrastes abordés dans leur versant positif. Ces différences touchent, par exemple, à l'accès à une liberté, à une sécurité ou à des droits nouveaux et témoignent principalement des ouvertures que le changement de pays a signifiées dans la vie des participants. Il est possible, comme mentionné auparavant, que cette mise à distance des aspects plus pénibles reliés à l'exil et à l'intégration soit sous-tendue, entre autres choses, par un impératif de loyauté face au pays hôte.

Ensuite, la négociation de la distance et de la proximité dans les rapports des participants au Rwanda offre également à penser la distance dans sa valence aliénante. Cette distance peut prendre la forme de l'important sentiment d'étrangeté que rapportent avoir vécu plusieurs participants à leur retour au Rwanda et qui semble achever de les rejeter d'un pays duquel on a voulu les exterminer. Leur propre rejet de ce pays peut donc constituer une des répliques possibles à cette exclusion tout comme peut l'être, à l'inverse, le rapprochement triomphant que souhaite lui opposer un des participants.

Il est également possible de tracer certains parallèles entre le caractère méconnaissable du pays qu'ils avaient connu et la notion d'étrangeté liée au traumatisme lui-même. En effet, partant du principe que le traumatisme renvoie précisément, sur le plan symbolique, à l'idée de corps étranger inassimilable par le sujet, il est intéressant d'interroger l'écho que cette altération personnelle peut faire à la transfiguration réelle du pays.

Dans un sens plus large, une fine correspondance peut parfois être lue entre les rapports au pays et le rapport à la souffrance des participants. Elle s'ébauche chez certains qui disent avoir tenté d'approcher leur souffrance par le biais de leurs retours au Rwanda et qui envisagent s'y installer à nouveau un jour. À l'inverse, l'inconfort que nomment quelques sujets face à une souffrance intime peut, quant à lui, teinter leur refus de retourner vivre dans un pays qui les en rapprocherait. En ce sens, la précarité réelle, sur le plan social et politique, dans laquelle ils se trouvent plongés au Rwanda pourrait être mise en parallèle avec cette vulnérabilité ressentie sur le plan affectif. L'aménagement d'une distance avec le pays d'origine pourrait ainsi agir comme écran protecteur face à une fragilité également intime.

1.1.4 Distance et proximité : d'un rapport dynamique

Il appert que la valeur adaptative de l'aménagement de la distance soit intimement liée aux oscillations qui s'opèrent entre éloignement et proximité. En effet, la mise à distance peut être comprise comme mécanisme structurant pour le sujet dans la mesure où elle ne s'inscrit pas en rupture totale mais bien dans un rapport complémentaire avec la proximité. Ainsi, la distance ne s'avère protectrice ou transformatrice que lorsqu'elle est mise en lien avec les possibilités de proximité sur lesquelles, par ailleurs, elle s'ouvre.

Il en est ainsi de la distance qui marque le rapport des participants à la parole, privée ou politique, sur le génocide. L'adoption d'une certaine réserve quant au dévoilement de l'intime peut témoigner de la mise à distance d'un récit trop souffrant à exprimer tout comme elle peut traduire la volonté du sujet de conserver en lui, donc à proximité, une part de son expérience.

Ensuite, sur le plan des rapports à la souffrance, le cloisonnement qu'opère la mise à distance permet aussi au sujet de se réapproprier des espaces de vie qui ne soient pas envahis par la souffrance. De la même façon, le rapprochement avec la souffrance, que l'éloignement temporel semble signifier pour plusieurs participants, témoigne lui aussi du rapport d'interdépendance qui se tisse entre distance et proximité. En ce sens, il semble que ce soit parfois grâce à la distance temporelle qu'une telle réappropriation de la souffrance devienne possible. Une telle réappropriation se pose, du reste, comme essentielle pour relancer un mouvement de vie et libérer le sujet d'une déconnexion affective avec son expérience.

Finalement, la valence structurante du mouvement qui se joue entre distance et proximité s'applique également aux rapports qu'entretiennent les sujets avec leur passé. C'est en effet dans l'alternance entre ces pôles que peut être pensée leur capacité à aller de l'avant en se détachant d'une certaine part paralysante du passé pour recueillir quelques espoirs pour le futur. Toutefois, si la distanciation avec le passé permet parfois aux sujets d'accéder à une vie nouvelle, transformée, elle ne le fait qu'au prix du maintien en simultané des liens avec ce passé. Ces liens peuvent prendre la forme de la transmission de l'histoire du génocide ou encore de la reconnaissance de l'héritage identitaire laissé par les proches disparus, par exemple. En empêchant la distance de se muer en coupure absolue, cette proximité préserve les sujets du sentiment d'abandonner non seulement leurs morts, mais également une part de leur histoire porteuse de leur identité.

1.2 Rupture et filiation

Si le génocide et les multiples pertes qu'il signifie incarnent une rupture des liens, les aménagements de vie des participants suite à cette épreuve témoignent souvent, quant à eux, d'une création ou restauration des liens. Ainsi, l'aménagement du lien, que ce soit celui qu'ils tissent avec la communauté, la famille ou ceux qu'ils aident, est souvent évoqué par les participants comme étant une source de force ou de réconfort. Ces liens peuvent être saisis dans leur valence réparatrice dans la mesure où ils sont mis en parallèle avec les ruptures (par ex. la mort des proches, l'isolement ou le bris de confiance en l'humain) que le génocide a pu entraîner dans leur vie. Il semblerait toutefois que la rupture ne soit pas uniquement à comprendre dans ses effets délétères. De fait, les sujets utilisent parfois certaines formes de coupures qui s'avèrent, notamment, protectrices dans leur vie dans l'après génocide. C'est la teneur de différentes ruptures que nous explorerons dans cette section en examinant l'éclairage qu'elles jettent sur le rapport des participants à la souffrance, à la transformation personnelle induite par le génocide ainsi qu'à la transmission de la mémoire de ce dernier.

1.2.1 Dans les rapports à la souffrance

Les rapports des participants à la souffrance, nous l'avons vu plus haut, peuvent être abordés à partir des différentes formes de distances qu'ils mettent en œuvre. Ils peuvent aussi être saisis par le biais de la polysémie des ruptures qu'ils supposent et que nous illustrerons ici.

Lorsqu'ils discutent du caractère souffrant de leur expérience du génocide, les sujets sont nombreux à relever leur difficulté à composer avec l'absence de sens entourant le génocide. La rupture provoquée par cette absence se rapporte aussi bien au caractère inimaginable qu'à l'ampleur imprévisible de l'horreur. L'impossibilité de mettre en liens semble ici être vécue comme un manque particulièrement souffrant. Elle confronte les participants à une perte de maîtrise, celle à laquelle se heurte la compréhension face à l'absurdité de l'horreur. En ce sens, les tentatives de cerner les facteurs sociopolitiques en jeu dans la genèse du génocide peuvent représenter une façon de se réapproprier une certaine maîtrise sur un drame incarnant le déchaînement sans limite. En créant des liens, ces constructions de sens pourraient participer à un effort visant à assimiler, du moins en partie, une réalité qui met la compréhension à l'épreuve.

La difficulté qu'ont les sujets à s'expliquer l'horreur se double, pour certains, de leur difficulté à s'expliquer leur survie. Cette dernière incarne à la fois le lien qui les a, malgré tout, retenus à la vie tout comme elle les place dans une douloureuse rupture vis-à-vis leurs proches qui, eux, ont péri. Ainsi, les participants ayant vécu le génocide sur place renvoient leur survie au hasard, au miracle ou, pour un d'entre eux, à une volonté divine. Les sujets insistent généralement sur le fait qu'ils n'y ont été pour rien dans leur survie. Outre les fondements réels de ce constat, il est permis de croire qu'il puisse aussi constituer une réplique à la culpabilité d'avoir eu la vie sauve. Le caractère insensé de la survie, en se posant en rupture avec la volonté du sujet, pourrait ainsi se faire aussi protecteur. La survie peut aussi se tendre sur la trame du lien, celui à partir duquel les sujets s'investissent d'une forme de mission dans l'après génocide. Une telle mobilisation peut ainsi insuffler un sens à leur devenir mais également légitimer, dans l'après-coup, une survie sur laquelle ils ont eu peu de prise.

Par ailleurs, les sujets semblent également relier leur souffrance à l'omniprésence des images, souvenirs ou émotions associés au génocide. La culpabilité qu'ils évoquent à l'endroit des proches qu'ils n'ont pu secourir peut, par exemple, être lue dans cette optique. Le lien qui rattache les participants à leurs remords se fait alors à la fois insistant et perpétuel. En effet, plusieurs soulignent le caractère irrévocable de leur sentiment de honte ou d'échec face à ces morts dont le deuil, du reste, a souvent été compliqué par l'absence de traces sur lesquelles se recueillir. La ritualisation de la mort des proches devenue impossible plonge d'ailleurs les rescapés dans l'infini d'un deuil inachevé, faisant écho à la dette sans fin qu'ils ressentent envers ces disparus.

Ce caractère infini caractérise également l'espace hors temps du traumatisme. En effet, la souffrance psychique qui y est associée s'illustre notamment dans l'étroitesse d'un lien avec des souvenirs récurrents qui envahissent de toutes parts le présent. La répétition avec laquelle certaines images s'imposent témoigne aussi de la dimension interminable d'une souffrance qui se rejoue en boucle. La valeur protectrice de la rupture se pose ainsi dans l'interruption qu'elle oppose à cet emballement de la souffrance et s'apparente, par là, à la fonction de préservation de la mise à distance telle que discutée plus haut. En ce sens, les stratégies pour se changer les idées auxquelles certains sujets disent avoir recours pour se dégager d'une détresse insistante, peuvent à la fois être lues dans une optique de mise à distance et de rupture.

1.2.2 Dans la transformation personnelle induite par l'expérience du génocide

La transformation personnelle induite par l'expérience du génocide peut être ramenée à une compréhension en termes de discontinuité. En effet, plusieurs participants relèvent le point de rupture que le génocide a signifié dans leur vie. Celui-ci touche à l'altération définitive de leur propension au bonheur, à l'imposition de sacrifices sur le plan professionnel ou personnel ou encore à l'introduction d'une méfiance dans leurs rapports aux autres, par exemple. Ces changements sont décrits dans leur caractère irrévocable et témoignent ainsi de cassures vécues comme autant de pertes sur le plan identitaire.

Toutefois, la transformation que les sujets ont vécue suite au génocide ne se résume pas uniquement à ces déficits. Elle suppose, quelques fois aussi, des changements personnels que les participants disent apprécier. Ces modifications prennent la forme d'un accroissement de la sensibilité et la solidarité face à la détresse des autres et face à l'importance de promouvoir des valeurs de paix et de respect, par exemple. Ces différences induites par l'expérience du génocide permettent de croire que certaines ruptures ne produisent pas uniquement du manque mais peuvent aussi parfois déboucher sur la création de nouveautés perçues comme fécondes sur le plan personnel. La transformation induite par le traumatisme serait ainsi à comprendre à la fois dans les pertes et les potentialités qu'elle engendre.

1.2.3 Dans la transmission de la mémoire du génocide

Les sujets discutent abondamment de la valeur de la transmission de la mémoire du génocide dans l'espace public et dans l'espace familial. L'importance de voir le génocide reconnu et sa mémoire perpétuée, constitue ainsi une des pierres d'assise du discours des participants. Il est possible de croire que cette transmission offre la possibilité de rétorquer à la désaffiliation qu'engendre le génocide sur le plan social. En effet, en décimant leurs familles et proches, la violence du génocide s'est attaquée aux liens de filiations des sujets, les privant d'un réseau à partir duquel ils se définissaient. La transmission reprend appui, quant à elle, sur une mise en lien, c'est-à-dire aussi bien sur le relais qu'elle crée entre les générations, entre ceux ayant été et ceux n'ayant pas été touchés par le génocide, qu'entre l'événement et sa mémoire.

La mémoire du génocide, que le devoir de transmission cherche à protéger, peut aussi se constituer comme trace. En effet, elle incarne à la fois ce qui a été et ce qui n'est plus et lie, en ce

sens, l'absence et la présence. De plus, comme les vestiges, la mémoire symbolise ce qui reste. Ainsi, les participants, en souhaitant voir la mémoire du génocide traverser le temps et transcender leur propre finitude, se donnent également une trace à laquelle ils peuvent se relier. Ils le font par le biais de leurs témoignages ou de leurs actions solidaires destinés à marquer leur temps et l'avenir. Étant eux-mêmes ceux qui restent, malgré un génocide qui visait leur fin ultime, les participants peuvent peut-être ainsi espérer encore plus loin leur survivance.

Toutefois, la création du lien n'éclaire pas à elle seule toutes les nuances à travers lesquelles la transmission prend corps. De fait, la transmission s'appuie également sur une forme de rupture créatrice. Certains participants disent notamment éviter de relier leurs enfants à certains pans de leur histoire. Ainsi, lorsqu'ils abordent le récit de leur expérience du génocide, plusieurs évitent de montrer le ressentiment qu'ils y rattachent ou encore y retirent les détails potentiellement troublants ou susceptibles d'encourager la haine. En modulant de la sorte l'exposition de leurs enfants à leur histoire, les sujets opèrent en quelque sorte une transmission qui vise à la fois la continuité et la rupture. Ce côtoiement rend d'ailleurs bien compte de la dynamique que suppose, dans un sens plus large, la pérennisation de la mémoire d'un génocide que l'on souhaite, sur le plan réel, à jamais révolu. Finalement, l'idée d'une transmission qui ne se pose pas uniquement du côté du lien mais également de la rupture, s'illustre aussi à travers la volonté de certains sujets de rompre, en dévoilant l'histoire du génocide à leurs enfants, le silence qui avait prévalu dans leur propre famille.

1.2.4 Rupture et filiation : d'une double nécessité

Les questions de la transformation personnelle suite au génocide et de la transmission de la mémoire de ce dernier révèlent la double nécessité du lien et de la rupture. Le rapport essentiel qui se tisse entre les deux s'illustre ainsi à plusieurs égards.

D'une part, la difficulté des sujets à s'expliquer le génocide mène à un constat d'absurdité qui, s'il est souffrant, les rassemble néanmoins autour d'une évidence commune. L'absence de sens devient alors sens fondateur dans la mesure où c'est la reconnaissance de la discontinuité qui fait continuité. Dans une optique plus large, il est possible de dire que le génocide renvoie également à une forme de violence à la fois exceptionnelle, donc en rupture avec le commun, et familière dans la mesure où elle a marqué à plusieurs reprises et sous des horizons différents, l'histoire de l'humanité.

D'autre part, la dialectique entre continuité et discontinuité s'applique aussi aux transformations personnelles que le génocide a provoquées chez les sujets. En effet, ces transformations reposent sur un équilibre fragile et dynamique entre rupture et création de liens. Le fait de devenir autrement exige une certaine rupture avec l'identité antérieure tout comme une redéfinition simultanée de la filiation à cette dernière, sans quoi le sujet devient étranger à lui-même. De la même façon, le sujet peut devenir étranger aux autres si, à la perte définitive de certains liens sur le plan social, ne se succède pas parfois la création de nouvelles relations. Ainsi, l'importance de maintenir un rapport mouvant entre rupture et filiation se dessine ici dans cette nécessité d'aller vers les autres sans pour autant se détourner complètement de ceux qui ne sont plus.

Finalement, la transmission de la mémoire du génocide se situe également en équilibre entre rupture et filiation. Les interactions nuancées qui se créent entre ces pôles s'illustrent notamment par le biais de la transmission intergénérationnelle. En effet, les sujets effectuent parfois cette transmission en pointillés, c'est-à-dire en cherchant à la fois à relayer une mémoire tout en rompant avec certains de ses éléments.

1.3. Devoir et désir

Une troisième ligne de sens traverse le discours des participants, celle du devoir. Ainsi, l'impératif, celui de ne pas oublier comme de transmettre, de rendre hommage aux disparus comme d'aider les survivants, semble constituer un repère important dans la vie des sujets suite au génocide. C'est de cette question du devoir dans l'après génocide dont il sera question ici et plus précisément de ses rapports multiformes au désir.

1.3.1 Dans les rapports à la vie suite au génocide

Tel que discuté plus haut, la transmission de la mémoire du génocide constitue un des axes centraux à partir duquel les sujets orientent non seulement leur discours lors des entretiens mais également leur vie, suite au génocide. L'importance de cette transmission s'inscrit dans l'horizon du devoir et relève d'une volonté d'extériorisation qui tranche avec la discrétion des sujets vis-à-vis la parole de l'intime. En effet, le discours des participants sur la transmission de la mémoire du génocide dans la sphère publique semble relever d'un impératif collectif, celui notamment de mobiliser par le témoignage. Or, en prescrivant de la sorte le souvenir du génocide,

il se peut que ce devoir de mémoire se pose parfois en tension vis-à-vis un certain désir, situé cette fois sur le plan personnel, d'oublier les douloureuses récurrences du passé. Il serait ainsi envisageable de mettre en relation le devoir de parler du génocide dans sa portée politique et le désir de se taire face à la souffrance intime qu'il inflige.

Quelques sujets soulèvent l'importance de mener une vie faisant honneur aux disparus en préservant leur souvenir, en luttant pour la reconnaissance du génocide ou encore en refusant de se laisser sombrer dans le désespoir. Cette exigence peut se lire dans l'optique du devoir, celui d'être loyal aux disparus. En parallèle, elle peut également répondre au désir de calmer le sentiment d'avoir trahi ses proches en leur survivant, impression souffrante qui assaille quelques participants malgré son caractère infondé sur le plan factuel. Dans un sens plus large, la survie même des participants se pose en impératif tant celle-ci leur a été en quelque sorte imposée du dehors, obéissant à des facteurs hors de leur contrôle et peut-être parfois, du moins pour l'un d'entre eux qui l'évoque ainsi, hors de leur désir. Ce participant souligne qu'il lui arrive de songer qu'il aurait préféré être emporté avec les autres lors du génocide. Il peut par là laisser entrevoir le fossé qui s'est creusé entre son désir de partager le destin de ses proches et le sort que la survie lui a plutôt prescrit. L'écart entre désir et devoir s'illustre aussi chez d'autres sujets qui, bien que conscients du caractère parfois inouï d'une survie qu'ils ont pu souhaiter mais qu'ils n'ont pas pu choisir, abordent tout de même le fait qu'ils auraient voulu donner leur vie pour épargner celle des leurs.

Cependant, il semble que le devoir ne se situe pas nécessairement dans le hors-champ du désir. En effet, il arrive que l'impératif rejoigne aussi la volonté intime des participants. Par exemple, le fait que plusieurs d'entre eux s'investissent dans des relations où ils viennent en aide aux autres peut être envisagé comme répondant à un certain devoir de sauver après l'avoir eux-mêmes été. Il est aussi vraisemblable que ce type de relation permette aux participants d'incarner une forme de modèle bienveillant qui offre une forme de concordance avec le rôle protecteur et pourvoyeur assumé traditionnellement par les hommes rwandais. Toutefois, à l'extérieur du registre du devoir, il est permis de croire que l'adoption d'une telle posture d'aidant puisse répondre aussi à un désir plus privé. En effet, en leur permettant une certaine prise sur la souffrance d'autrui, cette position leur offre peut-être également l'occasion de contrer l'impuissance face à la leur. La culpabilité de ne pas avoir pu secourir les autres lors du génocide

qui tenaille plusieurs participants pourrait ainsi chercher un certain apaisement dans cette venue en aide aux plus démunis.

Il serait éventuellement possible de songer plus loin la diversité des désirs qui se logent dans le revers du devoir. Ainsi, la volonté de contribuer aux changements sociaux peut être mise en parallèle avec le caractère inchangeable du passé. En effet, l'impératif de modifier le présent ou le futur pourrait ainsi tempérer l'impuissance face à l'irrévocable. Par ailleurs, la détermination à marquer durablement l'époque actuelle pourrait, quant à elle, éventuellement répondre à un désir de lutter contre l'évanescence ou l'effacement auxquels les pertes du génocide renvoient.

1.3.2 Devoir et désir : d'une complémentarité essentielle

La composante du devoir se fait très présente dans le discours des participants au sujet de leur vie suite au génocide et revêt de multiples significations suivant les rapports qu'elle tisse au désir. L'importance de l'impératif ainsi que des enjeux entourant l'honneur, les pouvoirs d'agir ou de signifier peuvent ainsi être lus dans ce qu'ils offrent comme contrepoids aux sentiments d'impuissance, de faillite ou d'absurdité. Le devoir, entendu ici comme prescription venue du dehors[71], se poserait alors dans un rapport complémentaire au désir, entendu comme exigence venue de l'intérieur. Le fait que l'impératif soit porteur de sens pour plusieurs sujets dans l'après génocide tiendrait ainsi à sa capacité d'alterner entre ces pôles externe et interne. Tout comme les dynamiques qui se créent entre distance et proximité ou entre rupture et filiation, c'est le mouvement entre les pôles qui semble donc garantir un certain raccord au vivant.

