



HAL
open science

La mort dans les mots : Parler du passé familial et du génocide dans les familles rwandaises transnationales (France-Rwanda)

Domitille Blanco

► To cite this version:

Domitille Blanco. La mort dans les mots : Parler du passé familial et du génocide dans les familles rwandaises transnationales (France-Rwanda). Sociologie. Université Jean Monnet - Saint-Etienne, 2022. Français. NNT : 2022STET0040 . tel-04190488

HAL Id: tel-04190488

<https://theses.hal.science/tel-04190488>

Submitted on 29 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée au sein de
L'université Jean Monnet - NNT 2022STET0040

École Doctorale N°483
Sciences sociales

THÈSE DE DOCTORAT EN SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

Soutenue publiquement le 8/12/2022, par

Domitille Blanco

La mort dans les mots
Parler du passé familial et du génocide dans des familles
rwandaises transnationales (France-Rwanda)

Devant le jury composé de :

Fusaschi, Michela, Professeure, Università Roma 3 - *Rapporteuse*
Gishoma, Darius, Professeur, Collège de Médecine et des sciences de la santé
Lepoutre, David, Professeur, Université Paris Nanterre
Makaremi, Chowra, Chargée de recherche, CNRS / EHESS
Rautenberg, Michel, Professeur, Université Jean Monnet - *Directeur de thèse*
Weber, Florence, Professeure, ENS - *Rapporteuse*

En hommage à mes oncles et à ma tante
Michel (1949-1974), Jean-Charles (1950-1973) et Agnès (1951-1986) Blanco

En hommage à mon amie, ma pote, Charles Patricia Oulaï

À la vie et la joie qui aident à panser les souffrances et passer les épreuves,
à la force des collectifs
et à l'amitié

« Nous, notre vie a commencé par la mémoire »

Rodrigue Iradukunda - rescapé, 3 ans en 1994

Phrase prononcée lors de la veillée commémorative de 2018 à Lyon

Remerciements

Mes premières pensées vont aux personnes rencontrées pendant cette thèse et que je dois maintenir anonymes, même dans ces pages. Je ne pensais pas vivre tout ce que j'ai vécu, en émotions, découvertes, réflexions, remises en questions, grâce à vous. Merci pour l'amitié, pour votre générosité, pour votre humour, et surtout pour votre confiance. Merci de m'avoir laissé entrer dans l'intimité de votre passé et de votre famille.

Je remercie Ibuka et Isangano pour leur accueil, « Lionel » et « Léonce » pour m'avoir initiée à la recherche en rwandologie et fait entrer sur le terrain. Certains Rwandais m'ont aidée pour de la traduction, notamment Claudine et « Clémentine » pour la traduction et retranscription d'entretien : recevez toute ma gratitude.

J'ai une immense reconnaissance envers mes collègues, ami.es et compagnons de route qui ont partagé avec moi leurs conseils et leurs connaissances, et dont l'humour et l'amitié m'ont été si précieux tout au long de cette thèse : Violaine Baraduc, Rémi Korman, Bénédicte Rivet et Lola Vives. J'ai la certitude que l'on continuera la route ensemble et cela me donne joie et force.

Je me réjouis que Michela Fusaschi, Darius Gishoma, David Lepoutre, Chowra Makaremi et Florence Weber aient accepté d'être membres du jury et de la perspective de la soutenance. Soyez-en remerciés.

J'adresse mes remerciements à Michel Rautenberg, pour m'avoir permis de mener cette thèse à son terme et pour l'autonomie de travail qu'il m'a laissée, ainsi qu'à Marc Derycke pour avoir été à l'initiative de cette thèse. Un grand merci à mes collègues pour les discussions informelles, les échanges lors des séminaires et du groupe de doctorant.es de l'équipe, les repas et moments qui ont rendu ce doctorat un peu moins solitaire et souvent sympathique : Clothilde Arnaud, Anne Aubry, Claire Autant-Dorier, Jérôme Beauchez, Dominique Belkis, Sandra Coullenot, Yvon Fotia, Abdallah Frimi, Mélodie Gauglin, Marine Maurin, Jérôme Michalon, Olivier Ocquidant, Pascale Pichon, Sarah Rojon, Julie Thomas, Nina Tissot, Sandra Trigano, Gabriel Uribelarrea, Lola Vives, entre autres. C'est une chance d'avoir travaillé avec vous. Je n'oublie pas ici les membres du groupe d'analyse des pratiques et de l'atelier d'écriture ethnographique et nos échanges stimulants.