Les différentes prises de parole autour du génocide et sa mémoire témoignent bien, par exemple, de la façon dont désir et devoir peuvent s'enchâsser. À titre d'exemple, la pondération qui marque généralement le rapport à la parole de l'intime dans l'espace privé semble traduire la volonté des participants de ne pas raviver une souffrance déjà lourde à porter. Toutefois, cette discrétion répond également à des exigences culturelles, tel que le mentionnent eux-mêmes les participants. Cette possible concordance entre désir singulier et impératif social ouvre sur une compréhension du devoir qui ne soit pas uniquement porteur de contrainte. En effet, dans ce cas-ci, la prescription culturelle semble également agir à l'endroit du désir, en l'étayant.

---

[71] C'est-à-dire relevant du champ social mais toujours tel qu'intériorisé par le sujet. Nous employons l'expression en dehors du sujet afin de rendre compte de la dimension du devoir qui dépasse l'individuel pour s'inscrire aussi dans le collectif.

Par ailleurs, il est intéressant de rapprocher l'idée d'un impératif à la question de la survie des sujets. En effet, celle-ci s'est précisément offerte à eux de l'extérieur, par le biais du hasard donc sans qu'ils n'aient l'impression d'y avoir été pour quelque chose. Cette survie, en quelque sorte offerte, peut dès lors être envisagée comme une forme de don aussi précieux qu'accablant. Nous prendrons d'ailleurs élan sur cette réflexion au sujet de la survie comme don pour repenser le lien fondamental à la dette qui marque le rapport des sujets à leur vie, suite au génocide. Nous réarticulerons donc ici la question du lien et de la rupture avec celle du génocide comme événement à la fois structurant et déstructurant. Le rapport entre distance et proximité éclairera, de son côté, la compréhension des mouvements d'appropriation-distanciation qui caractérisent les efforts des sujets pour faire face aux effets du génocide. Finalement, la dimension du devoir qui traverse la vie des sujets suite au génocide sera réfléchie dans l'horizon du don et de son corollaire, la dette.

2. Le génocide comme expérience structurante et déstructurante

2.1 Le génocide comme expérience déstructurante : La paralysie par le trop ou par le manque

La destructivité du génocide s'incarne notamment à travers son incommensurabilité qui semble produire en même temps de l'excédent et du manque. En effet, lorsqu'ils abordent leur expérience du génocide, les sujets insistent à la fois sur le trop-plein de l'horreur et le vide de sens qu'elle creuse. Ainsi, le caractère débordant de la violence du génocide fait écho à celui de certaines de ses manifestations psychiques par la suite, notamment les images qui plombent la mémoire des sujets ou les questions qui les assaillent sans relâche. Face à ce trop se trouve le vide, celui de l'absence de sens auquel renvoie l'absurdité de l'horreur. Ce manque, tout comme le trop-plein, paralyse la vie psychique et sociale des sujets. En effet, ceux-ci soulignent la crispation souffrante de leur vie autour d'une expérience qui s'impose à la mémoire tout en se refusant à la compréhension.

De la même façon que la violence du génocide renvoie simultanément au surplus et à la perte, la survie des sujets semble se poser à la fois en trop et en manque. En effet, la culpabilité dans laquelle la survivance les plonge peut parfois rendre difficilement supportable l'idée d'être encore là alors que tous sont disparus. En ce sens, l'idée de ne pas avoir été assez nombreux à avoir survécu peut se doubler de celle d'être désormais de trop dans une vie dont les proches sont désormais absents. Marqué du sceau de l'exception, le sort des participants peut donc être vécu

sous le signe d'un en-plus, celui de la survie comme privilège ou miracle mais également celui de la survie coupable ou odieuse. Leur survivance renvoie également au manque, que celui-ci prenne la forme d'une impossible mise en sens ou d'un sentiment de redevance à l'égard de ceux qui, contrairement à eux, sont décédés.

2.2 Le génocide comme expérience structurante : La relance du mouvement

Le génocide semble également agir comme expérience structurante dans la mesure où il se situe aussi comme point tournant à partir duquel se déploient de nouvelles organisations pour les sujets, sur le plan individuel ou social. Ainsi, l'impact du génocide ne se résume pas uniquement à ses effets débilitants mais peut également être envisagé dans ce qu'il mobilise comme forces transformatrices chez les participants. En ce sens, les multiples moyens par lesquels ces derniers cherchent à composer avec cette expérience peuvent être compris comme autant de tentatives pour réintroduire un mouvement vital face à une paralysie destructrice.

2.2.1 Dynamique distanciation-appropriation

Chez les sujets rencontrés, ce mouvement emprunte la forme d'un va-et-vient entre la mise à distance et la recherche de proximité. En effet, il semblerait que la relance du mouvement dépende à la fois des efforts des sujets pour se dégager de l'emprise destructrice du génocide sur leur vie et de leurs essais pour se réapproprier cette expérience. Ce mouvement entre distance et proximité traduirait ainsi une forme de recherche d'équilibre dynamique pour intégrer une expérience sans se laisser détruire par elle. Ainsi, les pôles distance et proximité se posent ici dans leur valeur complémentaire dans une optique où chacun d'entre eux est nécessaire et constitutif de l'autre. En effet, si la prise de distance permet au sujet de se protéger contre la destruction et d'éviter de s'emmurer dans un passé accablant, elle peut également se rigidifier et isoler le sujet dans une forme de déconnexion avec son expérience. À l'opposé, une trop grande proximité avec l'expérience peut également figer le sujet dans la souffrance.

2.2.2 Entre le passé et le futur : La survie en question

Tout comme la relance d'un mouvement vital dépend aussi bien de la capacité des sujets à se distancier de l'horreur que d'apprivoiser l'advenu, la question de la survie comprend un regard nécessaire à la fois sur le passé et la vie future. De fait, la survie se pose en tension entre un avant inchangeable et un après indéterminé. Ainsi, la prise en compte du passé, si elle peut renvoyer le

sujet au désespoir face à l'immuable, est également porteuse de sens. En effet, elle ramène à la question des origines et de la filiation et pointe, notamment, vers la mémoire des morts que les sujets accueillent désormais en eux. Ainsi, ce passé chargé de sens apparaît nécessaire quoiqu'insuffisant à une reprise de la vie suite à l'expérience du génocide. Nécessaire parce que privé du passé, le futur des sujets peut se vider de son sens. En effet, la survie de plusieurs semble portée par l'importance d'un relais par la mémoire. Insuffisant parce que tournés vers ce seul passé, les sujets risquent de s'enliser dans une souffrance sans horizon.

2.2.2.1 L'impératif de la survie : La survie comme don

Les sujets sont nombreux à relever le fait qu'ils n'ont pas eu de prise sur leur survie mais que celle-ci s'est plutôt imposée à eux de l'extérieur. Cette survie, en quelque sorte reçue, peut ainsi faire figure de don, à la fois précieux et terrifiant. Elle place les sujets dans une posture d'exception, marquée par le fait qu'ils ont survécu là où les autres ont péri. Ce faisant, la survie semble déboucher sur une forme de dette que les sujets entretiennent à la fois face au passé et au futur, c'est-à-dire face aux morts et aux générations à venir. Dans la mesure où elle s'inscrit en mouvement entre les deux, cette dette peut d'ailleurs être envisagée comme structurante pour les participants. Encore une fois, c'est à travers le rapport que la dette négocie entre passé et futur que son sens s'incarne.

D'une part, la dette envers les proches décédés implique le maintien d'un certain lien au passé pour éviter de trahir la mémoire de ces disparus. Par ailleurs, le devoir de transmission exige, quant à lui, la jetée d'un pont vers l'avenir. Ainsi, la dette que peut supposer la survie des sujets interpelle à la fois la préservation d'anciens liens et la création de nouveaux. La vie des participants suite au génocide peut ainsi se lire sur fond de compromis, résultant en quelque sorte d'une recherche d'équilibre sans cesse renouvelée entre deux pôles. À mi-chemin, donc, entre l'avant et l'après mais également entre l'ici et l'ailleurs, l'advenu et le possible. C'est dans cet entre-deux, celui du pays d'origine et du pays d'accueil, de la reconnaissance des traits fixes du passé et des promesses du futur, qu'un certain mouvement de vie semble reprendre forme chez les sujets.

3. Ancrages sociaux

Avant de boucler ce chapitre, soulignons que les grands axes d'analyse proposés ci-haut doivent être saisis dans un contexte arrimant l'individuel et le collectif. Les mouvements qui caractérisent la parole des participants au sujet du génocide peuvent, par exemple, être ramenés à leurs ancrages psychiques sans pour autant s'y limiter. De fait, le cloisonnement ou, à l'inverse, l'ouverture que supposent ces différentes prises de parole témoignent également de l'horizon social dans lequel leur discours cherche adresse.

Cette question a notamment été abordée sous l'angle des impératifs de retenue qui modulaient la parole de l'intime des hommes dans la culture rwandaise. Il serait également intéressant de réfléchir aux résonnances que leur discours peut trouver au pays d'accueil en explorant notamment la place effective et l'écoute réservées à la parole des hommes africains dans la culture occidentale. De plus, les rapports à la parole de l'intime peuvent aussi être mis en relation avec ceux qui prévalent dans la culture hôte. À ce chapitre, les dispositifs d'accueil de la souffrance, comme ceux relevant de la psychothérapie, peuvent être interrogés. Il semble ainsi qu'un certain décalage s'opère entre le dévoilement de l'intime prescrit dans l'espace clinique occidental pour accueillir la parole des victimes de traumatismes et la parole politique que privilégient les sujets rencontrés. Toujours sur le plan clinique, la dimension temporelle dans laquelle la souffrance de quelques participants prend forme peut également questionner les visées brèves de certaines pratiques cliniques.

Ensuite, l'idée du lien à l'infini a été approchée dans ses pendants psychiques, c'est-à-dire par le biais de la culpabilité qui taraude certains participants face à leurs proches défunts ou encore sous celle du traumatisme qui les revisite sans cesse. Il est également possible de faire un rapprochement entre le caractère sans fin de ces manifestations et l'instrumentalisation politique de la souffrance sociale liée au génocide. En effet, si les efforts politiques visant le « jamais plus » cherchent à mettre un terme aux violences ayant mené au génocide, la récupération politique de ce dernier à des fins offensives s'inscrit elle, au contraire, dans une logique qui la perpétue. Elle ouvre, en ce sens, sur le cycle infini d'une violence qui se nourrit d'elle-même.

Finalement, la question du rapport des sujets à la dette dans leur vie suite au génocide peut également prendre un sens particulier en contexte d'exil. En effet, l'accueil du pays hôte peut être perçu, par les nouveaux venus comme par la population locale, comme une forme de don

engageant les immigrants dans un cycle de redevance. Ainsi, parce qu'elle s'inscrit à l'étranger, la vie des sujets, suite au génocide, pourrait pointer aussi vers ce type de dette à l'endroit du pays qui les accueille.

Conclusion

Ce chapitre fait ressortir l'importance d'une lecture de l'expérience du génocide qui tienne compte à la fois des forces et des vulnérabilités qu'il induit chez les sujets. Notre propos se situe ainsi dans un entre-deux, celui d'une compréhension qui met simultanément en lumière les versants destructeur et créateur de la souffrance dans la reconnaissance de leur profonde complémentarité. Ainsi, il semble que ce soit le mouvement qui s'opère entre les différents pôles marquant l'expérience des sujets qui se fasse porteur de vie. Cette conception se rattache, d'un point de vue clinique, à la nécessité du mouvement dans l'économie psychique dans une perspective où c'est la flexibilité du rapport aux défenses plus que leur nature même qui est garante d'un certain équilibre. D'un point de vue pratique, cette conception réaffirme également la nécessité de soutenir ces fragiles mises en tension qui garantissent le mouvement en évitant des interventions cliniques qui les débalanceraient en s'appuyant sur un pôle au détriment de l'autre.

Soulignons, en terminant, que la dynamique qui relie le don et la dette s'est actualisée en cours de réalisation de la présente thèse. En effet, les entrevues que les sujets nous ont accordées peuvent être ramenées, sur le plan contre-transférentiel pour la chercheure, à une forme de don précieux entraînant lui-même une dette. Dette d'une analyse qui fasse sens ou d'un texte qui fasse mémoire, l'impératif de rendre à notre tour a donc soutenu la mise en œuvre de cette thèse tout comme il a, à certains moments, risqué de la paralyser. Ce devoir, nous ne pouvions qu'y répondre de façon imparfaite. En effet, le regard nécessairement incomplet que notre analyse pose sur l'expérience des participants, trahit en partie la complexité de cette expérience. Il importe, en ce sens, de souligner que notre travail s'inscrit lui-même dans une dynamique visant à incarner le mouvement dans la mesure où les idées présentées ici ne se veulent pas être des points d'arrêt mais bien de départ pour relancer la pensée. Ajoutons également que la partialité de notre regard doit être mise en parallèle avec celle qui marque également le discours des participants eux-mêmes. À mi-chemin entre ces visions et dans la reconnaissance de leur richesse et insuffisance mutuelles, notre analyse cherche ainsi à ouvrir sur un dialogue. Celui-ci se prolongera d'ailleurs

au chapitre suivant, lequel prêtera voix à différents auteurs en psychologie et sciences sociales afin de revisiter certaines questions soulevées par la présente section.

CHAPITRE 6

DISCUSSION

Introduction

La réflexion qui anime ce chapitre s'articule autour de deux idées principales issues de notre analyse soit la question de la survie dans ses liens au don et à la dette et la question de la prégnance du mouvement dans le rapport des sujets à leur expérience du génocide. Dans un premier temps, nous croiserons ces idées maîtresses avec divers écrits en sciences humaines et sociales afin d'explorer comment ils les questionnent ou les épaulent. Pour ce faire, nous emprunterons à la littérature de différentes disciplines, principalement l'anthropologie, la psychologie dans son versant biomédical et la psychodynamique. Ainsi, nous prendrons appui sur l'anthropologie pour approfondir la question de la survie, du don et de la dette. Nous aborderons l'importance du mouvement dans le rapport des sujets à leur expérience du génocide par le biais d'une perspective critique sur le courant dominant du TSPT et ses approches dérivées. Les apports de la psychodynamique seront, quant à eux, discutés dans ce qu'ils offrent comme alternative au courant biomédical mais également dans leurs interfaces avec l'anthropologie. Nous nous consacrerons ensuite aux applications cliniques découlant de cette mise en dialogue théorique. Les rapports au temps, à la souffrance et à la parole dans l'espace clinique seront alors explorés. Finalement, nous reviendrons sur la question du don et de la dette, cette fois pour dire quelques mots sur ses implications pour la recherche.

1. La survie en question

Les sujets rencontrés témoignent de diverses façons de la difficulté de continuer à vivre suite au génocide. Certains soulignent la souffrance associée à cette vie désormais amputée des gens aimés, d'autres insistent sur le poids des souvenirs de l'horreur qui la marque. Les participants font ainsi état d'une forme de sous-vie sur laquelle débouche la survie tant celle-ci est imprégnée par la souffrance. Leurs propos peuvent en ce sens rejoindre ceux de nombreux rescapés qui font état du malaise lié à « l'impossibilité, après avoir voulu survivre, de revivre »

(Mascolo, 1987, p.52). La difficulté à retrouver goût à la vie après le génocide semble également être fortement liée à la culpabilité qui tenaille les sujets. En effet, plusieurs participants ont relevé le sentiment coupable dans lequel la survie les plongeait faisant écho, une fois de plus, aux discours de nombreux autres rescapés de génocide (Lévi, 1988, Mukagasana, 2001, Hatzfeld, 2000).

1.1 Survie et culpabilité[72]

La littérature sur l'Holocauste abonde de témoignages dans lesquels les survivants évoquent leur sentiment de culpabilité face au fait d'avoir été épargnés là où d'autres ont péri. Lévi, par exemple, décrit bien ses démêlées avec l'impression coupable d'avoir en quelque sorte gagné sa vie sur celle des autres, d'être « vivant à la place d'un autre » : « Ce n'est qu'une supposition, moins : l'ombre d'un soupçon : que chacun est le Caïn de son frère (...). Ce n'est qu'une supposition, mais elle ronge » (Lévi, 1989, p.80).

La culpabilité liée à l'impression d'avoir survécu à la place de l'autre peut frayer avec l'idée d'une injustice à laquelle le survivant participe bien malgré lui en continuant à vivre. Le caractère gratuit, au sens d'injustifiable, de la mort des victimes se juxtapose à celui de la survie des rescapés. Comme le rapporte un survivant de l'Holocauste : « ma vie témoigne du hasard non moins absurde qu'immérité, de l'injustice, de l'aveuglement de la vie en général » (Horkheimer, 1993, p.247). En ce sens, l'absurdité de la violence génocidaire marque à la fois la mort et la survie. Elle renvoie, souligne Altounian (1999), à l'absence fondamentale de justice propre à la condition humaine. Elle interpelle également la notion de justice divine[73] (Ertel, 1993, Kourouma, 2000) puisque comme le relève Waintraiter, c'est « abandonnés de tous, de Dieu et des hommes »

---

[72] Une remarque s'impose: la culpabilité à laquelle nous nous référons ici se situe sur le plan conscient contrairement aux nombreux écrits en psychanalyse qui eux, s'attachent à explorer la culpabilité inconsciente telle que Freud la concevait (1963, 1969, 1974). Certains auteurs en psychanalyse ont tout de même abordé la question de la culpabilité consciente du survivant, Bettelheim étant l'un des plus connus (1979).

[73] Voir à ce sujet le roman de Kourouma « Allah n'est pas obligé » mettant en scène un enfant-soldat dans l'Ouest africain qui, face à cette absence de justice divine dont son parcours de vie témoigne tout particulièrement, se répète qu'Allah n'est pas tenu d'être juste dans tous ses actes ici-bas (Kourouma, 2000). Le mutisme de Dieu face à l'absurdité de la violence génocidaire a aussi donné lieu à une certaine poétique du silence chez les écrivains survivants de l'Holocauste, relève Ertel (1993). Leur écriture ne cherche alors plus à s'élever vers Dieu pour implorer son secours ou encore le contester violemment mais s'adresse désormais à lui sur une trame horizontale. Pour Celan, par exemple, c'est Dieu qui doit demander pardon aux hommes : « Prie, Seigneur/Invoque-nous/(...) » (Celan cité dans Ertel, 1993, p.129). L'horreur signe ainsi un chavirement de l'existence qui bouscule Dieu et les hommes, le ciel et l'enfer.

que les survivants ont assisté au génocide (2003, p.12). Ainsi, l'expérience du génocide met à l'épreuve l'idée d'un Dieu juste infligeant aux hommes une souffrance elle-même juste puisque nécessairement liée à une punition divine face au péché originel.

Si la question de la culpabilité du survivant jette un éclairage intéressant sur une part de la souffrance qui pèse sur les rescapés, elle ne saurait rendre compte de la complexité du rapport à la vie de ces derniers suite au génocide. En effet, les témoignages des rescapés de l'Holocauste qui portent sur la question de la culpabilité du survivant sont à saisir dans l'horizon judéo-chrétien dans lequel ils se déploient. La notion de culpabilité renvoie, dans un tel horizon, à la notion de faute originelle[74]. C'est ainsi cet héritage coupable qui creuse la dette[75], soit le prix à payer pour racheter la faute. Si la pensée de nos participants peut s'inscrire en partie dans cet horizon judéo-chrétien[76], elle s'ancre également dans un contexte culturel particulier qui en appelle à une compréhension se situant à la croisée de l'anthropologie et de la psychodynamique, dans une perspective complémentariste telle que la concevait Devereux (1972). Ainsi, c'est à la fois l'autonomie et l'interdépendance de ces disciplines du collectif et du singulier qui seront mises de l'avant dans les prochaines sections. Le seuil qui, simultanément, les divise et les lie sera donc franchi :

> quand l'une des explications (...) atteint sa limite, ne peut être poussée plus avant sans perte de tout rendement cognitif ou même sans détruire finalement son propre objet, dont le résidu va constituer l'objet du discours complémentaire (Xanthakou, 1995, p.179).

Nous jetterons donc maintenant un pont entre psychologie et anthropologie afin d'approcher la souffrance liée à la survie dans une tonalité différente de celle de la culpabilité : celle de la honte.

1.2 Survie et honte

Il est possible de saisir une part de la souffrance associée à la survie via le sentiment de honte et son inscription dans le registre de l'honneur. Bien que l'étendue des écrits sur la

---

[74] Le péché originel.

[75] Il est d'ailleurs intéressant de souligner au passage qu'en allemand, les termes culpabilité et dette sont désignés par le même mot (*Schuld*).

[76] De fait, les missionnaires français puis les Pères Blancs qui s'installent au Rwanda au début du XX^{e} siècle contribueront à rendre ce pays un des plus catholicisé d'Afrique (De Lespinay, 1999).

culpabilité en psychanalyse dépasse de loin celle des travaux portant sur la honte, certains auteurs se sont penchés sur la question (Green, 1983, Mannoni, 1982, Janin, 2003). Tisseron (2007), par exemple, aborde la honte non seulement dans ses résonnances psychiques mais également sociales. En fait, explique-t-il, la honte renvoie à un sentiment beaucoup plus diffus et difficile à énoncer que celui de la culpabilité. Elle expose le sujet aux périls liés à la désocialisation (ex. perdre la face, être banni du groupe d'appartenance) et agit donc au point d'articulation de l'individu au collectif (Tisseron, 2007). L'auteur insiste sur le potentiel destructeur de la honte d'un point de vue psychique et social tout en lui reconnaissant également une valence structurante. Il explique, en effet, que la honte renseigne le sujet sur les limites qui définissent son rapport aux autres et à lui-même. Éprouver de la honte signifierait dès lors aussi « éprouver notre appartenance au genre humain » (Warant, 2010, p.27). Tisseron rejoint, sous cet angle, les propos d'Amati-Sas (2003) sur les fonctions de la honte. Cette psychanalyste pose une réflexion qui nous semble particulièrement féconde sur le rôle que peut jouer la honte aussi bien dans l'espace intrapsychique qu'intersubjectif :

> Dans l'espace intrapsychique, la honte se rapporte classiquement à l'Idéal du Moi, idéal du fonctionnement qui « éloigne » le moi de l'indifférenciation (ambiguïté) primaire ; mais la honte est aussi tributaire des « idéaux du soi » qui se réfèrent au style et au comportement des groupes d'appartenance. Dans cet espace, la honte concerne la capacité de « s'autocontenir », de maintenir (ou non) sa propre « forme » ou dignité, mais aussi à la capacité de contenir ou non l'ambiguïté des autres (Amati-Sas, 2003, p.1773).

La honte trace ainsi les frontières entre soi et les autres, le public et le privé, entre ce qu'il est adéquat d'exhiber et ce qu'on se doit de dissimuler, poursuit-elle. L'auteure soutient que la honte se constitue parfois en signal d'« alarme éthique » face à l'intrusion de l'autre et signe ainsi la: « reconnaissance de notre corruptibilité, de notre aliénabilité » (Amati-Sas, 2003, p.1773), reconnaissance essentielle à la préservation du Moi. Les limites dont le sujet fait l'expérience en éprouvant de la honte témoignent également d'un ensemble de valeurs définies par l'honneur (Warnant, 2010).

1.2.1 Honte et honneur

Les composantes de l'honneur ont fait l'objet de plusieurs études anthropologiques qui en ont notamment recensé les variations selon les époques, les cultures, le genre et les classes sociales (Warnant, 2010). Certains auteurs avancent qu'il existerait des sociétés s'appuyant

davantage sur la honte (ex. civilisations grecques, civilisations orientales) et d'autres, sur la culpabilité (ex. civilisations judéo-chrétiennes) (Benedict, 1987, Dodds, 1965). Cependant, cette idée prête à controverse (Warant, 2010). Il semble toutefois que les chercheurs s'entendent pour dire que la notion d'honneur se retrouve dans toutes les cultures bien que sous des formes et des degrés différents. Elle reposerait notamment sur une adéquation fondamentale entre la perception subjective de l'individu lui-même et celle que porte sur lui son groupe d'appartenance. En d'autres termes, n'est honorable que celui qui est reconnu comme tel par les autres: « le sentiment subjectif se soutient non seulement de l'opinion qu'il se fait de lui-même mais de la certitude que cette opinion est confirmée par les autres » (Giraud cité par Warant, 2010, p.80). En outre, les codes d'honneur peuvent être appréhendés dans leur pouvoir de trier, hiérarchiser certaines valeurs et conduites, de distinguer également les groupes en marquant leur identité. Warant (2010) ajoute, en s'appuyant sur les travaux de Corin (1986), que l'honneur peut ainsi définir en quelque sorte l'accès au centre et aux marges.

Les notions de honte et d'honneur traversent de plusieurs façons le discours des sujets rencontrés dans le cadre de cette thèse. Ceux-ci évoquent à maintes reprises leur impression d'avoir failli au devoir lié à leur statut d'homme, de fils aîné ou de frère, par exemple. Ils réfèrent au fait que ce manquement allait à l'encontre de l'ordre des choses voulant qu'ils protègent ou se sacrifient pour leurs proches. La honte découlant possiblement de cette dérogation forcée au pacte social peut ainsi se faire souffrante. Cependant, les fonctions de la honte dont discute Amati-Sas permettent d'entrevoir aussi le versant structurant de ce sentiment qui protège parfois les sujets de l'aliénation :

> Les situations extrêmes posent le problème des variations de l'image de soi par rapport aux circonstances et contextes de la réalité et de leur difficile intégration par le sujet. Chez ces patients, les sentiments de honte peuvent être compris comme un signal clinique de la récupération de la capacité conflictive à l'égard de l'aliénation subie (2003, p.1772).

Par ailleurs, les écrits portant sur la honte et l'honneur insistent sur l'interface entre l'individuel et le social dans lequel ces notions s'incarnent et peuvent ainsi mettre en perspective la question de la loyauté qui se dégageait également de notre analyse. La loyauté qui traversait le rapport des participants à leur famille, aux disparus ou autres rescapés, par exemple, pourrait être située dans l'horizon de l'honneur en tant que relevant d'une alliance fondamentale avec le groupe. Finalement, la honte dans sa portée différenciatrice, notamment en tant que sentiment

marquant la frontière entre ce qui peut être montré et dit et ce qui ne doit pas l'être, peut aussi traverser la question de la parole privée ou politique par le biais desquelles nos participants ont choisi de se raconter. Il est d'ailleurs permis de s'interroger sur la place que les enjeux entourant la honte et l'honneur peuvent trouver dans la société d'accueil des sujets. En effet, la honte possiblement ressentie par les hommes rwandais rencontrés puise son sens dans un système de références précis qui n'est pas nécessairement partagé par une culture d'accueil occidentale centrée sur l'individu et l'objet (Bibeau, 2009). La mise en ordre des valeurs qu'opère l'honneur pourrait ainsi rencontrer peu d'écho dans une société occidentale qui tendrait précisément à refuser cette hiérarchisation au profit d'une vision qui proclame plutôt leur équivalence (Corin, 1986).

1.3 La survie comme don

Tel que discuté plus haut, le génocide impose, en dehors de toute justice, la survie comme la mort. Face au décès de leurs proches, les participants s'indignent. Ils soulignent notamment que les victimes ont été dépossédées de leur vie, celle-ci leur ayant été littéralement ravie par la violence génocidaire. La mort des proches peut ainsi être située dans le registre du vol tout comme à l'inverse, la survie peut renvoyer à celui du don. À la vie enlevée, se couple alors la vie reçue, héritage à la fois précieux et terrible. À l'instar de la culpabilité, la question de la survie comme don s'ouvre sur celle de la dette. Cependant, elle permet de s'attarder à la dette dans sa valence simultanément contraignante et liante et offre, en ce sens, la possibilité de penser aussi la survivance ailleurs que dans l'absurde. C'est ce que nous nous proposons de faire maintenant à partir des travaux anthropologiques sur le don et la dette.

1.3.1 Le don et la dette

Au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle, Mauss a dégagé un important champ de savoir en anthropologie en éclairant les dynamiques sociales qui régissaient le don et ce qu'il posait comme son corollaire, le contre-don. Ses travaux, issus de données ethnographiques diverses, s'appuient sur l'idée que le don ne se constitue pas en geste volontaire, désintéressé et libre mais plutôt en fait social entraînant une forme de redevance. Il s'interroge ainsi sur cette contrepartie du don voulant que celui-ci doive nécessairement être rendu : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (Mauss, 2002, p.7). Ainsi, le don

impliquerait une forme de réciprocité laquelle, précise Hénaff (2010), ne peut toutefois se réduire à un simple retour du même. Ainsi, ce n'est pas nécessairement la chose offerte qui se doit d'être rendue, sous sa forme première, au donateur mais bien « l'esprit de la chose donnée, lequel habite le geste et traverse l'esprit du don », souligne-t-il (Hénaff, 2010, p.76).

Bibeau (2009) discute, de son côté, de l'apport de la pensée de Bataille qui a permis d'embrasser une perspective du don plus large que celle, comptable et linéaire, de Mauss. En effet, Bataille saisi la logique du don dans les réseaux d'échanges incluant aussi « des éléments extra-économiques comme la religion et les dieux, le pouvoir politique, l'art et l'esthétique, le prestige social et le luxe » (Bibeau, 2009, p.73). Circulent ainsi, à travers le don et le contre-don, non seulement des biens mais également des symboles et de l'imaginaire (Bibeau, 2009).

Cette conception du contre-don non contraint à se poser en réplique ou en équivalence du don premier permet de réfléchir à la multiplicité des voies que peut emprunter le retour du don de la survie chez le rescapé. En effet, les efforts des participants rencontrés dans le cadre de cette thèse pour reconstruire leur vie suite au génocide témoignaient notamment de la variété des dispositifs à travers lesquels ils pouvaient rendre. Rendre hommage ou justice aux disparus en témoignant, se rendre utiles aux autres rescapés par le biais d'organisme leur venant en aide ou encore rendre compte de l'histoire du génocide en la diffusant au sein du pays d'accueil, par exemple. Il est possible d'envisager de tels investissements comme relevant d'une forme de dette face à la survie. Contrairement à la culpabilité consciente, cette dette ne déboucherait toutefois pas uniquement sur la faille ou le manque mais pourrait impliquer aussi une forme de réappropriation d'un pouvoir sur cette vie reçue. Sur le plan psychique, ces façons de rendre constitueraient une forme d'aménagement de vie contribuant au mieux-être des sujets. En outre, les actions que déploient les sujets pour faire honneur aux victimes du génocide peuvent également viser le rétablissement d'une certaine justice face à l'arbitraire.

La réciprocité qu'implique le don lie non seulement le sujet à une obligation mais également aux autres. Car le contrat social qui fait tenir ensemble don et dette inscrit le sujet dans une chaîne culturelle signifiante. En effet, les réseaux d'échanges relient les vivants et les morts, les ancêtres et les dieux, les proches et les étrangers (Bibeau, 2009). Ainsi, la façon dont la survie met en branle, chez les sujets rencontrés, un mouvement de raccord aux générations passées, actuelles et futures peut en témoigner. La notion de « réciprocité alternative indirecte » telle que

la développe Mauss s'avère ici précieuse par l'importance qu'elle accorde aux modes différés par lesquels le contre-don peut s'effectuer (2002b, p.8). L'auteur expose l'idée selon laquelle le don engage parfois à une réciprocité indirecte c'est-à-dire pouvant passer par un tiers plutôt que devant nécessairement revenir au donateur premier : « c'est ce qu'a fait pour vous votre père que vous pouvez rendre à votre fils » (Mauss, 2002b, p.8). Ce faisant, il opère un important élargissement de la notion de réciprocité tout comme il affirme la valence structurante de la dette. En effet, en se détachant d'un modèle duelliste, cette forme de réciprocité solidarise en reconnaissant, par exemple, le lien profond qui unit les différentes générations entre elles:

> Je rétribue ceux qui m'ont précédé et légué tout cela en le transférant à ceux qui viennent après moi. Réciprocité paradoxale en ce qu'*on ne rend pas à ceux de qui l'on a reçu mais à ceux qui n'ont pas encore donné* (…).Comme si chacun répliquait à la génération précédente en la reconnaissant dans la génération suivante » (Hénaff, 2010, p.84, souligné par l'auteur).

Le rapport à la dette qu'institue la survie peut donc être abordé par le biais de la filiation. Et si la survie, dans son caractère inexplicable, comporte une part d'absurdité souffrante pour bien des sujets, la dette qu'elle instaure peut, quant à elle, trouver sens dans l'oblique d'une redevance porteuse de liens. Cette idée peut en quelque sorte nous ramener à l'importance du détour tel qu'il sera abordé dans la section portant sur la parole entourant le traumatisme. Ainsi, la dette du survivant peut se faire écrasante lorsque prise frontalement, la redevance envers les disparus ne pouvant, par exemple, jamais être acquittée auprès d'eux du fait même de leur mort. Pour peu qu'elle soit songée dans ses voies alternatives, la dette peut néanmoins parfois se faire aussi structurante.

La vie comme don renvoie à l'absurdité lorsqu'elle traduit le hasard d'une violence génocidaire ayant épargné les sujets. Toutefois, elle peut également traduire la continuité de la vie reçue des parents, ceux-ci se posant également en donateurs, cette-fois signifiants, de vie (Bidlowski, 2008, Lacan, 1999). La dette des sujets à l'égard de ceux-ci peut ainsi se jouer dans le désir de reconstruire une vie visant à leur faire honneur. Cette mission, dont certains des sujets rencontrés au cours de cette thèse parlent clairement, oriente désormais leur vie. Sa valence positive peut d'ailleurs être mise en parallèle avec celle que dégagent quelques études portant sur la résilience des enfants issus de familles ayant été exposées à la violence politique. Par exemple, une de ces recherches portant sur des enfants montréalais issus de familles cambodgiennes ayant vécu sous le régime Pol Pot a démontré que ceux-ci faisaient preuve d'une plus grande assurance

et fierté face à leur identité ethnique tout en présentant moins de comportements à risque que leurs homologues québécois (Rousseau et Measham, 2007). Ces résultats ont été interprétés par les membres de la communauté khmère :

> as reflecting an implicit mission entrusted to adolescent in families who had experienced suffering, whereby the meaning of the trauma had a protective effect influence on the course of their futur lives (Rousseau et Measham, 2007, p.279).

Dans le cas des participants de notre étude, la mission de porter ou de racheter l'honneur des morts peut ainsi se faire réparatrice. Finalement, la redevance que peuvent ressentir les sujets face à la survie reçue peut également contribuer au désir de donner la vie à leur tour, en fondant une famille comme certains sujets l'ont fait suite au génocide.

1.3.2 Don et identité

Les propos de Godbout (2000) permettent de pousser plus loin la réflexion sur l'intrication entre liberté et obligation au sein de la dette. L'auteur remanie la question de la redevance en insistant sur le fait qu'elle peut être saisie autrement que comme absence de liberté. Cette conception du caractère négatif de la dette relèverait d'une logique marchande et individualiste où la liberté se définit par l'absence de dette : « Dans ce jeu infini de la circulation d'équivalences, être un individu revient à ne rien devoir à personne » (Berthoud cité par Godbout, 2000, p.47). Sans en nier l'existence, l'auteur distingue cette dette contraignante, dont le sujet chercherait à se libérer, de la dette mutuelle positive. Dans cette dernière, la redevance peut aussi côtoyer le désir :

> *On pourrait poser que l'état de dette positif émerge lorsque le receveur, au lieu de rendre, commence à donner à son tour.* On passe de l'obligation de rendre au désir de donner (Godbout, 2000, p. 48, souligné par l'auteur).

En posant la survie des sujets dans cet horizon « précieux mais toujours fragile » de la dette mutuelle positive, il est possible d'en explorer de nouvelles dimensions (Godbout, 2000, p. 49). Cette conception déborde d'une compréhension économiste et individualiste de la dette et dégage une voie intéressante pour repenser les rapports à la redevance plus loin que dans leur simple familiarité avec la contrainte. En terminant, il est aussi possible de tracer un lien entre le don et la transformation personnelle induite par l'expérience du génocide. Tout comme la dette se tend sur une trame délicate qui contraint et structure à la fois, la réception du don peut dévoiler,

elle aussi, un fragile compromis sur le plan identitaire. Car le don, en tant qu'il se constitue comme élément reçu de l'extérieur peut se constituer en danger pour l'identité du sujet (Godbout, 2000). En effet, ce dernier a pour tâche d'assimiler cette part venue d'ailleurs sans toutefois devenir autre. C'est ce qu'évoque Godbout en s'appuyant sur des études sur le don d'organes et les principes psychanalytiques d'intériorisation et d'incorporation :

> intériorisation de l'organe de l'autre qui devient partie de soi, ou incorporation de l'autre, qui devient fantôme en moi. Mais cette menace n'est pas propre au don d'organes. Elle est présente dans tous les rapports de don (2000, p.176).

Ainsi, la transformation identitaire que le fait de survivre au génocide induit chez les sujets peut se concevoir à travers la recherche d'un équilibre entre continuité et changement. La survie comme don serait donc à comprendre dans ce rapport essentiel à une identité à la fois nouvelle et familière. Nouvelle parce qu'irrémédiablement marquée par l'expérience du génocide mais familière parce que non étrangère à un passé qui la constitue aussi.

1.3.3 Don, dette et immigration

La composante de la dette chez les sujets peut également trouver écho dans le contexte même de leur vie suite au génocide. En effet, le statut d'immigrant implique une forme de dette face à un pays hôte qui octroie un droit de citoyenneté aux demandeurs en échange de quoi, ceux-ci doivent contribuer sous diverses formes, à enrichir la société d'accueil. Dans le cas plus précis des réfugiés, la dette face au pays d'accueil se lit parfois d'ailleurs de façon concrète dans l'exigence de transmettre les détails de leur histoire traumatique sur le plan légal afin de légitimer leur entrée au pays (Rousseau et Mekki-Berrada, 2008). Il est d'ailleurs intéressant de saisir la bivalence de cet échange qui impose au sujet de livrer des éléments traumatiques de son expérience au risque de l'exposer à leur violence, dévoilement en retour duquel il se voit offrir une possibilité de protection. Le sujet se voit ainsi en quelque sorte forcé de se mettre en risque pour éventuellement obtenir protection. En outre, les politiques d'asile exigent des demandeurs qu'ils fassent la preuve de leur souffrance selon des critères particuliers. Fassin et D'Halluin (2009) remarquent à cet effet que pour être reconnu, le traumatisme doit respecter la définition qu'en offre le TSPT. Or, notent les auteurs, l'utilisation d'un tel outil nosologique à des fins politiques est questionnable :

> One crucial issue, however, has received less attention, and that is how traumas have been drawn into the new system of proof wherein the body and mind are made to attest to violence endured (...) One may even reasonably assume that there is a considerable gap between the supposed medical legitimacy of trauma and its social uses (Fassin et D'Halluin, 2009, p.303).

En se voyant prêter le pouvoir de discriminer la souffrance qui légitimerait le droit d'asile, le TSPT devient outil politique. Il s'inscrit, précisent Fassin et D'Halluin (2009), dans un contexte de suspicion généralisée à l'endroit des réfugiés qui exige, selon des critères de plus en plus pointus, que la réalité des persécutions subies soient établie.

Finalement, la possibilité pour les survivants de reconstruire leur vie suite au génocide est tributaire des droits et possibilités offerts réellement par la suite par le pays hôte (Marotte, 2008). Dans certains cas, la rareté de ces ouvertures compromet la capacité des immigrants à rendre à la société d'accueil. Le contre-don devient ainsi impossible par une forme de refus de recevoir de la société hôte, refus paralysant le nouvel arrivant dans un état d'endettement symbolique souffrant[77].

1.3.4 Instrumentalisation politique de la dette

Il est également possible de transposer cette compréhension de la dette dans un cadre plus large que celui qui la lie à la survie des sujets eux-mêmes. Sur le plan politique au Rwanda, les rapports qu'entretient le gouvernement actuel avec les pouvoirs étrangers semblent parfois se situer dans ce que Loire qualifie de « régime de la dette perpétuelle » (2005, p.421). Cette dette inexpiable des grandes puissances envers un pays se relevant d'un génocide qu'elles n'ont rien fait pour arrêter s'inscrirait, selon l'auteure, dans une logique du repentir que le gouvernement actuel récupère notamment à ses propres fins (Loire, 2005). L'instrumentalisation politique des signifiants du génocide aurait donc également pour but, selon l'auteure, de maintenir la dette infinie que les gouvernements étrangers ont contractée lors du génocide et qui leur fait maintenant fermer les yeux sur les abus du gouvernement en place (Loire, 2005).