Les différentes parties de ma thèse ont chacune bénéficié de la relecture de Claire Autant-Dorier, Rémi Korman, Marine Maurin, Michel Naepels, Pascale Pichon, Julie Thomas, Gabriel Uribelarrea ou de Lola Vives. Je vous sais gré de ce soutien, nécessaire et inestimable.

J'ai eu la chance et le plaisir de rencontrer Darius Gishoma, Faustin Murangwa, Éric Ndushabandi et Antoine Nyagahene, qui ont accepté de partager leurs connaissances du Rwanda à la jeune doctorante que j'étais, respectivement sous l'angle de la psychologie, de l'histoire, de l'anthropologie et du droit : merci pour ce temps d'échange. J'adresse aussi ma reconnaissance à Michel Naepels, Pascale Pichon et Florence Weber, pour m'avoir écoutée et conseillée quand j'avais l'impression que ma thèse s'enlisait.

Je remercie celles et ceux qui, amis, collègues et famille, ont mis la main à la pâte (relecture, retranscription d'entretien, corrections), à savoir mes ami.es Benjamin, Laure, Nathanaël et Marily pour leur aide à la retranscription, Pauline Massé pour avoir gentiment accepté de réaliser la carte sur le parcours d'Éric, ainsi que mes parents : Marie-Rose Rosset, pour la finesse et la minutie de sa relecture et son immense disponibilité, et Jérôme Blanco, pour ses nombreuses retranscriptions et son accueil inconditionnel et tellement généreux durant la fin de la rédaction. Merci pour votre soutien.

La recherche ne pourrait exister dans mon laboratoire et dans mon université sans Noa Achour, Christelle Compte, Chantal Crozier, Rachel Gallet, Benjamin Garnier, Véronique Guichard, Christiane Gérard-Mellon, Rachid Ounissi, Alexia Rival et Priyanka Valleix, qui sont les piliers de la recherche et prennent en charge les questions administratives, techniques et budgétaires. Je vous remercie de m'avoir accompagnée de près ou de loin durant ces neuf années. Je dois souligner les compétences et la patience de Rachid face à mes questions et problèmes informatiques, et plus encore son humour. Que Férouze Guitoun sache qu'elle a apaisé ma fin de thèse par sa bienveillance - le terme est insuffisant - et par son incroyable efficacité dans l'urgence. Au niveau des différentes directions, il était bon d'avoir des personnes à l'écoute : Isabelle von Bueltingsloewen puis Christian Montès à l'École doctorale, Bruno Milly puis Christine Detrez au Centre Max Weber, qui m'ont soutenue ou ont soutenu les projets d'atelier que nous avons proposés avec des collègues.

Il va de soi que sans le soutien financier de la région Rhône-Alpes (aujourd'hui Auvergne-Rhône-alpes), de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah et de mon père, je n'aurais pas pu réaliser cette thèse. Merci aux deux premiers de soutenir la recherche et à mon père de son aide.

Je tiens à remercier le service Histoire et archive de l'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (Ofpra) qui m'a laissée consulter ses archives et la Commission Nationale de Lutte contre le Génocide (CNLG) pour l'accès à sa bibliothèque. J'ai rencontré des professionnels et associations qui m'ont apporté leurs éclairages variés : Dominique Lurcel, Avega-Agahozo, le Cladho, AERG et enfin Haguruka.