---

[77] Et renvoyant aux images négatives, souvent véhiculées au sujet des immigrants en tant qu'imposteurs, voleurs d'emplois ou profiteurs du système. Des expressions qui évoquent l'idée de quelqu'un qui prend sans rendre.

2. Vers une saisie dynamique de l'expérience du génocide

Tout comme la logique du don et du contre-don suppose un mouvement entre saisissement et dessaisissement, il ressort de notre analyse du discours des sujets que leur rapport à l'expérience du génocide se joue également par le biais de nombreuses oscillations. En effet, que ce soit dans l'alternance entre appropriation et distanciation, entre évocation de l'intime et du public, ou entre rupture et filiation, nous avons souligné la fonction vitalisante du mouvement que les sujets opèrent entre ces différents pôles. Or, la fluidité du rapport des sujets à leur expérience du génocide peut être mise en contraste avec le caractère statique de certains modèles normatifs destinés à comprendre et traiter leur souffrance. Ainsi, les concepts de TSPT de même que les approches cliniques qui en découlent offrent généralement un cadre de réflexion et de pratique peu enclin à reconnaître et supporter cette mouvance. À la lumière des réflexions issues de notre analyse, les abords théorico-cliniques de ces modèles seront donc ici questionnés dans leur fixité. Nous prendrons également élan sur les contributions de l'anthropologie et de la psychodynamique pour repenser la place du mouvement dans la compréhension et les soins apportés aux sujets ayant survécu au génocide.

Le va-et-vient que nous effectuerons entre ces deux disciplines témoigne d'ailleurs lui-même d'un balancement visant à éviter l'enfermement théorique dont Aulagnier (1991), en parlant de la psychanalyse, a déjà relevé la stérilité. L'auteure insiste notamment sur le fait que l'accès au savoir exigerait une ouverture sur la transgression c'est-à-dire sur « la possibilité d'un dépassement » (Aulagnier, 2007, p.40). Le savoir s'articulerait au manque, seul garant d'une connaissance non close mais toujours en mouvement :

> tout nouvel objet de savoir ne peut que (...) renvoyer à un nouveau non-su, (...) le champ du savoir ne peut obtenir le sceau de vérité que pour autant qu'il préserve ce manque (Aulagnier, 1991, p.156).

L'accès au savoir reposerait ainsi sur le mouvement c'est-à-dire sur l'alternance fondamentale et continue entre connu et inconnu.

2.1 Le trouble de stress post-traumatique (TSPT)

Comme nous l'évoquions dans le chapitre portant sur notre contexte théorique, le modèle du TSPT, issu du DSM-IV, se situe souvent au centre des pratiques cliniques s'adressant aux

victimes de violence organisée et ce, autant en Amérique du Nord qu'à l'étranger (Maddux, 2002). De fait, ce construit définit largement l'intervention mise en place par les programmes d'aide humanitaire en situation post-conflit (Dwyer et Santikarma, 2007). Un tel modèle hérite et produit à la fois un discours social, économique et politique sur le traumatisme (Dwyer et Santikarma, 2007, Maddux, 2002). Ce faisant, il rend visible un certain type de souffrance tout comme il crée des espaces cliniques pour y répondre. Il offre également aux sujets un cadre de compréhension pour penser leur souffrance et en ce sens, participe à la mise en forme des récits qu'ils élaborent pour la dire (Dwyer et Santikarma, 2007).

Nous avons déjà relevé certaines limites propre au concept de TSPT, notamment ses dimensions objectivante et victimisante. Saisies à travers la dialectique du don et de la dette, ces limites se traduisent en quelque sorte par le fait que le modèle donne de façon unilatérale, c'est-à-dire en admettant peu de retour. Alors qu'il prête sens à une part de l'expérience traumatique des sujets, ce modèle se laisse, à l'inverse, peu enrichir par la signification que les sujets attribuent eux-mêmes à leur souffrance. De la même façon, ce modèle assigne les sujets à un statut de victime sans pour autant se pencher sur les forces et la créativité dont ils font montre également (Rousseau et Measham, 2007). En outre, il diffuse un savoir occidental dans d'autres cultures mais, en retour, intègre peu lui-même les savoirs dont ces dernières sont aussi porteuses (Lemelson *et al.*, 2007)[78]. Le statisme d'un tel modèle se rapporte donc, d'une part, à cet hermétisme face à d'autres sources de savoir. Il renvoie également au cadre à partir duquel le TSPT attribue une valence pathologique à l'expérience des sujets. En effet, le traumatisme s'y cristallise à partir d'un ensemble préétabli de symptômes définis en termes d'écart à la norme. Plutôt que d'être saisie dans ses dimensions dynamiques, l'expérience du génocide se trouve ainsi réduite à une conception à polarité unique.

Dans la prochaine section, nous tenterons de réintroduire quelques-unes des dimensions de l'expérience du génocide restées ainsi dans l'angle mort du modèle de TSPT. Ces dimensions renvoient à différents types de mouvements mis en relief par notre analyse. D'abord, c'est le

[78] Certains, comme Latouche, vont beaucoup plus loin en soutenant que le refus de recevoir marque aussi de façon générale le rapport des puissances occidentales face aux autres pays, notamment du tiers monde. Selon l'auteur, la conversion aux valeurs occidentales se ferait à partir d'un don qui exclu toute possibilité de retour : « C'est en donnant que l'Occident acquiert le pouvoir et le prestige qui engendrent la véritable déstructuration culturelle (...). [L'Occident] se tient hors d'atteinte et continue de donner sans rien accepter. Il s'approprie, le cas échéant, mais ne reconnaît aucune dette et n'entend recevoir de leçon de personne » (cité dans Godbout, 2000, p.177).

mouvement de la souffrance à travers le temps qui sera envisagé. Puis, nous nous pencherons sur la mobilité des moyens que les sujets emploient pour composer avec les effets du génocide. Finalement, nous nous tournerons du côté des jeux de la parole et du silence.

2.2 Souffrance et temporalité

> Rien ne peut être créé sans que soit investie la somme de travail que cela exige, alors qu'il faut reconnaître que c'est le propre de toute création de rencontrer un « destin » que l'auteur ne pourra jamais décider *a priori* (Castoriadis-Aulagnier, 1976, p.148).

Pour quelques sujets rencontrés dans le cadre de cette thèse, la souffrance liée à l'expérience du génocide s'est manifestée ou intensifiée au fil des années. Ce temps de latence peut être ramené à des considérations psychiques telles que conçues par la psychodynamique. Ainsi, les propos de Weil au sujet du silence qui, pour bien des rescapés, a précédé la prise de parole relèvent de ce cadre de compréhension. L'auteure discute du temps nécessaire pour qu'une désexcitation puisse avoir lieu c'est-à-dire pour que le sujet puisse se remplir d'autres contenus que ceux chargés d'horreur (Weil, 2000). Elle cite Semprun, pour qui parler de son expérience a été possible uniquement « quand la vie a pu se dérouler, et plus que ça, être vécue » (Weil, 2000, p.173). Il est question ici du temps que prend la parole et non de la souffrance pour émerger. Toutefois, il serait peut-être possible de trouver certaines correspondances entre le délai qui marque le fait de pouvoir dire et celui de pouvoir ressentir.

La temporalisation de la souffrance se joue également sur le plan sociopolitique. En effet, pour les victimes de la violence organisée, l'ancrage des symptômes s'effectue non seulement dans le passé mais également dans le présent. Les tensions politiques réelles de même que la perduration de la violence structurelle modulent notamment la souffrance psychique en maintenant le traumatisme dans l'actualité (Lemelson *et al.*, 2007).

2.3 Mobilité des aménagements de vie

Les entrevues effectuées auprès des sujets font ressortir la richesse des aménagements de vie qu'ils se sont créés pour composer avec l'expérience du génocide. D'un point de vue clinique, la reconnaissance de la valeur et de la créativité des efforts ainsi déployés pour faire face à leur souffrance présente une importance capitale. Cette reconnaissance permet, d'une part, de centrer l'intervention non seulement sur les effets débilitants de l'expérience du traumatisme mais

également sur les forces qui peuvent en émerger. Elle autorise, d'autre part, une conception de la souffrance qui ne loge pas uniquement à l'enseigne de la perte, celle d'un mal qui prend sans offrir en retour. De fait, si elle prive incontestablement le sujet de certaines forces, la souffrance semble aussi lui permettre, dans certaines circonstances et à certaines conditions, d'en développer de nouvelles comme le soutiennent plusieurs études (Rousseau *et al.*, 2000, Sigal, 1998, Ferren, 1999). À l'image de sa racine latine (*sufferre)* qui désigne à la fois souffrir et supporter, la souffrance renverrait donc également à ce qui, dans le sujet, arrive à se mobiliser pour la porter (Rey, 1998, p.3584).

Il appert que la valence positive des stratégies employées par les participants ne soit pas absolue mais plutôt à rechercher du côté de la flexibilité avec laquelle les sujets peuvent y avoir recours. Il semble, par exemple, que les stratégies de distanciation face à la souffrance liée au traumatisme puissent être aidantes uniquement dans la mesure où elles n'excluent pas totalement l'emploi, en simultané ou en différé, de certaines stratégies d'appropriation. Cette observation rejoint les propos de Rousseau et Measham qui notent au sujet de la diversité des stratégies mises en place par les sujets ayant vécu un traumatisme lié à la violence organisée:

> Our clinical experience, as well as research date, suggests that adopting either one of these strategies is not in and of itself psychopathological ; instead we have found that sticking exclusively to one of the strategies may indicate trouble (2007, p.281).

C'est donc le mouvement à partir duquel le sujet se lie à différentes stratégies qui leur confère leur valeur structurante.

2.4 La parole, l'adresse, l'écoute

Lorsqu'ils abordent leur expérience du génocide, les participants adoptent un discours mené généralement par une parole politique. Alors que cette forme de parole cherche adresse dans l'espace public, il importe de considérer l'effet de cet espace lui-même sur la parole en tant qu'il distingue ce qui est audible de ce qui ne l'est pas. Ainsi, comme le relève Corin:

> Il faudrait aussi parler du rôle que joue un certain « esprit du temps » qui définit plus largement les frontières du dicible et du crédible, et propose au sujet ses mots clés pour l'exprimer (2008, p.56).

Dans le cas où le dire porte sur une expérience limite comme celle de la violence génocidaire, ces frontières peuvent notamment prendre la forme de l'incompréhension, le récit débordant à ce point le sens commun qu'il devient insaisissable (Ricoeur, 2000). Parfois, et un parallèle pourrait être tracé avec la notion de refus du don et ses effets délétères tels qu'abordés plus haut, la parole du rescapé n'est pas entendue parce que trop menaçante. « Nous avons vu ce que les hommes *ne doivent pas* voir » souligne Antelme en référence au regard cru que le génocide a forcé les survivants à jeter sur la destructivité humaine (cité par Weil, 2000, p.172, souligné par l'auteure). Porteuse d'un terrible savoir, la parole des rescapés s'est vue disqualifiée par ceux-là qui n'avaient pas connu l'horreur et qui ne voulaient pas la savoir parfois simplement parce qu'ils « voulaient aussi vivre » (Weil, 2000, p.173). Cette inattention volontaire, Wieviorka l'attribue également aux historiens, silencieux face aux récits de rescapés qui pourtant auraient dû être explorés dans leurs jeux d'ombre et de lumière :

> En matière d'histoire, l'indicible apparaît comme une notion paresseuse. Elle a exonéré l'historien de sa tâche qui est précisément de lire les témoignages des déportés, d'interroger cette source majeure de l'histoire de la déportation *jusque dans ces silences*. Elle a transporté sur les déportés la responsabilité du mutisme des historiens (citée par Weil, 2000, p. 171, souligné par l'auteure).

L'irrecevabilité du témoignage peut être liée à la part d'absurdité de l'expérience qu'il révèle, celle d'une violence sans nom inscrite au cœur même de l'humain. Or, nos sociétés modernes, tel que discuté dans notre contexte théorique, font de la violence un mal à repousser (Marange, 2001). Le modèle de TSPT disqualifie d'ailleurs la colère, toute légitime soit-elle, des victimes de traumatisme en la reléguant au rang de symptômes (Rousseau et Measham, 2007). Il ouvre, par le fait même, sur des pratiques cliniques ne reconnaissant pas la portion vitalisante d'une certaine violence, assignant plutôt le sujet « à la douceur enveloppante, à la retenue de sentiments dits "négatifs"» (Des Aulniers, 1998, p.175). Cette conception psychopathologisante qui dépossède la victime[79] de son potentiel agressif la prive simultanément d'une partie de son pouvoir : « As a result, an ideology may crystallize that casts clients as innocent victims,

[79] Tout comme elle nie, ajouterions-nous pour revenir sur ce que nous évoquions dans notre contexte théorique, que le thérapeute puisse aussi être porteur de violence. En effet, ce dernier se voit placé dans une posture nécessairement bienveillante qui fait fi de la violence symbolique qu'une part de son travail peut comporter. Cette vision toute bonne du thérapeute désavoue, du même coup, la possible agressivité qu'il peut ressentir face à ses patients en raison, notamment, de la violence à laquelle ils l'exposent (Rousseau et Measham, 2007).

paradoxically denying a sense of their full moral and psychological agency rather than restoring it (McKinney, 2008, p.267).

Ce rapport à la violence peut jouer dans l'écoute prêtée à la parole des hommes rescapés, le lien entre masculinité et violence constituant l'endos de celui qui relie les femmes à la paix. Ainsi, Mesnard remarque que l'exposition médiatique réservée aux victimes de conflits violents à l'étranger trie les genres. Les femmes et les enfants, symboles ultimes de la vulnérabilité, la faiblesse et l'innocence, figurent à l'avant-plan. Et si les hommes occupent parfois l'arrière-scène, c'est dans un état de déchéance qui les place hors d'état de nuire, c'est-à-dire complètement dépossédés de potentiel agressif (Mesnard, 2006). L'auteur s'interroge :

> Y a-t-il là l'expression d'un partage entre ceux pour qui la représentation est possible et vraisemblable, et ceux pour qui elle n'est pas admise, selon que les uns sont jugés inoffensifs, et les autres, dangereux? (2006, p.81).

Dans le cas des sujets rencontrés dans le cadre de la présente thèse, cette question s'ajoute à celle de leur statut de minorité visible, une importante littérature ayant souligné que les représentations nord-américaines des hommes noirs renvoyaient à des stéréotypes liés à la violence (Quillian et Pager, 2001, Page, 1997, Devine et Elliot, 1995). Finalement, la réception faite à la parole des rescapés réfère également à celle des dispositifs sociaux mis en place pour entendre la souffrance singulière de ces derniers, notamment ceux définissant l'espace clinique.

3. Implications cliniques

Nous aborderons maintenant la question des implications cliniques découlant des réflexions posées ci-haut. La reconnaissance de la temporalité dans le travail sur ou autour de la souffrance, la valeur de la mobilité des stratégies employées pour composer avec la souffrance de même que le respect des mouvements propres à la parole du sujet inspireront ainsi l'établissement de quelques repères cliniques.

3.1 Travail clinique et temps

L'analyse des entrevues effectuées auprès des participants de cette thèse dégage l'idée que pour certains d'entre eux, la souffrance se modifie, devenant plus saillante au passage du temps. Or, cette dimension mouvante de la souffrance semble peu admise par bon nombre de techniques d'intervention clinique destinées à traiter le TSPT. En effet, ces dernières font souvent

fi de la dimension temporelle dans laquelle s'élabore la souffrance des sujets. La popularité croissante des thérapies brèves de même que celle des techniques visant la disparition rapide des symptômes du traumatisme comme l'interprétation neuro-émotionnelle par les mouvements oculaires (EMDR pour *Eye Movement Desensitization and Reprocessing*) ou le *debriefing* psychologique en témoignent (Schnyder, 2005). Ces approches nourrissent l'idée que les traces du traumatisme peuvent être éliminées aussi rapidement qu'elles ont fait irruption. Les techniques de *debriefing*, notamment, supposent que « plus le choc est rude, plus la confession et le témoignage doivent être rapidement expédiés » (Douville, 2003, p.88).

Cette non-reconnaissance de la fonction du temps dans le travail sur la souffrance peut s'inscrire dans une vision moderne repliée sur le présent, où « l'instantané et l'immédiat prendraient le pas sur l'historique » (Barreau, 2004 p.118, Balandier, 1985). La crispation sur l'actuel rejoindrait également une forme de « déficit d'avenir », le futur sur lequel s'ouvre le temps étant perçu comme angoissant parce que porteur d'incertitude (Abélès, 2004).

Pourtant, certaines approches cliniques reconnaissent l'intrication de la temporalité et la souffrance en plaçant plutôt le temps au cœur de leur travail. La psychanalyse, par exemple, soutient que le psychisme comporte sa propre temporalité[80] laquelle déborde largement le temps chronologique tel que perçu par la conscience (Freud, 1915). Le travail clinique exige ainsi du temps tout comme il en offre, notamment à la souffrance pour se déployer: « La psychanalyse demande du temps, mais elle est aussi don de temps » (Barreau, 2004, p.118). En proposant un travail qui s'inscrit à travers le temps et dont la terminaison est à découvrir plutôt qu'à fixer d'avance, la psychanalyse admet dans sa démarche une part d'inconnu. Car le travail du transfert obéit à des règles temporelles qui, précisément, échappent à la prévision :

> Si le discours de l'analysant puise ses motifs dans la substance de ses perceptions extérieures ou de ses représentations intérieures, une substance déjà là, déjà désignée qui lui reste familière, le cours de sa parole en revanche, tend à s'infléchir sous l'effet de la relation transférentielle, selon un déterminisme qui lui est parfaitement inconnu (Rolland, 2003, p.100).

---

[80] Ainsi, le postulat de l'a-temporalité de l'inconscient ouvre sur une clinique qui implique un travail autour du temps (ex : rythme et durée des séances, interruptions, etc.) et dans le temps (ex : celui de l'élaboration) (Freud, 1970).

La durée dans laquelle s'incarne la souffrance des sujets soulève, sur le plan clinique, la question de la place accordée à cette temporalité. Il ne s'agit pas ici de nier la valeur du soulagement rapide que certaines interventions brèves peuvent parfois procurer aux sujets face à une souffrance intenable. Cependant, il importe de repenser ce à quoi ces approches renoncent aussi en visant la disparition rapide de la souffrance, notamment sa signification pour le sujet de même que sa valeur transformatrice.

Finalement, la prise en compte du caractère dynamique des stratégies employées par les participants pour faire face à leur souffrance invite à adopter des interventions sensibles aux oscillations que les sujets opèrent entre différents pôles de leur expérience. Renonçant à une vision objectivante de l'adaptation en tant qu'état atteignable par le biais de stratégies précises et fixes, le travail clinique pourrait plutôt explorer les zones d'entre-deux dans lesquelles les sujets trouvent un certain équilibre. L'écoute du thérapeute ne s'arrêterait ainsi pas uniquement au contenu des aménagements créés par les sujets pour composer avec leur souffrance mais porterait également sur la souplesse ou la rigidité des rapports qu'ils entretiennent avec ces stratégies à travers le temps.

3.2 Travail clinique sur ou autour du traumatisme

La majorité des sujets que nous avons rencontrés en entrevue soulignent l'importance de témoigner sur le génocide dans l'espace public que ce soit pour répliquer au silence négateur ou au bavardage de la mémoire falsifiée. Certains soutiennent qu'en empruntant la voie de la parole politique, ils contribuent non seulement à libérer la mémoire du génocide de l'emprise de l'oubli et du déni mais se voient eux-mêmes délestés d'une part de leur souffrance. Les vertus cathartiques prêtées à l'exposition de leur histoire personnelle se fondent notamment sur l'idée qu'une fois mise en mots et partagée, elle deviendrait moins lourde à porter pour eux. Alors qu'ils privilégient la diffusion d'une parole politique sur le génocide, les sujets adoptent une toute autre posture face à la parole de l'intime. En effet, celle-ci se fait plus discrète et se déploie davantage dans le creux des silences ou des allusions. La valeur du détour qu'emprunte cette parole offre de quoi repenser l'adéquation de certaines pratiques thérapeutiques centrées sur le traumatisme plutôt que ses contours.

La plupart des approches s'adressant aux victimes de traumatismes orientent leurs interventions sur l'expérience traumatique elle-même. Que ce soit par le biais du dévoilement (ex : *debriefing* ou *narrative exposure therapy*), de l'exposition (ex : désensibilisation systématique) ou de la modification cognitive (ex : réattribution cognitive), l'emphase est mise directement sur l'expérience traumatisante (Rousseau et Measham, 2007). Dans le cas de la *testimony therapy*, par exemple, le thérapeute guide le sujet dans la mise en récit de son expérience traumatique. Le récit qui en est tiré est enregistré et retranscrit, le document qui en résulte pouvant ensuite être transmis auprès des proches ou encore faire l'objet d'une diffusion plus large dans l'espace public (par ex. être envoyé aux archives historiques) (Van Dijk et al. 2003). Le témoignage se veut ainsi être outil de changement à la fois sur le plan clinique et social. En décloisonnant l'espace clinique pour l'arrimer au politique, l'approche testimoniale débouche sur des ouvertures thérapeutiques que plusieurs auteurs saluent (Van Dijk et al., 2003, Weine et al., 1998). Certains s'interrogent cependant sur l'impératif de dévoilement que cette approche suppose et dont les effets, dans le cas des techniques de *debriefing* notamment, ont parfois été jugés délétères[81] (Sommer et Satel, 2005, McKinney, 2008).

La valorisation de l'expression du traumatisme par le biais de sa mise en récit est également à comprendre comme notion culturellement et historiquement située. Le discours qu'elle produit sur l'importance du dévoilement et du travail de mémoire peut ainsi exiger du sujet une élaboration qui ne répond pas à son désir propre face à sa souffrance:

> the survivors of historical trauma face the normative and ethical call to tell their stories as witnesses. This pressure to tell puts clients in a position where their silence, self-censorship (...) need to forget, or practice of suffering outside of institutional frames may be considered psychopathological or unethical (McKinney, 2008, p.293).

Ainsi, cette conception d'un dévoilement nécessairement bon ignore que les détours ou les silences par lesquels passe le discours des sujets sont aussi à saisir dans leur valeur adaptative. De fait, tel que soulevé dans notre deuxième chapitre, ces modulations de la parole font foi d'un compromis signifiant pour le sujet et ne peuvent dès lors être simplement réduites au statut de symptômes à démanteler.

---

[81] En effet, les techniques de *debriefing* ont notammnent fait l'objet de critiques en raison de l'exacerbation des symptômes qu'elles pouvaient provoquer (Sommer et Satel, 2005).

Il semble que d'autres avenues thérapeutiques, non fixées sur l'expérience traumatique, puissent être empruntées pour restaurer un certain sens de la continuité chez les sujets suite à l'irruption du traumatisme dans leur vie. Ainsi, Rousseau et Measham remarquent: « Documentation of reconstruction in community and clinical processes suggests that continuity also can be woven *around* trauma » (2007, p.286, souligné par les auteurs). Ce travail autour du traumatisme peut prendre appui, par exemple, sur certains éléments signifiants du passé ou de la tradition qui jouent un rôle soutenant dans le quotidien des sujets (Rousseau et Measham, 2007, McKinney, 2008). Il peut également viser à accompagner le sujet dans ses défis actuels sur le plan affectif (par ex. inquiétudes pour les proches demeurés au pays) ou sur le plan pratique (par ex. insertion professionnelle) (McKinney, 2008).

Finalement, plusieurs approches portant sur le dévoilement de l'expérience traumatique suggèrent également que la mise en récit permet une mise en sens réparatrice pour les sujets. Si le besoin de construire du sens semble primordial à la fois pour le thérapeute et le sujet dans le travail clinique portant sur le traumatisme, il ne doit toutefois pas faire l'impasse sur la part d'absurdité dont la violence collective témoigne également (Rousseau et Measham, 2007). Tel que mentionné plus tôt, les survivants du génocide ont vécu une expérience qui défie toute logique et justice. La reconnaissance de cette confrontation radicale avec le caractère absurde de l'horreur peut ainsi se révéler aussi importante que le soutien à la construction de sens dans l'espace clinique. Cette reconnaissance dépend notamment de la sensibilité du thérapeute face à son propre rapport à l'absurde :

> The clinician's contact with his or her own existential doubt and his or her own brief experiences of feelings of absurdity stemming from confrontations with horror, violence, and suffering may begin to bridge the gap with the patient. In this precarious proximity, a respectful search for shared meanings may be more acceptable than the imposition of a coherent narrative, because the latter will likely trigger anger and be experienced as a push toward certainties that the patient has rejected (Rousseau et Measham, 2007, p. 285).

3.3 Travail clinique et silence

Notre analyse fait ressortir l'importance d'un mode de parole qui aborde de biais, plutôt que frontalement, l'expérience du génocide. Les récits qui privilégient la parole indirecte sur le traumatisme semblent ainsi offrir aux sujets une voie pour approcher leur souffrance sans s'y perdre. La question du dire en oblique engage celle du silence. Celui qui touche à ce que le sujet

choisit de contourner dans le récit et que le thérapeute choisit de ne pas percer. Le silence qui se loge dans le creux d'une parole indirecte peut ainsi être compris à la lumière du secret et de sa place dans l'espace clinique.

Castoriadis-Aulagnier fait du secret une condition essentielle à l'acte de penser, lequel suppose un espace protégé où certaines réflexions peuvent exister sans être offertes à l'autre :

> Se préserver le droit et la possibilité de créer des pensées, et plus simplement de penser, exige que l'on s'arroge celui de choisir les pensées que l'on communique et celles que l'on garde secrètes (1976, p.142).

Le secret se constituerait ainsi en frontière, délimitant une zone où « l'autonomie [de la] fonction pensante » du sujet pourrait exister (Castoriadis-Aulagnier, 1976, p.146). Dans la mesure où l'expérience du génocide relève d'une violence compromettant à la fois la pensée et le dire, la restauration d'un tel espace peut se poser en exigence pour les sujets. Ainsi, les pensées tues relèveraient parfois d'une mise en retrait protectrice à laquelle l'incitation au dévoilement ou encore l'interprétation clinique pourrait faire violence (Castoriadis-Aulagnier, 1976).

Ensuite, le secret peut également représenter une stratégie de résistance du sujet face au pouvoir de l'autre. Ainsi, le fait de conserver certaines pensées renverrait ici à la volonté de préserver une part de son identité en en privant l'autre d'accès (Corin *et al.*, 2008). Par ailleurs, le tri opéré dans les pensées à divulguer pourrait également relever de ce que le sujet perçoit comme prêtant ou non à l'écoute (Corin *et al.*, 2008). Sur le plan clinique, la posture du thérapeute se trouve ainsi interpellée dans ce qu'elle convie, consciemment ou non, de la parole du sujet dans l'espace thérapeutique.

L'écoute du thérapeute elle-même repose sur une alternance entre parole et silence, mouvement revêtant une signification particulière lorsqu'il s'agit d'entendre l'expérience du génocide ou ses échos. En effet, entre un silence qui accueille le secret ou la parole du sujet et celui qui reproduit le vide ou l'absence face à une violence précisément perpétrée dans l'indifférence collective, un équilibre est sans cesse à réinventer. À l'inverse, la parole du thérapeute peut aussi se faire violente en prétendant savoir d'emblée ce que le silence du sujet recouvre (Castoriadis-Aulagnier, 1976) ou en forçant le sens d'une expérience traumatique qui comporte également une part d'absurdité (Rousseau et Measham, 2007).

La délicate tension entre silence et parole sur laquelle repose l'écoute du thérapeute peut d'ailleurs renvoyer à celle qui lie le don et la dette. En effet, elle suppose également un mouvement dans lequel la parole est à la fois prise et donnée, alternance qu'évoque Kofman, philosophe juive survivante d'une famille persécutée par les nazis:

> Le silence de l'analyste est intolérable. Il est signe, non d'une indifférence aux événements de ma vie, mais d'une dépréciation de ce que j'ai de plus intime. Fin de non-recevoir de mes dons (...) Autant ne rien donner, ne rien dire; au moins le silence est d'or. Mais ce silence, lui aussi, m'est intolérable. D'où la nécessité impérieuse d'entendre mes paroles reprises et prises... (citée par Rosenblum, 2000, p. 126).

Finalement, la fragilité de l'articulation entre silence et parole est également à comprendre dans ses résonnances hors de l'enceinte clinique. « Dans un monde où la parole gagne en étendue et perd en valeur », la place du silence se rétrécit (Gagnon, 2006, p.118). La multiplication des moyens de communication et la création de nouveaux espaces de parole en font foi. La « cacophonie ininterrompue qui nous accompagne » recouvre ainsi non seulement le silence mais vide la parole de sa substance (Émond, 2011, p.105). Le verbiage du monde contemporain repose sur une parole incapable de s'interrompre, sans limite donc. Et c'est précisément, ajoute Gagnon, cette frontière que lui oppose le silence qu'elle redoute :

> Le silence place devant un abîme (...). Il rappelle la mort et la finitude, et c'est pourquoi il est souvent insupportable. Aussi le recouvre-t-on de mots, d'une parole continue. Le monde contemporain si bavard craint le silence, ce que le devenir de la parole a d'incertain (...). « Un ange passe », dit-on à propos de ces silences prolongés et gênés qui surviennent dans une conversation. La parole est retenue, le temps suspendu : dans le silence, la mort est entrevue (2006, p.127).

3.4 Autour du travail clinique

Tout comme il importe de souligner la valeur d'un travail clinique autour du traumatisme, il semble essentiel de se pencher sur ce qui entoure ce travail lui-même. Les stratégies culturelles auxquelles les sujets ou communautés ont recours à l'extérieur de l'espace clinique constituent un exemple de ce qui se travaille aussi autour de cet espace (Bagilishya, 2000). La reconnaissance, notamment, des médiums traditionnels par lesquels la souffrance peut trouver sens permet d'éviter de poser l'intervention clinique en rupture avec ceux-ci. Il arrive que ces stratégies privilégient le silence sur la parole, le détachement sur la maîtrise ou encore l'oubli sur la mémoire (Lemelson *et al.*, 2007, Rousseau *et al.*, 2001, Dwyer et Santikarma, 2007). De plus, le

contexte socioculturel dans lequel se déploie le travail thérapeutique module également la portée ou la pertinence de certaines interventions. À titre d'illustration, les techniques visant l'évocation directe de l'expérience traumatique par les victimes de violence organisée peuvent devenir contre-thérapeutiques lorsque le contexte politique rend cette parole dangereuse (Lemelson *et al.*, 2007). Finalement, il importe également de songer le pouvoir thérapeutique à l'extérieur de l'espace privé de la clinique pour en admettre également l'action dans l'espace public :

> many survivors prioritize their needs or understand their distress in political or social terms and may not consider therapeutic memory work a pressing and necessary condition for managing their suffering and rebuilding their lives (McKinney, 2008, p.268).

En inscrivant le témoignage des victimes dans une reconnaissance juridique et politique, les commissions de la vérité, par exemple, peuvent parfois s'avérer réparatrices sur le plan collectif.

4. Implications pour la recherche

Avant de conclure, glissons quelques mots sur certaines composantes du don et de la dette qui s'actualisent dans l'espace de recherche puisque c'est de ce lieu qu'émerge la présente analyse. Tel que discuté dans le chapitre sur la méthodologie, l'entrevue de recherche se situe sur le plan manifeste, à la croisée d'une demande et d'une offre, le chercheur sollicitant une parole au sujet qui la lui accorde. Cependant, au-delà de cette relation linéaire, se bouclent une multitude d'autres échanges à travers lesquels les désirs, conscients ou non, du chercheur et du sujet circulent également (Letendre, 2007).

L'horizon de la recherche ne se résume pas à celui de la demande mais aussi à celui du don. Il créé notamment un lieu d'écoute et de diffusion que les sujets peuvent investir de plusieurs façons. Pour certains, il s'agit d'une occasion d'être entendu, dans leur souffrance ou leurs revendications, de porter plus loin un message ou encore de voir les effets de la violence transformés en savoir, en culture. L'espace de recherche peut aussi accueillir, en retour, un don de la part des sujets. Celui-ci peut notamment prendre la forme de leur contribution à l'avancement des connaissances sur leur situation, savoir offert à la société d'accueil tout comme pouvant éventuellement venir en aide aux gens de leur communauté. En ce sens, la recherche peut nourrir un certain pouvoir d'agir chez les sujets de même qu'une solidarité les liant à la fois aux autres

rescapés et à la société d'accueil (Rousseau et Mekki-Berrada, 2008). Finalement, il arrive aussi que ces rapports de don et contre-don se bloquent dans l'espace de recherche. Les constructions savantes du chercheur peuvent notamment venir bâillonner la parole du sujet sur lui-même ou encore lui confisquer, à coups de certitudes, sa part d'énigme.

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Ce qu'il reste à dire

Avant de conclure cette thèse, nous effectuerons un bref retour sur les grandes idées dégagées par l'analyse afin de les articuler avec nos objectifs de recherche. Nous proposerons ensuite quelques pistes de réflexion qui mériteraient d'être approfondies par des études ultérieures.

1.1 Retour sur les objectifs de recherche

1.1.1 Retour sur le premier objectif de recherche

Un des objectifs de cette recherche était de documenter les processus individuels et collectifs de construction de sens (ou leur absence) portant sur l'expérience du génocide. Les participants ont été nombreux à témoigner de leur difficulté à s'expliquer le génocide, son ampleur, sa radicalité, sa destructivité. Bien que plusieurs s'attachent à identifier les précurseurs d'une telle violence en la situant en droite ligne avec l'oppression subie dans le passé, tous s'entendent pour dire que l'horreur du génocide ne se laisse pas saisir en entier par l'entendement. Ils évoquent aussi le hasard au détour duquel s'est jouée leur survie, cette dernière pointant également vers un sens qui fait défaut.

Il semble que le constat d'absurdité auquel le génocide accule les participants puisse aisément être pensé dans sa valeur aliénante. Il incarne ainsi un manque de sens, un vide d'autant plus souffrant qu'il fait face à un trop-plein, celui des images traumatiques qui envahissent de toutes parts la vie psychique des sujets. Ceux-ci se trouvent alors aux prises avec une expérience qui assaille leur mémoire tout en se dérobant à leur compréhension.

Sans parvenir à se donner de réponse satisfaisante sur le pourquoi du génocide, les sujets n'en continuent pas moins de chercher. Leur quête est ainsi caractérisée par un mouvement incessant qui témoigne de leurs efforts pour tenter de construire un certain sens. Ce mouvement permet d'ailleurs de saisir l'absurdité au-delà de ce qu'elle paralyse chez le sujet pour reconnaître également ce qu'elle mobilise en lui. De la même façon, le caractère aléatoire de la survie des

sujets semble donner lieu à une recherche de sens dans l'après génocide. En effet, le devoir de transmettre la mémoire du génocide et de rendre justice aux disparus, par exemple, semble se constituer comme repère conférant désormais un sens, une orientation à leur vie. Ensuite, la difficulté à apposer un sens au génocide ne signe pas uniquement une coupure pour les sujets privés de compréhension mais les relie aussi entre eux. En effet, ceux-ci se rassemblent autour d'une évidence partagée; celle de l'absurdité du génocide. L'absence de sens se transforme alors en sens fondateur dans la mesure où c'est la reconnaissance commune de la discontinuité qui fait continuité.

1.1.2 Retour sur le deuxième objectif de recherche

Par le biais de notre deuxième objectif de recherche, nous souhaitions mettre en évidence les moyens utilisés par les hommes pour faire face à la transformation personnelle induite par le génocide. Cette transformation se décline sous de multiples formes dont l'altération définitive de leur propension au bonheur, de leur confiance en autrui et de leurs projets pour l'avenir. Elle peut aussi signifier des changements que les sujets disent apprécier comme l'accentuation de leur sensibilité et de leur solidarité face à la détresse des autres ou encore face à l'importance de promouvoir des valeurs de paix et de respect.

Les participants semblent recourir à une diversité de moyens pour composer avec l'expérience du génocide. Ainsi, l'aide apporté aux autres victimes du génocide, le raccrochage à certains éléments de la vie active pour éviter de se laisser submerger par la souffrance, la mobilisation autour d'un devoir de transmission et la recherche de support auprès d'autres membres de la communauté en constituent des exemples. Il appert que la valence aidante de ces moyens ne soit pas absolue mais plutôt relative à la souplesse avec laquelle les sujets s'y rapportent.

Ainsi, les efforts que les participants déploient semblent structurants dans la mesure où ils les utilisent pour créer un équilibre dynamique leur permettant d'intégrer l'expérience du génocide sans se laisser détruire par elle. La valeur adaptative des aménagements de vie reposerait donc sur la relance de ce mouvement vital par lequel les participants arrivent, dans une mesure, à se distancier de l'horreur et dans une autre, à assimiler certains de ses contenus. Dans un sens plus large, la vie des sujets, suite au génocide, semble prendre élan dans un va-et-vient

entre l'ici et l'ailleurs, l'irrévocable et le possible, la mémoire des disparus et le relais aux vivants. Élan qui les lierait à la fois à l'avant et à l'après génocide, à leur pays d'origine et à leur pays d'accueil, à leurs morts et à leurs enfants dans l'espoir d'une vie qui puisse se conjuguer au futur sans pour autant trahir le passé.

Une part de notre analyse situe la survie des sujets dans l'horizon du don et de la dette. La survie pourrait ainsi représenter une forme de don à la fois précieux et accablant impliquant une certaine réciprocité. Lus dans cette optique, plusieurs aménagements de vie des sujets, suite au génocide, semblent s'articuler autour de cette redevance. Rendre justice aux victimes, rendre mémoire aux disparus, se rendre utiles auprès de ceux ayant survécu, le retour du don emprunterait de multiples voies et ne se ferait pas uniquement contraignant mais s'avérerait aussi structurant. Il pourrait notamment représenter, pour les sujets, une possibilité de se réapproprier un certain pouvoir sur cette vie reçue. Finalement, il semble qu'une bonne part des moyens utilisés par les participants pour composer avec leur expérience du génocide se déploient dans l'espace public. En effet, le soutien de la communauté, la diffusion de la mémoire du génocide et les actions pour venir en aide aux rescapés sont autant d'efforts qui prennent forme dans cet espace.

1.1.3 Retour sur le troisième objectif de recherche

Notre troisième objectif de recherche visait à explorer la place et le rôle de la parole et du silence dans le discours des hommes portant sur l'expérience du génocide. Le discours des hommes rencontrés au cours de cette thèse semble majoritairement porté par une parole politique qui se formule au nous et qui cherche à promouvoir la mémoire du génocide. L'emprunt d'une telle parole semble permettre aux sujets un certain ralliement à une identité collective, celle-là même à laquelle le génocide les a violemment réduits. Le fait de parler des/pour les autres plutôt que de/pour soi pourrait aussi se poser en tentative de raccrochage au collectif là où la survie les isole de tous ceux qui ont péri. La parole politique peut également être songée dans le pouvoir d'agir qu'elle offre aux sujets, pouvoir qui pourrait notamment répliquer aux sentiments liés à l'impuissance, la faillite ou l'absurdité.

La parole privée se fait beaucoup plus effacée dans le discours des sujets. Plusieurs évoquent les pans intimes de leur parcours par le biais d'une parole ponctuée de silences. La

souffrance liée à l'expérience du génocide se devine ainsi souvent au détour d'un discours qui laisse entendre plus qu'il ne nomme. La retenue qui marque l'évocation de l'intime semble répondre à des impératifs culturels notamment liés au statut de l'homme qui, par son devoir de protéger, peut difficilement exposer sa vulnérabilité ou ses échecs.

Le récit que les participants offrent de leur expérience du génocide se déploie parfois à partir d'une parole de l'oblique qui n'aborde pas de front les détails de l'histoire traumatique mais les entoure plutôt. En adoptant ce type de discours, les sujets pourraient tenter de fixer les contours d'un récit qui menace de les déborder. Par ailleurs, certains récits semblent centrés sur une description graphique des événements dépourvue d'affect tandis que pour d'autres, à l'inverse, c'est la trame factuelle qui se perd derrière la dimension émotive. Encore une fois, plus que l'emprunt d'un type de parole en particulier, notre analyse fait ressortir l'importance du mouvement qui se créé entre différents types de récits. C'est ainsi lorsque le sujet n'arrive plus à formuler un discours qui alterne entre les dimensions concrètes et subjectives de l'expérience que sa parole semble se dévitaliser.

1.2 Pour la suite, quelques pistes de réflexion

Notre démarche de recherche était mue par le désir de mieux comprendre certaines dimensions de l'expérience du génocide telle que vécue par nos sujets. La complexité d'une telle expérience dépasse évidemment de loin les reliefs que nous avons pu lui donner. À ce titre, il importe de se rapporter aux limites mentionnées dans notre chapitre sur la méthodologie pour nuancer la portée de l'analyse que nous proposons. De nombreuses questions subsistent donc, certaines d'entre elles méritant d'être approfondies dans des recherches ultérieures.

Ainsi, notre analyse relève que les sujets qui disent avoir vu leur souffrance s'accentuer avec le temps n'étaient pas sur place lors du génocide. Il serait pertinent d'interroger le lien entre temporalité et souffrance chez les victimes ayant été exposées indirectement à la violence du génocide. Par quelles voies et à quelles conditions cette souffrance émerge-t-elle? Comment son évolution à travers le temps transforme-t-elle à son tour le sujet?

Ensuite, la mise en mots de l'expérience du génocide par le biais de l'écriture, dans l'espace intime ou public, s'avérerait peut-être une avenue prometteuse pour explorer les jeux complexes qui se tissent entre parole et silence. En effet, cette voie d'expression que privilégient

quelques-uns des participants pourrait représenter une forme de compromis leur permettant de « parler en se taisant » (Quignard, 1995, p.60). De plus, comme l'écriture offre la possibilité de « parler sans être interrompu » (Renard, 2009, p.52) elle pourrait constituer un point d'entrée intéressant pour questionner les limites de la parole orale.

Des études pourraient aussi explorer plus à l'avant le rapport entre parole et masculinité qui module le discours des rescapés rwandais sur leur expérience du génocide mais également l'écoute réservée à ces discours dans un contexte nord-américain. Les recherches pourraient notamment prendre appui sur le lien qui se tend entre féminin et paix pour sonder quelques-unes des conditions qui définissent la légitimité d'une prise de parole par rapport à une autre.

Finalement, les écrits aussi bien théoriques que fictionnels sur le génocide perpétré au Rwanda sont en grande partie, nous l'avons vu, issus d'une littérature non rwandaise. Par le fait même, les savoirs sur lesquels nous nous appuyons dans cette thèse ont pour la plupart leur port d'attache à l'extérieur de la culture rwandaise. La rareté, exception faite des recueils de témoignages, des ouvrages locaux sur la question du génocide pourrait en soi faire l'objet d'une réflexion. Dans quelle mesure la proximité historique du génocide peut-elle rendre l'emprunt d'une voix étrangère nécessaire? Le détour par un tiers poserait possiblement la question de la délicatesse d'émettre une parole dans l'immédiateté. Jusqu'à quel point, donc, serait-il difficile de répondre par une perspective rwandaise à un génocide qui s'est produit il y a moins de 20 ans et dont les échos politiques et juridiques sont encore actuels? À la lumière de ces questions, il serait intéressant de suivre l'évolution de la parole rwandaise au sujet du génocide au fil des années.

1.3 En guise de conclusion, deux histoires

En guise de conclusion, nous mettrons en dialogue deux histoires. La première, une fiction, est tirée du recueil de nouvelles « *Say you're one of them* » de l'auteur nigérian, Uwen Akpan (2009). Le récit se déploie au Rwanda, en plein génocide. La deuxième histoire se déroule dans un camp de concentration au cours de la Seconde Guerre mondiale, elle relate un fait vécu, rapporté par Primo Lévi dans son livre « Si c'est un homme » (1998). À partir de ces deux récits, nous croiserons donc différentes voix, celles de la fiction et de la réalité mais aussi celles d'un écrivain africain et d'un auteur européen, l'une évoquant le génocide des Tutsi au Rwanda, l'autre celui des juifs.

"-When they ask you", she says sternly, without looking at me, "say you're one of them, OK?"

-"Who?"

-"Anybody" (Akpan, 2009, p.327).

Monique, la narratrice de l'histoire intitulée « *My parent's bedroom* », a neuf ans. Elle est issue d'un couple mixte dont la mère est Tutsi et le père, Hutu. La fillette est enfermée avec son petit frère dans la maison familiale alors que le génocide fait rage à l'extérieur. Ses parents lui intiment de n'ouvrir à personne. Sa mère lui demande de dire, peu importe qui le lui demande, qu'elle est l'une des leurs. Monique ne comprend pas ce qu'elle veut dire. De l'entre-toit de la maison, elle entend des gémissements qu'elle s'imagine provenir de fantômes qui la terrifient. En réalité, ses parents cachent des Tutsi dans le plafond de leur demeure, elle le découvrira plus tard. Les jours passent et la menace se resserre autour de la famille. Les tueurs se pressent aux portes de la maison et exigent que le mari assassine son épouse s'il veut que Monique et son frère aient la vie sauve. Les parents de la petite se sont déjà entendus en secret : le père tuera la mère pour épargner les enfants et les Tutsi cachés dans l'entre-toit de la maison. Le moment venu, alors que le père supplie les génocidaires de tuer sa femme à sa place, c'est cette dernière qui lui souffle de tenir sa promesse. Il s'exécute. La petite assiste à la scène. Peu de temps après que son père ait quitté la maison avec la horde de tueurs, Monique s'enfuit avec son frère dans les rues. Les soldats de l'ONU se détournent sur leur passage. Les enfants voient s'approcher les troupes du Front patriotique rwandais composées de Tutsi qui scandent des slogans de mort à l'encontre des Hutu. Ils incendient la maison de Monique sans savoir que des Tutsi s'y cachent. Ces derniers périssent. Comprenant que son père est désormais en danger et ne sachant pas si elle aussi est menacée, la petite s'enfonce dans la nuit avec son frère.

Le récit se clos sur cette note incertaine. Nous ne saurons pas ce qui adviendra de ces deux enfants. Portant la double identité hutue et tutsie, ils incarnent précisément le lien entre les deux ethnies sur lequel s'acharne la violence génocidaire. Étant issus d'un entre-deux où les ethnies se mêlent, ces enfants défient la radicalité d'un projet exterminateur qui se fonde sur le clivage. En ne fixant pas leur sort dans un dénouement précis, le récit nous laisse avec une question ouverte. La suite est à tracer.

C'est par le biais de l'analyse sensible qu'en offre Coquio (1999) que nous aborderons maintenant notre second récit provenant d'un témoignage de Primo Lévi. Ce dernier raconte l'histoire d'un enfant muet né au camp d'Auschwitz:

> Hurbinek n'était rien, c'était un enfant de la mort, un enfant d'Auschwitz. Il ne paraissait pas plus de trois ans, personne ne savait rien de lui, il ne savait pas parler et n'avait pas de nom : ce nom curieux d'Hurbinek lui venait de nous, peut-être d'une des femmes qui avait rendu de la sorte un des sons inarticulés que l'enfant émettait parfois. Il était paralysé à partir des reins et avait les jambes atrophiées, maigres comme des flûtes; mais ses yeux, suppliants, affirmatifs, pleins de la volonté de briser ses chaînes, de rompre les barrières mortelles de son mutisme. La parole lui manquait, que personne ne s'était soucié de lui apprendre, le besoin de la parole jaillissait dans son regard avec une force explosive : un regard à la fois sauvage et humain, un regard adulte qui jugeait, que personne d'entre nous n'arrivait à soutenir tant il était chargé de force et de douleur (cité par Coquio, 1999, p.620-621).

Alors qu'un autre enfant du camp s'attarde à essayer de lui apprendre à parler, Hurbinek finit par prononcer un mot, ou plutôt : « plusieurs mots articulés de façon très peu différentes, variations expérimentales autour d'un thème, d'une racine, peut-être d'un nom » (Lévi cité par Coquio, 1999, p.623). Les autres détenus chercheront en vain à en décrypter le sens, la signification du mot de l'enfant restera inédite. Hurbinek, mort à l'ouverture des camps, renaît sous la plume de Lévi. L'enfant muet est ainsi porté au langage par le biais du témoignage du rescapé:

> Hurbinek, le sans-nom, dont le minuscule avant-bras portait le tatouage d'Auschwitz; Hurbinek mourut dès les premiers jours de mars 1945, libre mais non racheté. Il ne reste rien de lui : il témoigne à travers mes paroles (Lévi cité par Coquio, 1999, p. 624).

L'enfant à qui on a prêté un nom, implore une parole qui reste incompréhensible bien qu'ardemment écoutée. Son désir de naître au langage s'offre en réplique au silence dans lequel le camp l'a emmuré : « L'être humain, en lui, se définit comme *être vivant sans droit de naissance et dont l'humanité se ramène à l'effort pour parler* » (Coquio, 1999, p.624, souligné par l'auteure). C'est parce qu'elle demeure imprononcée que la parole d'Hurbinek reste à dire. Ce mot, demeuré en attente d'un autre, pointe ainsi en direction d'une humanité à trouver.

Les génocides nous rappellent sans cesse le caractère précaire d'une humanité capable d'autodestruction. Et si, pour reprendre la pensée d'Arendt (1972), le mal naît de l'absence de

pensée, ces crimes nous confrontent à la nécessité de relancer un effort de pensée, afin d'essayer « de comprendre une manière humaine violente, vertigineuse et mouvante, sans vouloir cesser d'éprouver le vertige » (Coquio citée par Germanotta, 2010, p.2).

La présente thèse met en lumière un certain nombre de réflexions sur le génocide et ses effets sur la vie des sujets rencontrés. Elle relève donc d'une tentative de mise en sens qui souligne notamment l'importance du mouvement qui s'opère entre les pôles de l'expérience des sujets. En centrant ainsi notre analyse sur ces interactions, nous la situons en quelque sorte dans un entre-deux. Cette posture est au cœur de notre démarche, l'entre-deux qualifiant aussi bien l'espace dans lequel les propos des sujets se sont déployés que celui à travers lequel le psychique et le social ont été pensés. Le principe d'alternance qui marque cet entre-deux défie en quelque sorte la rigidité du clivage qui hachure la pensée sur le génocide. Clivage ethnique sur lequel s'est fondée la violence, clivages idéologiques et politiques dans lesquels s'abîme sa compréhension.

L'entre-deux dans lequel prend forme notre réflexion est aussi celui du sens et de l'énigme, c'est-à-dire celui d'une connaissance demeurant ouverte sur l'inexplicable. Comme le mot incompréhensible d'Hurbinek et le sort incertain des enfants du récit d'Akpan, elle se tourne vers une interrogation. Cette pensée qui se sait incomplète s'inscrit, en ce sens, dans l'horizon d'une tâche infinie. Et c'est peut-être cet inachèvement qu'elle peut offrir en résistance à la violence d'un projet exterminateur qui lui, visait précisément l'achèvement total.

ANNEXE 1

PROFILS SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES SUJETS

Il est à noter que nous avons choisi de noter l'âge des sujets par tranches pour éviter de donner une information trop précise qui pourrait faciliter le repérage. Nous avons fait de même pour le nombre d'années depuis l'arrivée au pays au moment des entrevues.

Le nombre d'enfants se rapporte au nombre d'enfants biologiques, décédés ou non, du participant et non au nombre d'enfants à charge (par ex. dans les cas de parrainage).

Caractéristiques		**Nombre de sujets**
Groupe d'âge	31-40 ans	2
	41-50 ans	4
	51-60 ans	2
	61-70 ans	0
	71-80 ans	1
Statut civil	Marié	7
	Célibataire	2
Niveau de scolarité	Secondaire	1
	Collégial	1
	Universitaire	7
Nombre d'enfants	0	2
	1	1
	2	3
	3	0
	4	1
	5	1
	6	0
	7	1
Nombre d'années depuis l'arrivée au pays	6-10 ans	4
	11-15 ans	5

ANNEXE 2

CRITÈRES DIAGNOSTIQUES DE L'ÉTAT DE STRESS POST-TRAUMATIQUE

« A. Le sujet a été exposé à un événement traumatique dans lequel les deux éléments suivants étaient présents :

(1) Le sujet a vécu, a été témoin ou a été confronté à un événement ou à des événements durant lesquels des individus ont pu mourir ou être très gravement blessés ou bien ont été menacés de mort ou de graves blessures ou bien durant lesquels son intégrité physique ou celle d'autrui a pu être menacée
(2) La réaction du sujet à l'événement s'est traduite par une peur intense, un sentiment d'impuissance ou d'horreur. N.-B. : Chez les enfants, un comportement désorganisé ou agité peut se substituer à ces manifestations

B. L'événement traumatique est constamment revécu, de l'une (ou de plusieurs) des façons suivantes :

(1) souvenirs répétitifs et envahissants de l'événement provoquant un sentiment de détresse et comprenant des images, des pensées ou des perceptions. N.-B. : Chez les jeunes enfants peut survenir un jeu répétitif exprimant des thèmes ou des aspects du traumatisme
(2) rêves répétitifs de l'événement provoquant un sentiment de détresse. N.-B. : Chez les enfants, il peut y avoir des rêves effrayants sans contenu reconnaissable
(3) impression ou agissements soudains « comme si » l'événement traumatique allait se reproduire (incluant le sentiment de revivre l'événement, des illusions, des hallucinations, et des épisodes dissociatifs (flash-back), y compris ceux qui surviennent au réveil et au cours d'une intoxication). N.-B. : Chez les jeunes enfants, des reconstitutions spécifiques du traumatisme peuvent survenir
(4) sentiment intense de détresse psychique lors de l'exposition à des indices internes ou externes évoquant ou ressemblant à un aspect de l'événement traumatique en cause
(5) réactivité physiologique lors de l'exposition à des indices internes ou externes évoquant ou ressemblant à un aspect de l'événement traumatique en cause

C. Évitement persistant des stimuli associés au traumatisme et émoussement de la réactivité générale (ne préexistant pas au traumatisme), comme en témoigne la présence d'au moins trois des manifestations suivantes :

(1) efforts pour éviter les pensées, les sentiments ou les conversations associés au traumatisme
(2) efforts pour éviter les activités, les endroits ou les gens qui éveillent des souvenirs du traumatisme
(3) incapacité de se rappeler d'un aspect important du traumatisme
(4) réduction nette de l'intérêt pour des activités importantes ou bien réduction de la participation à ces mêmes activités
(5) sentiment de détachement d'autrui ou bien de devenir étranger par rapport aux autres
(6) restriction des affects (p.ex., incapacité à éprouver des sentiments tendres)

(7) sentiment d'avenir « bouché » (p.ex., pense ne pas pouvoir faire carrière, se marier, avoir des enfants, ou avoir un cours normal de la vie)

D. Présence de symptômes persistants traduisant une activation neurovégétative (ne préexistant pas au traumatisme) comme en témoigne la présence d'au moins deux des manifestations suivantes :

(1) difficultés d'endormissement ou sommeil interrompu
(2) irritabilité ou accès de colère
(3) difficultés de concentration
(4) hypervigilance
(5) réaction de sursaut exagérée

E. La perturbation (symptômes des critères B, C et D) dure plus d'un mois.

F. La perturbation entraîne une souffrance cliniquement significative ou une altération du fonctionnement social, professionnel ou dans d'autres domaines importants » (American Psychiatric Association, 2000, p.215-217).

ANNEXE 3

CANEVAS D'ENTREVUE

CANEVAS D'ENTREVUE

ENTREVUE I

- Question d'amorce :

  -Pouvez-vous me dire comment les choses se passent pour vous présentement?

- Passé :

  -Pouvez-vous me parler de vos souvenirs du passé, quand vous étiez petit?
  -Quels sont vos souvenirs rattachés à la famille?

- Arrivée au pays :

  -Dans quel contexte êtes-vous venu ici?
  -Comment s'est passé votre arrivée ici?

- Communauté rwandaise :

  - Êtes-vous en lien avec la communauté rwandaise ici?
  -Qu'est-ce que vous pourriez dire de cette communauté rwandaise?

- Expérience du génocide:

  -Qu'est-ce que vous pourriez dire de la période du génocide?
  -Comment l'avez-vous vécue?
  -Quel regard portez-vous sur le fait d'avoir survécu?
  -Est-ce que la façon dont vous vous sentez face au génocide est restée intacte ou si elle a changé avec le temps? De quelle façon?
  -Diriez-vous que le fait d'avoir vécu le génocide a changé qui vous êtes? De quelle façon?

- Parole des hommes/des femmes:

  -Selon vous, est-ce que les hommes vivent l'expérience du génocide de la même façon que les femmes?
  -Est-ce qu'ils en parlent différemment? Si oui, comment comprenez-vous cela?

- Moyens pour composer avec l'expérience :

  -Qu'est-ce qui vous a aidé (vous aide) à composer avec l'expérience du génocide?
  -Qu'est-ce qui vous donne de la force/vous fait du bien/constitue des sources de réconfort dans votre vie?

ENTREVUE II

- Question d'amorce :

  -Avez-vous repensé à ce que vous aviez dit lors de la première entrevue? De quelle façon?
  -Est-ce qu'il y a des choses qui vous sont venu en tête suite à cette rencontre?
  -Est-ce qu'il y a des choses sur lesquelles vous aimeriez revenir?

- Rwanda :

  - Qu'est-ce qui vous vient en tête quand vous pensez au Rwanda?
  -Êtes-vous retourné au Rwanda ou y retourneriez-vous? Pourquoi?
  -Conservez-vous des liens avec des gens restés là-bas? Sous quelle forme?
  -Comment voyez-vous le Rwanda dans le futur?

- Transmission, dévoilement :

  -Qu'est-ce que vos enfants savent de votre expérience du génocide?
  -Est-ce qu'il y a des choses que vous allez dire autrement à vos enfants avec le temps?
  - Parlez-vous de votre expérience du génocide aux autres? À qui et comment?

- Futur :

  -Comment vous voyez-vous dans l'avenir?
  -Quels sont vos projets dans le futur?

- Conclusion :

  -Est-ce qu'il y a des choses que vous voudriez ajouter (trouvez importantes à dire) sur lesquelles je ne vous ai pas questionné?
  -Que voudriez-vous dire pour conclure, votre mot de la fin?

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc. 2006. *Politique de la survie*. Paris : Flammarion.

African Right. 1995. *Moins innocentes qu'il n'y paraît : Quand les femmes deviennent des meurtrières*. Paris : L'Harmattan.

Agemben, Giorgio. 2003. *Homo Sacer 3. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages.

Agence Hirondelle. 2007. *Alison Des Forges critique les Gacaca*. En ligne. < http://perewenceslas.centerblog.net/3249908-992-alison-des-forges-critique-les-gacacas- >. Consulté le 17 janvier 2008.

Akpan, Uwem. 2009. *Say You're One of Them*. Hachette : New York.

Altounian, Janine. 1999. « À quel autre parlent les héritiers d'un génocide? Le cas arménien ». In *Parler les camps, penser les génocides*, sous la dir. de Catherine Coquio, p. 514-528. Paris : Éditions Albin Michel.

——. 2000. *La survivance : Traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod.

Amati-Sas, Silvia. 2003. « Honte, ambiguïté et espaces de la subjectivité ». *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, no 5, p. 1771-1775.

American Psychiatric Association. 1994. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders,* 4e éd. Washington : American Psychiatric Association.

American Psychiatric Association. 2000. *Mini DSM-IV-TR : Critères diagnostiques*. Washington : American Psychiatric Association.

Angenot, Marc. 1996. *Les idéologies du ressentiment*. Montréal : XYZ Éditeur.

Arendt, Hannah. 1972. *Le système totalitaire*. Paris : Éditions du Seuil.

——. 1990. *La nature du totalitarisme*. Paris : Éditions Payot.

——. 1991. *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard.

Aulagnier, Piera. 1976. « Le droit au secret : Condition pour pouvoir penser ». *Nouvelle revue de psychanalyse,* vol. 14, p. 141-157.

——. 1991. *Un interprète en quête de sens*. Paris : Éditions Payot.

——. 2007. « Sociétés de psychanalyse et psychanalyse de société ». *Topique*, vol. 3, no 100, p. 21-60.

Bagilishya, Deogratias. 2000. « Mourning and Recovery From Trauma : In Rwanda, Tears Flow Within ». *Transcultural Psychiatry*, vol. 37, no 3, p. 337-353.

Balandier, Georges. 1985. *Le détour : Pouvoir et modernité.* Paris : Fayard.

Bardin, Laurence. 1980. *L'analyse de contenu.* Paris : Presses Universitaires de France.

Barreau, Jean-Jacques. 2004. « Le train et les chemins du transfert ». *Topique*, vol. 1, no 86, p. 117-136.

Bassolé, Angèle. 2000. *Les mémoires absentes! Femmes, Afrique, parole et écriture.* En ligne. < http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1300anb.html >. Consulté le 10 novembre 2007.

Beeckmans, Roger. 2004. *Nos cœurs sont vos tombes.* Belgique : Image Création. DVD, 73 min, son, couleur.

Beiser, Morton. 1999. *Strangers at the Gate : The Boat People's First Ten Years in Canada.* Buffalo : London University of Toronto Press.

Beledian, Krikor. 1999. « La catastrophe et l'expérience des limites du langage dans la littérature arménienne ». In *Parler les camps, penser les génocides,* sous la dir. de Catherine Coquio, p. 360-381. Paris : Éditions Albin Michel.

Benedict, Ruth. 1987. *Le Chrysanthème et le sabre.* Paris : Éditions Piquier.

Berthelot, Jean-Michel. 1996. *Les vertus de l'incertitude : Le travail de l'analyse dans les sciences sociales.* Paris : Presses Universitaires de France.

Bertrand, Michèle. 2002. « Psychologie et psychanalyse devant les traumatismes de guerre ». *Champ psychosomatique,* vol. 4, no 28, p. 97-112.

Bertrand, Michèle, et Bernard Doray. 1989. *Psychanalyse et sciences sociales.* Paris : Éditions La Découverte.

Bessoles, Philippe. 2004. « Torture et temporalité : Contribution à une sémiologie de psychose traumatique ». *Cahiers de psychologie clinique,* vol. 1, no 22, p. 141-157.

Bessoles, Philippe. 2005. « Barbarie et traumatisme ». *Champ psychosomatique*, vol. 2, no 38, p. 31-49.

Bettelheim, Bruno. 1979. *Survivre.* Paris : Robert Laffont.

——. 1980. « Individual and Mass Behavior in Extreme Situations ». In *Surviving and other Essays,* sous la dir. de Bruno Bettelheim, p. 48-83. New York : Random House.

Bibeau, Gilles. 2009. « Un don sans retour : Interrogations à travers les cultures ». *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no 1, p. 71-98.

Bydlowski, Monique 2008. *La dette de vie : Itinéraire psychanalytique de la maternité.* Paris : Presses Universitaires de France.

Bokanowski, Thierry. 2001. « Traumatisme, traumatique, trauma : Le conflit Freud/Ferenczi ». En ligne. < http://www.spp.asso.fr/Main/ConferencesEnLigne/Items/14.htm >. Consulté le 12 septembre 2007.

Bonnet, Véronique. 2005. « La "prise d'écriture" de Rwandaises rescapées du génocide ». *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud,* vol. 157 (janvier-mars), p. 26-31.

Boukobza, Gérard. 2000. *Face au traumatisme.* Paris : L'Harmattan.

Boulding, Elise. 1984. «The Gender Gap ». *Journal of Peace Research*, vol. 21, no 1, p. 1-3.

Bourdieu, Pierre. 1997. *La misère du monde.* Paris : Éditions du Seuil.

Bracken, J., Patrick, Joan E. Giller, et Dereck Summerfield. 1995. « Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts ». *Social Sciences and Medicine,* vol. 40, no 8, p. 1073-1082.

Braeckman, Colette. 1994. *Rwanda : Histoire d'un génocide.* Paris : Fayard.

——. 1996. *Terreurs africaines. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence.* Paris : Fayard.

Brauman, Rony. 1994. *Devant le mal : Rwanda, un génocide en direct.* Paris : Arléa.

——. 2000. *L'action humanitaire.* Paris : Flammarion.

Bruckner, Pascal. 1983. *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi.* Paris : Éditions du Seuil.

Butera, J. B., Y. Bultinck, et P. Mercier. 1999. « La famille rwandaise au front de la survie : les répercussions psychiatriques dues aux guerres de 1990-94 au Rwanda et de 1996-97 au Congo-Zaïre ». *Médecine de catastrophe : urgences collectives,* vol. 2, no 5-6, p. 197-203.

Canada, Citoyenneté et Immigration Canada, 2009. *Faits et chiffres 2009. Tableaux sommaires : Résidents permanents et temporaires.* En ligne. < http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/statistiques/faitJoseph009-sommaire/permanents/01.asp >. Consulté le 22 août 2011.

Canada, Statistique Canada. 2006. *Population immigrante selon le lieu de naissance, par provinces et territoires.* En ligne. < http://www40.statcan.ca/l02/cst01/demo34b-fra.htm >. Consulté le 27 octobre 2008.

Chrétien, Jean-Pierre. 1995. *Rwanda : Les médias du génocide.* Paris : Éditions Karthala.

——. 1997. *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996.* Paris : Éditions Karthala.

——. 2000. *L'Afrique des grands lacs: deux mille ans d'histoire.* Paris : Aubier.

Cienfuegos, Ana Julia, et Christiana Monelli. 1983. « The testimony of political repression as a therapeutic instrument ». *American Journal of Orthopsychiatry,* vol. 53, p. 43-51.

Cognet, Marguerite, et Murielle Verghnes. 2001. *Services de santé et services sociaux en milieu pluriethnique. Bilan critique de recherche 1997-2000.* Montréal : Centre de recherche et de formation : Équipe CQRS.

Collard, Marie-France, Jacques Delcuvellerie, Yolande Mukagasana, Jean-Marie Piemme et Mathias Simons. 2002. *Rwanda 94 : Une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants.* Groupov, Éditions théâtrales. 5 vidéocassettes, 300 minutes, son, couleur.

Coquio, Catherine. 1999. *Parler des camps, penser les génocides.* Paris : Albin Michel.

——. 2000. « La singularité des génocides ». In *Rwanda 2000 : Mémoires d'avenirs,* sous la dir. de B. Mongo Mboussa, Paris : L'Harmattan.

——. (dir. publ.). 2003. « À propos d'un nihilisme contemporain : négation, déni, témoignage ». In *L'histoire trouée. Négation et témoignage,* p. 23-90. Nantes : Librairie l'Atalante.

——. 2004. *Rwanda, le réel et les récits.* Paris : Belin.

Corin, Ellen. 1986. « Centralité des marges et dynamiques des centres ». *Anthropologie et Sociétés,* vol. 10, no 2, p. 1-21.

Corin, Ellen, Lourdes Rodriguez del Barrio, et Lorraine Guay. 2008. « Entre les mots. Plis et défauts du sens dans la psychose ». In *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale,* sous la dir. de Louise Blais, p. 53-83. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Dallaire, Roméo. 2004. *J'ai serré la main du diable : la faillite de l'humanité au Rwanda.* Outremont : Libre Expression.

Darryl, Li. 2004. « Echoes of Violence : Considerations on Radio and Genocide in Rwanda ». *Journal of Genocide Research,* vol. 6, no1, p. 9-27.

De Certeau, Michel. 1987. « Corps torturés, paroles capturées ». In *Michel de Certeau : Cahiers pour un temps,* sous la dir. de Luces Giard, p. 61-70. Paris : Centre Georges Pompidou.

De Gaulejac, Vincent. 2002. « La genèse sociale des conflits psychiques ». In *Souci et soin de soi : Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, sous la dir. de Christophe Niewiadomski et Guy de Villers, p. 47-59. Paris : L'Harmattan.

De Lespinay, Charles. 1999. « Génocide et idéologies d'exclusion importées en Afrique des Grands Lacs ». In *Parler les camps, penser les génocides*, sous la dir. de Catherine Coquio, p. 310-321. Paris : Albin Michel.

De Swaan, Abram. 2001. « Les cercles croissants de la désidentification psycho- et sociogenèse de la haine : Réflexions sur le Rwanda ». *Revue de synthèse*, vol. 122, no 1, p. 185-206.

Des Aulniers, Luce. 1997. « Chant d'une différenciation tronquée ». *Trans. Revue de psychanalyse* , no 8 (hiver), p. 161-182.

Deslauriers, Jean-Pierre. 1987. *Les méthodes de la recherche qualitative*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Devereux, Georges. 1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Paris : Flammarion.

Devereux, Georges. 1985. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris : Flammarion.

Devine, P. G, et A. J. Elliot. 1995. « Are Racial Stereotypes Really Fading? The Princeton Trilogy Revisited ». *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 21, no 11, p. 1139-1150.

Dodds, E. R. 1965. *Les Grecs et l'irrationnel.* Paris : Éditions Montaigne.

Dolto, Françoise. 1991. *Séminaires de psychanalyse d'enfants.* 3 tomes. Paris : Éditions du Seuil.

Douville, Olivier. 2003. « Du choc au trauma... il y a plus d'un temps ». *Figures de la psychanalyse*, vol. 1, no 8, p. 83-96.

Drapeau, Martin, et Robert Letendre. 2001. « Quelques propositions inspirées de la psychanalyse pour augmenter la rigueur en recherche qualitative ». *Recherches qualitatives,* vol. 22, p. 73-92.

Dwyer, L., et D. Santikarma. 2007. « Posttraumatic Politics : Violence, Memory, and Biomedical Discourse in Bali ». In *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*, sous la dir. de L. Kirmayer, R. Lemelson et M. Barad, p. 403-432. New York: Cambridge University Press.

Ehrensaft, Esther. 2002. « The relationship between resilience, adversity and meaning construction among Rwandan refugee adolescents exposed to armed conflict ». Thèse de doctorat de psychologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 408 p.

Émond, Bernard. 2011. *Il y a trop d'images : Textes épars 1993-2010.* Montréal : Lux Éditeur.

Erny, Pierre. 1994. *Rwanda 1994 : Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple.* Paris : L'Harmattan.

Ertel, Rachel. 1993. *Dans la langue de personne : Poésie yiddish de l'anéantissement.* Paris : Éditions du Seuil.

Fassin, Didier, et Estelle d'Halluin. 2009. « Critical Evidence : The Politics of Trauma in French Asylum Policies ». *Ethos,* vol. 35, no 3, p. 300-329.

Fedida, Pierre. 1995. *Le site de l'étranger : La situation psychanalytique.* Paris : Presses Universitaires de France.

Ferrarotti, Franco. 1983. *Histoire et histoires de vie : La méthode biographique dans les sciences sociales.* Paris : Librairie des Méridiens.

Ferren, Peter M. 1999. « Comparing perceived self-efficacy among adolescent Bosnian and Croatian refugees with and without posttraumatic stress disorder ». *Journal of Traumatic Stress*, vol. 12, no 3, p. 405-420.

Freud, Sigmund. 1948. *Moïse et le monothéisme.* Paris : Gallimard. (1939).

——. 1963. *Essais de psychanalyse.* Paris : Payot.

——. 1965. *Totem et tabou.* Paris : Payot. (1923).

——. 1969. *La naissance de la psychanalyse : Lettres à Wilhem Fliess.* Paris : Presses Universitaires de France. (1897).

——. 1970. *La technique psychanalytique.* Paris : Presses Universitaires de France. (1914).

——. 1981. *Au-delà du principe de plaisir : Essai de psychanalyse appliquée.* Paris : Éditions Payot. (1920).

——. 1981. *Inhibition, symptôme et angoisse.* Paris : Presses Universitaires de France. (1926).

——. 1985. *Introduction à la psychanalyse.* Paris : Éditions Payot. (1916).

——. 1986. *Métapsychologie.* Paris : Gallimard. (1915).

——. 1987. *Trois essais sur la théorie sexuelle.* Paris : Gallimard. (1906).

——. 2001. *Introduction à la psychanalyse.* Paris : Éditions Payot. (1922).

Gagnon, Éric. 2006. *Les promesses du silence : Essai sur la parole.* Montréal : Liber.

——. 2008. « Une éthique de la parole ». In *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*, sous la dir. de Louise Blais, p. 247-252. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Germonatta, Marie Angela. 2010. « L'écriture de l'inaudible. Les narrations littéraires du génocide au Rwanda ». *InterFrancophonies, Mélanges.* En ligne. < http://www.interfrancophonies.org/Germanotta_10.pdf >. Consulté le 18 octobre 2008.

Gicali, M.-J. 2000. « Le rôle de la femme rwandaise en situation de leadership dans l'éducation à la paix et à la tolérance après le génocide de 1994 ». Mémoire de maîtrise en éducation, Montréal, Université du Québec à Montréal, 126 p.

Gilbert, Sophie. 2007. « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes ». *Recherches qualitatives,* hors série, no 3, p. 274-286.

Godbout, Jacques T. 2000. *Le Don, la dette et l'identité : Homo donator vs homo oeconomicus.* Montréal : Éditions du Boréal.

Gomez-Mango, Edmundo. 1988. « De la torture et du secret ». *Information Psychiatrique*, vol. 64, no 3, p. 311-319.

Green, André. 1983. *Narcissisme de vie, narcissisme de mort.* Paris : Éditions de Minuit.

Grubrich-Simitis, Ilse. 1981. « Extreme Traumatization as Cumulative Trauma : Psychoanalytic Investigations of the Effects of Concentration Camp Experiences on Survivors and Their Children ». *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 36, p. 415-450.

Hagengimana, A., et R. Wulsin. 1998. « PTSD and Survivors of Rwanda's 1994 War ». *Psychiatric Times*, vol. 15, no 4, p. 12-13.

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.

Hawkesworth, Mary E. 1988. « Feminist Rhetoric: Discourses on the Male Monopoly of Thought », *Political Theory*, vol. 16, no 3, p. 444-467.

Hénaff, Marcel. 2010. « Mauss et l'invention de la réciprocité ». *Revue du MAUSS*, vol. 2, no 36, p. 71-86.

Hentsch, Thierry. 2002. *Raconter et mourir : Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Herrmann, Irene. 2003. « Dire ou ne pas dire? L'histoire et la gestion des conflits à l'exemple de la guerre civile Suisse de 1847 ». *Politique et Sociétés,* vol. 22, no 2, p. 53-73. En ligne. < http://id.erudit.org/iderudit/007874ar >. Consulté le 28 octobre 2010.

Hintjens, Helen. 1999. « Explaining the 1994 Genocide in Rwanda ». *Journal of Modern African Studies,* vol. 37, no 2, p. 241-286.

Horkheimer, Max. 1993. *Notes critiques, 1949-1969 : sur le temps présent.* Paris : Éditions Payot.

Human Rights Watch. 2003. *La préparation des élections : Resserrer l'étau au nom de l'unité.* En ligne. < http://www.hrw.org/french/press/2003/rwanda0503bp.htm >. Consulté le 19 mars 2009.

Human Rights Watch. 2010. *Rwanda : Le gouvernement devrait autoriser une autopsie indépendante du corps d'un opposant politique.* En ligne. < http://www.hrw.org/fr/news/2010/07/21/rwanda-le-gouvernement-devrait-autoriser-une-autopsie-ind-pendante-du-corps-dun-oppo >. Consulté le 16 février 2011.

Janin, Claude. 2003. « Pour une théorie psychanalytique de la honte : honte originaire, honte des origines, origines de la honte ». *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, no 5, p. 1657-1742.

Jodelet, Denise. (2003). « Aperçus sur les méthodologies qualitatives ». In *Les méthodes des sciences humaines,* sous la dir. de Serge Moscovici et Fabrice Buschini, p. 139-162. Paris : Presses Universitaires de France.

Kaës, René. 1989. « Préface ». In *Violence d'état et psychanalyse*, sous la dir. de Janine Puget et René Kaës, p. XI-XVI. Paris : Dunod.

——. 1989. « Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire : Notes pour une recherche ». In *Violence d'état et psychanalyse*, sous la dir. de Jeanine Puget et René Kaës, p. 169-204. Paris : Dunod.

Kahan, Claudine. 1999. « La honte du témoin ». In *Parler les camps, penser les génocides,* sous la dir. de Catherine Coquio, p. 493-513. Paris : Éditions Albin Michel.

Kalinda, Léo. 2006. *Mères courage*. Montréal : Office National du Film du Canada. DVD, 52 min, son, coul., 52 min.

Karegeye, Jean-Pierre. 2003. « Rwanda. Le corps témoin et ses signes ». In *L'histoire trouée : Négation et témoignage*, sous la dir. de Catherine Coquio, p. 753-776. Nantes : Librairie l'Atalante.

Kauffmann, Judith. 1999. « *Le Sang du Ciel* de Piotr Rawicz ou la littérature comme composition sur une décomposition ». In *Parler les camps, penser les génocides*, sous la dir. de Catherine Coquio, p. 401-413. Paris : Éditions Albin Michel.

Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture.* Berkeley : University of California Press.

Kleinman, Arthur, Veena Das et Margaret M. Lock. 1997. *Social suffering.* Berkeley : University of California Press.

Konicheckis, Alberto, et Jean Forest. 1999. *Narration et psychanalyse : psychopathologie du récit.* Paris : L'Harmattan.

Kourouma, Ahmadou. 2000. *Allah n'est pas obligé.* Paris : Éditions du Seuil.

Krystal, Henry. 1978. « Trauma and Affects ». *Psychoanalytic Study of the Child,* vol. 33, p. 81-116.

Lacan, Jacques. 1999. *Écrits I.* Paris : Éditions du Seuil. (1966).

Lagache, Daniel. 1986. *La folle du logis. La psychanalyse comme science exacte. Œuvres VI.* Paris : Presses Universitaires de France.

Laliberté, Annie. 2008. « Le silence du figurant de sa propre histoire : autour du tournage du film français *Opération Turquoise* au Rwanda ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, p. 55-63.

Laplanche, Jean, et Jean-Bertrand Pontalis. 1973. *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris : Presses Universitaires de France.

Laplanche, Jean, et Jean-Bertrand Pontalis. 2002. *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris : Presses Universitaires de France.

Lauterwein, Andrea. 2005. *Paul Celan.* Paris : Editions Belin.

Lazega, Emmanuel. 1983. « Introduction ». In *Histoire et histoires de vie : La méthode biographique dans les sciences sociales*, sous la dir. de Franco Ferrarotti, p.11-21. Paris : Libraire des Méridiens.

Le Guen, Claude. 1989. « La psychanalyse : une science? » In *La psychanalyse, une science?*, sous la dir. de Claude Le Guen, Olivier Flournoy, Isabelle Stengers, et Jean Guillaumin, p. 7-43. Paris : Les Belles Lettres.

Le Monde. 2010. « Le Rwanda critique le rapport de l'ONU sur les crimes commis en RDC ». *Le Monde*. 10 octobre. En ligne. < http://www.lemonde.fr/afrique/article/2010/10/01/le-rwanda-critique-le-rapport-de-l-onu-sur-les-crimes-commis-en-rdc_1418636_3212.html >. Consulté le 14 avril 2011.

L'Écuyer, René. 1987. « L'analyse de contenu : Notions et étapes ». In *Les méthodes de la recherche qualitative*, sous la dir. de Jean-Pierre Deslauriers, p.49-66. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Legrand, Michel. 2002. « Entre récit de vie et thérapie ». In *Souci et soin de soi : Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, sous la dir. de Christophe Niewiadomski et Guy de Villers, p.105-132. Paris : L'Harmattan.

Lemarchand, René. 1996. *Burundi Ethnic Conflict and Genocide*. New York : Cambridge University Press.

Lemelson, Robert, Laurence Kirmayer, et Mark Barad (dir publ.). 2007. « Trauma in Context: Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives ». In *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*, p. 451-474. New York : Cambridge University Press.

Lepage, Louis, et Robert Letendre. 1998. « L'intervention de manifestations contre-transférentielles dans le déroulement de la recherche : réflexions sur une pratique et exemples ». *Recherches qualitatives*, vol. 18, p. 51-75.

Letendre, Robert. 2007. « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce ». *Recherches qualitatives,* hors série, vol. 3, p. 384-396.

Levi, Primo. 1989. *Les rescapés et les naufragés. Quarante ans après Auschwitz*. Paris : Gallimard.

Levi, Primo et Marco Belpoliti. 1998. *Conversations et entretiens 1963-1987*. Paris : Robert Laffont.

Lock, Margaret. 1982. « Popular conceptions of mental health in Japan ». In *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, sous la dir. de Anthony J. Marsella et Geoffrey Miles White. Dordrecht : Reidal Publishing Company.

Loire, Gaëlle. 2005. « Rwanda : le régime de la dette perpétuelle. De l'instrumentalisation du massacre et du génocide en relations internationales ». *Outre-Terre*, vol. 2 no 11, p. 415-421.

Maddux, James E. 2002. « Le DSM et l'idéologie de la maladie ». *Revue québécoise de psychologie*, vol. 23, no 3, p. 25-41.

Malagardis, Maria, et Pierre-Laurent Sanner. 1995. *Rwanda, le jour d'après : récits et témoignages au lendemain du génocide.* Paris : Somogy.

Mallette, Louise. 2003. « La psychiatrie sous influence ». *Santé mentale au Québec*, vol. 28, no 1, p. 298-319.

Mannoni, Octave. 1982. *Ça n'empêche pas d'exister.* Paris : Éditions du Seuil.

Maqueda, Francis. 1999. *Traumatismes de guerre : actualités cliniques et humanitaires.* Revigny-sur-Ornain : Hommes et perspectives.

Marange, Valérie. 2001. *Éthique et violence : Critique de la vie pacifiée.* Paris : L'Harmattan.

Marotte, Cécile. 2008. « Moi, les autres: *nous*? » Dans *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*, sous la dir. de Louise Blais, p. 87-104. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Mascolo, Dionys. 1987. *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme.* Paris : Maurice Nadeau.

Mauss, Marcel. 2002. « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives ». En ligne. < http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.ess3 >. Consulté le 26 janvier 2011.

——. 2002. « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires ». En ligne. < http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.coh2 >. Consulté le 4 février 2011.

Mayer, Robert, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques, et Daniel Turcotte. 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale.* Montréal : Gaëtan Morin.

McKinney, Kelly. 2008. « "Breaking the Conspiracy of Silence": Testimony, Traumatic Memory and Psychotherapy with Survivors of Political Violence ». *Ethos,* vol. 35, no 3, p. 265-299.

Mesnard, Philippe. 2006. « Les victimes en partage : Approche du sens de la violence contemporaine à partir de la représentation des victimes ». En ligne. < http://www.revue-quasimodo.org/PDFs/8%20-%20Mesnard.pdf >. Consulté le 25 novembre 2007.

Mosse, Georges L. 1978. *Toward the Final Solution : A History of European Racism.* London : J. M. Dent.

Moutin, Pierre, et Marc Schweitzer. 1994. *Les crimes contre l'humanité : Du silence à la parole. Études cliniques.* Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Mujawayo, Esther. 2004. *Survivantes : Rwanda, 10 après le génocide.* La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube.

Mukagasana, Yolande. 1997. *La mort ne veut pas de moi.* Paris : Fixot.

——.1999. *N'aie pas peur de savoir : Rwanda, un million de morts, une rescapée tutsi raconte.* Paris : Laffont.

——. 2001. *Les blessures du silence : témoignages du génocide au Rwanda.* Arles : Actes Sud.

Mukayiranga, S. 2003. « Sentiments de rescapés ». In *L'histoire troué : Négation et témoignage*, sous la dir. de Catherine Coquio, p.777-784. Nantes : Librairie l'Atalante.

Ndabavunye, Ibrahim. 2005. « De la pertinence du rite de passage dans la reconstruction du lien social au Rwanda ». *Thérapie familiale*, vol. 26, p. 103-123.

Nemery, Benoit. 1996. « Ethnogénèse au Rwanda et au Burundi ». *Revue nouvelle*, vol. 104, no 10, p. 32-47.

Neuner, F., S. Kurreck, M. Ruf, M. Odenwald, T. Elbert, et M. Schauer. 2010. « Can Asylum-Seekers with Post-Traumatic Stress Disorder Be Successfully Treated? A Randomized Controlled Pilot Study ». *Cognitive Behaviour Therapy*, vol. 39, no 2, p. 81-91.

Neuner, F., M. Schauer, C. Klaschik, U. Karunakara, et T. Elbert. 2004. « A Comparison of Narrative Exposure Therapy, Supportive Counseling, and Psychoeducation for Treating Posttraumatic Stress Disorder in an African Refugee Settlement ». *Journal of Counsulting and Clinical Psychology,* vol. 72, no 4, p. 579-587.

Newbury, Catherine. 1988. *The cohesion of Oppression: Clientship and ethnicity in Rwanda, 1860-1960.* New York: Colombia University Press.

Ngorwanubusa, Juvénal. 1998. « L'avenir de l'écrit dans le processus du paix ». In *Rumeurs de paix. Sociétés en convalescence et liberté d'information* : Réseau documentaire international sur la région des Grands Lacs africains (Université du Burundi, Colloque de Bujumbura, 7-9 décembre 1998). En ligne : http://www.grandslacs.net/doc/1150.pdf

Niewiadomski, Christophe. 2002. « Post modernité, identité du sujet et troubles addictifs. Quelle place pour les histoires de vie? ». In *Souci et soin de soi : Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, sous la dir. de Christophe Niewiadomski et Guy de Villers, p. 61-103. Paris : L'Harmattan.

Nils, F., et B. Rimé. 2003. « L'interview ». In *Les méthodes des sciences humaines,* sous la dir. de S. Moscovici et F. Buschini, p. 165-185. Paris : Presses Universitaires de France.

Organisation des Nations Unies, Haut-Commissariat aux droits de l'homme. 2011. *Convention pour la prévention et la répression crime de génocide*. En ligne. < http://www2.ohchr.org/french/law/genocide.htm >. Consulté le 2 décembre 2011.

Organisation des Nations unies, Haut-Commissariat aux droits de l'homme. 2010. *Rapport du Projet Mapping concernant les violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo*, août 2010. En ligne. < http://www.ohchr.org/Documents/Countries/ZR/DRC_MAPPING_REPORT_FINAL_FR.pdf >. Consulté le 10 février 2011.

Ouellet, Francine, et Marie-Christine Saint-Jacques. 1997. « Les techniques d'échantillonnage ». In *Méthodes de recherche en intervention sociale,* sous la dir. de Robert Mayer, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques, et Daniel Turcotte, p. 71-89. Montréal : Gaëtan Morin.

Page, Helen. 1997. « Black male imagery and media containment of African American men ». *American Anthropologist*, vol. 99, no 1, p. 99-111.

Paillé, Pierre. 1996. « De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier ». *Revue de l'association pour la recherche qualitative*, vol. 15, p. 179-194.

Paillé, Pierre, et Alex Mucchielli. 2003. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.

Panaccio, Monique. 2002. « Le concept de trauma chez Freud ». *Revue québécoise de psychologie*, vol. 23, no 3, p. 155-164.

Paquin, Frédéric. 2007. « Le Rwanda après le génocide : ingando, gacaca et biopouvoir ». Mémoire de maîtrise en droit, Montréal, Université du Québec à Montréal. En ligne. < http://www.archipel.uqam.ca/626/ >. Consulté le 8 juin 2010

Paradelle, Murielle, et Hélène Dumont. 2006. « L'emprunt à la culture, un atout dans le jugement du crime de génocide? ». *Criminologie,* vol. 39, no 2, p. 97-135.

Pauvonic, N., et L. G. Ost. 2001. « Cognitive-behavior therapy vs exposure therapy in the treatment of PTSD in refugees ». *Behavioral Research and Therapy,* vol. 39, p. 1183-1197.

Payette, Dominique. 2003. « Analyse et interprétations du génocide rwandais : Nouveau fondement identitaire pour des rescapés du génocide dans la diaspora rwandaise de Montréal ». Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Payette, Dominique. 2004. *La dérive sanglante du Rwanda.* Montréal : Éditions Écosociété.

Peraldi, François. 1978. « L'élangage de la Folie ». *Santé mentale au Québec,* vol. 3, no 1, p. 1-17.

Piralian, Hélène. 1995. *Génocide et transmission : Sauver la mort, sortir du meurtre.* Paris : L'Harmattan.

Plaza, M. 1989. « Le document : la trace, l'interprétation et la vérité. La stratégie du document et ses infléchissements ». In *La démarche clinique en sciences humaines : Documents, méthodes, problèmes,* sous la dir. de Claude Revault D'Allonnes, Alain Giami et Monique Plaza, p. 51-65. Paris : Dunod.

Prunier, Gérard. 1997. *Rwanda 1959-1996. Histoire d'un génocide.* Paris : Éditions Dagorno.

Puget, Jeanine. 1989. « État de menace et psychanalyse : De l'étrange structurant à l'étrange aliénant ». In *Violence d'état et psychanalyse*, sous la dir. de Jeanine Puget et René Kaës, p. 1-40. Paris : Dunod.

Québec, Institut de la Statistique du Québec. 2002. *Santé et bien-être, immigrants récents au Québec : une adaptation réciproque? Étude auprès des communautés culturelles 1998-1999.* En ligne.
< http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/pdf_comm_culturelles/comm_cult_9899.pdf >. Consulté le 16 avril 2007.

Quéméner, Jean-Marie. 1999. *Femmes du Rwanda.* Paris : Catleya Éditions.

Quignard, Pascal. 1995. *Le Nom sur le bout de la langue.* Paris : Gallimard Folio.

Quillian, L., et D. Pager. 2001. « Black Neighbors, Higher Crime? The role of Racial Stereotypes in Evaluations of Neighborhood Crime ». *The American Journal of Sociology*, vol. 107, no 3, p. 717-767.

Radio-Canada. 2010. « L'ONU évoque un génocide en RDC ». 1er octobre 2010. En ligne.
< http://www.radio-canada.ca/nouvelles/International/2010/10/01/006-rapport-onu-rdc.shtml >. Consulté le 11 janvier 2011.

Renard, Jules. 2009. *Leçons d'écriture et de lecture.* Paris : Éditions du Sonneur.

Rey, A. (dir.). 1998. *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française.* Paris : Éditions Dictionnaires le Robert.

Reyntjens, Filip. 2010. *Matin Première : Élections au Rwanda.* Rencontre avec Arnaud Ruyssen, en Belgique. En ligne. < http://www.rtbf.be/info/matin-premiere/matin-premiere-elections-au-rwanda-243754 >. Consulté le 11 janvier 2011.

Ricci, Sandrine. 2008. « La parole mémorielle des rescapées du génocide des Tutsi au Rwanda : vers une (re)construction de sens ». Mémoire de maîtrise en

communication, Montréal, Université du Québec à Montréal. En ligne. < http://www.archipel.uqam.ca/2315/ >. Consulté le 8 décembre 2008.

Richman, N. 1993. « Annotation: Children in situations of political violence ». *Journal of Child Psychology and Psychiatry,* vol. 34, no 8, p. 1286-1302.

Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit. Tome I.* Paris : Éditions du Seuil.

——. 1985. *Le temps raconté. Temps et récit III.* Paris : Éditions du Seuil.

——. 1988. « L'identité narrative ». *Esprit,* vol, 7-8, p. 295-304.

——. 1991. *Temps et récit III.* Paris : Éditions du Seuil.

——. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris : Éditions du Seuil.

——. 2000. « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé ». *Le Monde,* 15 juin 2000. En ligne. < http://www.biblio.eureka.cc/WebPages/Search/Result.aspx >. Consulté le 17 septembre 2007.

Robjant, K., et M. Fazel. 2010. « The emerging evidence for narrative exposure therapy: A review ». *Clinical Psychology Review*, vol. 30, no 8, p. 1030-1039.

Rokhaya Aw, Eugénie. 2001. « Paroles de femmes rwandaises: de la culture du génocide à la culture de paix? » Thèse de doctorat en communication, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Rolland, Jean-Claude. 2003. « L'analogie dans la situation analytique : un processus ». *Libres cahiers pour la psychanalyse*, vol. 1, no 7, p. 99-124.

Rosenblum, Rachel. 2000. « Peut-on mourir de dire? Sarah Kofman, Primo Levi ». *Revue française de psychanalyse,* vol. 64, no 1, p. 113-137.

Rosenman, Anny Dyan. 2007. *Les Alphabets de la Shoah. Survivre. Témoigner. Écrire.* Paris : Éditions CNRS.

Rosoux, Valérie-Barbara. 1999. « Rwanda : la mémoire du génocide ». *Études,* vol. 390, no 6, p. 731-742.

——. 2005. « La gestion du passé au Rwanda : ambivalence et poids du silence ». *Genèses*, vol. 4, no 61, p. 28-46.

Rousseau, Cécile. 1995. « The "significance" of torture experiences: Towards an awareness of individual, family and cultural factors ». In *Community Support for Survivors of Torture: A Manual*, sous la dir. de Kathy Price, p. 29-35. Toronto: Canadian Center for Victims of Torture.

——. 2000. « Les réfugiés à notre porte : Violence organisée et souffrance sociale ». *Criminologie*, vol. 33, no 1, p. 1-21.

——. 2003. « L'horreur et l'humanité ». *Frontières*, vol. 15, no 2, p. 60-62.

Rousseau, Cécile, A. Drapeau, et R. Platt. 2000. « Living conditions and emotional profiles of young Cambodians, Central Americans and Québécois youth ». *Canadian Journal of Psychiatry,* vol. 45, no 10, p. 905-911.

Rousseau, Cécile, et T. Measham. 2007. « Posttraumatic Suffering as a Source of Transformation : A Clinical Perspective ». In *Understanding Trauma : Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*, sous la dir. de L. Kirmayer, R. Lemelson et M. Barad, p. 275-293. New York: Cambridge University Press.

Rousseau, Cécile, et Abdelwahed Mekki-Berrada. 2008. « La transmission traumatique au cœur des processus de reconstruction ». In *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*, sous la dir. de Louise Blais, p. 105-120. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Rousseau, Cécile, M. Morales, et P. Foxen. 2001. « Going home : Giving voice to memory strategies of young Mayan refugees who returned to Guatemala as a community ». *Culture, Medecine and Psychiatry,* vol. 25, no 2, p. 135-168.

Roussillon, René. 2000. « Traumatismes et liaisons primaires non symboliques ». *Actualités Psychosomatiques,* no 3, p. 89-109.

——. 2001. « Jalons et repères de la théorie psychanalytique du traumatisme psychique ». *Bulletin de la Société psychanalytique de Montréal,* vol. 14, no 2, p. 31-42.

Sabourin, Pierre. 1982. « Préface ». In Sandor Ferenczi, *Psychanalyse IV, Œuvres complètes, Tome IV : 1927-1933*. Paris : Édition Payot.

Savoie-Zajc, Lorraine. 1997. « L'entrevue semi-dirigée ». In *Recherche Sociale : De la problématique à la collecte des données*, sous la dir. de Benoît Gauthier, p. 337-359. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Schaal, S., T. Elbert, et F. Neuner. 2009. « Narrative exposure therapy versus interpersonal psychotherapy : A pilot randomized controlled trial with Rwandan genocide orphans ». *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 78, no 5, p. 298-306.

Schnyder, U. 2005. « Psychothérapies pour les PTSD – une vue d'ensemble ». *Psychothérapies,* vol. 25 no 1, p. 39-52.

Semelin, Jacques. 2001. « In Consideration of Massacres ». *Journal of Genocide Research*, vol. 3, no 3, p. 377-389.

Semprun, Jorge. 1994. *L'écriture ou la vie*. Paris : Gallimard.

Semujanga, Josias. 1998. *Récits fondateurs du drame rwandais : Discours social, idéologies et stéréotypes.* Montréal : L'Harmattan.

Sigal, John J. 1998. « Long-term effects of the Holocaust : Empirical evidence for resilience in the first, second and third generation ». *Psychoanalytic Review*, vol. 85, no 4, p. 579-585.

Simon, G., et J.-M. Duchesne. 2004. *Le Rwanda 10 ans après.* Points chauds. Montréal : Télé-Québec. DVD, 78 min, son, couleur.

Sironi, F. 1999. « Systèmes d'influence et traumatismes ». Conférence présentée au colloque *Les états du traumatisme*, Nervers, 26-27 novembre 1999. En ligne. < http ://www.ethnopsychiatrie.net/actu/sironi.htm >. Consulté le 28 septembre 2007.

Smythe, W. E., et M. J. Murray. 2000. « Owning the Story: Ethical Considerations in Narrative Research ». *Ethics & Behavior*, vol. 10, no 4, p. 311-336.

Sommer, Christina, et Sally Satel. 2005. *One Nation Under Therapy.* New-York : St-Martin's Editions.

Stengers, Isabelle. 2006. *La volonté de faire science : À propos de la psychanalyse.* Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

Stone, Dan. 2004. « Genocide as Transgression ». *European Journal of Social Theory*, vol. 7, no 1, p. 45-65.

Suárez-Orozco, Marcelo M., et Antonius C.G Robben (dir. publ.). 2000. « Interdisciplinary perspectives on violence and trauma ». In *Cultures under siege : collective violence and trauma*, p. 1-42. New York : Cambridge University Press.

Talaban, Irena. 1999. *Terreur communiste et résistance culturelle : les arracheurs de masques.* Paris : Presses Universitaires de France.

Taylor, Christopher. 2000. *Terreur et sacrifice. Une approche anthropologique du génocide rwandais.* Toulouse : Octares Editions.

Ternon, Yves. 1999. « Le sens des mots : De mal en pis ». In *Parler les camps, penser les génocides,* sous la dir. de Catherine Coquio, p. 97-110. Paris : Éditions Albin Michel.

Thompson, S. 2007. « Re-education and Reconciliation: Participant Observations » in *Ingando*. En ligne. < http://sosrwanda.weebly.com/uploads/3/4/2/9/3429250/thomson-ingando-penultimate.pdf >. Consulté le 10 juin 2010.

Tisseron, Serge. 2007. *La honte : Psychanalyse d'un lien social.* Paris: Dunod.

Ulriksen-Viñar, Maren. 1989. « La transmission de l'horreur ». In *Violence d'état et psychanalyse*, sous la dir. de Jeanine Puget et René Kaës, p. 124-131. Paris : Dunod.

Umurerwa, Marie-Aimable. 2000. *Comme la langue entre les dents : fratricide et piège identitaire au Rwanda.* Paris : L'Harmattan.

Uvin, Peter. 1998. *Aiding Violence: The Development Enterprise in Rwanda.* West Hartford (Connecticut) : Kumarian Press.

Uwanyiligira, E. 1997. « La souffrance psychologique des survivants des massacres au Rwanda ». *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, no 34, p. 87-104.

Van Dijk, J. A., M. J. A. Schoutrop, et P. Spinhoven. 2003. « Testimony Therapy: Treatment method for traumatized victims of organized violence ». *American Journal of Psychotherapy*, vol. 57, no 3, p. 361-173.

Vidal. Claudine. 1991. *Sociologie des passions : Rwanda, Côte d'Ivoire.* Paris : Karthala.

——. 1998. « Le génocide des Rwandais tutsi ». *Homme,* no 145, p. 229-237.

——. 1998. « Questions sur le rôle des paysans durant le génocide des Rwandais Tutsi ». *Cahiers d'Études africaines*, vol. 38, no 150-152, p. 331-345.

——. 2004. « La commémoration du génocide au Rwanda : Violence symbolique, mémorisation forcée et histoire officielle ». *Cahiers d'études africaines*, vol. 3, no 175, p. 575-592.

——. 2006. « Un génocide à la machette ». In *Crises extrêmes: face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*, sous la dir. de Marc Le Pape, Johanna Siméant et ClaudineVidal, p. 21-35. Paris : La Découverte.

Viñar, M. 1989. Violence sociale et réalité dans l'analyse. Dans *Violence d'état et psychanalyse*, sous la dir. Jeanine Puget et René Kaës,, p. 41-66. Paris : Dunod.

Von Overbeck Ottino, Saskia. 2007. « Violences extrêmes : le poids de la réalité à l'épreuve de la causalité psychique ». *Psychothérapies*, vol. 27, no 3, p. 127-138.

Vulpian, Laure. 2004. *Rwanda. Un génocide oublié? Un procès pour mémoire.* Bruxelles : Éditions Complexe.

Waintrater, Régine. 2003. *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre.* Paris : Éditions Payot.

Warnant, Ariane L. M. A. 2010. « Place de la notion d'honneur en psychothérapie et en pratique ethnopsychiatrique : Entrevues réalisées auprès de psychothérapeutes et ethnothérapeutes montréalais et parisiens ». Thèse de doctorat en anthropologie, Montréal, Université de Montréal

Weil, Eva. 2000. « Silence et latence ». *Revue française de psychanalyse,* vol. 1, no 64, p.169-182.

Weine, S. M., A. D. Kulenovic, I. Pavkovic, et R. Gibbons. 1998. « Testimony psychotherapy in Bosnian refugees : A pilot study ». *The American Journal of Psychiatry*, vol. 155, no 12, p. 1720-1726.

West, K. 2001. *Agents of altruism: The Expansion of Humanitarian NGOs in Rwanda and Afghanistan*. Aldershot: Ashgate.

White, Geoffrey M., et Anthony J. Marsella (dir. publ.). 1982. « Introduction ». In *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, p. 3-38. Dordrecht : Reidal Publishing Company.

Widlöcher, Daniel. 1995. « Un cas n'est pas un fait ». *L'Inactuel. Psychanalyse et culture,* no 3, p. 87-103.

——. 1996. *Les nouvelles cartes de la psychanalyse.* Paris : Odile Jacob.

——. 2010. « Distinguishing Psychoanalysis from Psychotherapy ». *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 91, no 1, p. 45-50.

Wohlfarth, I. 1999. « À l'épreuve des camps, l'imagination du semblable ». In *Parler les camps, penser les génocides*, sous la dir. de Catherine Coquio, p. 569-608. Paris : Éditions Albin Michel.

Xanthakou, Margarita. 1995. « De la mémoire à la méthode : Georges Devereux tel qu'en nous-mêmes… ». *L'Homme*, vol. 35, no 134, p. 179-190.