Maintenant j'aimerais dire à mes proches et à mes ami.es à quel point, grâce à elles et à eux, la vie peut être douce et la gravité du monde moins pesante : Béné, Isha, Pao et Klerba, Clem, Laura, la Ju, LN et Coline, Jane et Charles, Sandrine, Christelle, Lilou, Abderrahmane, Gwen, Anouchka, Nadia, Guigui, Steph et Kate, Sam, Mathilde et Vincent, Anne-Claire, Canard et Myriam, Clo, Marion et Judicaël, Marie-Hélène, Françoise et Benoît, Nadine et Jean-Paul, les ami.es de la Voutillière, Margaux, Nico et les amis de St Fé, Géraldine, Dominique et Francis, les ami.es bugistes, Don, les ami.es rwandais.es (que je ne peux toujours pas citer), les ami.es mentionné.es plus haut et bien sûr mon frère Corentin, Camila et mon fabuleux neveu Tomàs. Tous ces liens me nourrissent et font de moi celle que je suis.

Les derniers mots de ces remerciements vont à Mathilde et Malena : je suis heureuse de vous avoir dans ma vie. Et à Raph, pour notre relation si enchanteresse, éprouvante et belle, et pour tout ce que je te dois.

NOTA BENE :

Des passages de cette thèse sont susceptibles de choquer ou heurter la lectrice ou le lecteur.

Si vous ne souhaitez pas être exposé.e à ces récits, nous vous conseillons de ne pas lire le chapitre 7 (« Vécu du génocide : 3 mois, jour après jour ») contenant des témoignages sur le génocide.

Un avertissement précède deux passages contenant des témoignages :

▣▣▣▣ *Passage sensible* ▣▣▣▣

La fin est notifiée par :

▣▣▣▣ *Fin du passage sensible* ▣▣▣▣

Toutefois d'autres courts passages, que je ne peux pas mentionner ici du fait de leur nombre, ni marquer par ce sigle, parsèment le texte.

Sommaire

Remerciements.....	7
Sommaire.....	13
Table des illustrations.....	15
Sigles et acronymes.....	17
Traduction du vocabulaire en kinyarwanda.....	18
Glossaire de la parenté.....	19
INTRODUCTION.....	21
1. Recherches, questionnement et annonce du plan.....	21
2. Comment écrire ?.....	32
PARTIE 1 – Au cœur de la fabrique de la thèse.....	41
Introduction.....	41
1. Entrée sur le terrain et (dé)construction de l'objet d'étude.....	44
1.1. De la découverte d'un appel à candidature aux premières rencontres.....	45
1.2. Des lectures pour sortir de la confusion ?.....	62
1.3. Rwanda, premier séjour (février - mars 2015) : un pied dans l'histoire du génocide et l'autre dans les relations familiales.....	78
1.4. Partir sur de nouvelles bases.....	89
2. L'enquête en pratique.....	97
2.1. Choix du terrain et recueil des données.....	98
2.2. Travailler avec des (sur)vivants et avec la mort.....	122
PARTIE 2 - Vingt ans après, en France, quelle mémoire du génocide des Tutsi ?.....	133
Introduction.....	133
3. Les commémorations publiques du génocide des Tutsi.....	135
3.1. Politiques de la mémoire en France et au Rwanda.....	136
3.2. Mémoire du génocide des Tutsi à Lyon : à la conquête de l'espace public.....	144
3.3. Événements commémoratifs en Rhône-Alpes (Lyon, Dieulefit, Cluny).....	150
3.4. Public des commémorations.....	162
3.5. Discours commémoratifs : quelle mise en récit de la mémoire ?.....	166
4. Expression et recueil des souvenirs du génocide.....	177
4.1. Témoigner publiquement : se raconter par la parole, la poésie ou le théâtre.....	177
4.2. La veillée commémorative : se souvenir entre membres d'une « communauté affective ».....	185
4.3. Autres cadres : professionnel ou amical.....	191
5. Écouter, être écouté.e et parler de l'expérience du génocide : la parole comme processus.....	197
5.1. La première prise de parole : s'arracher au silence.....	198
5.2. Écouter et être écouté : du lien et de la parole.....	209
5.3. L'espace autobiographique : le dicible et le maintien de l'identité.....	217
5.4. L'indicible : avec qui et comment entrer dans les détails.....	227
5.5. Ce qui peut faire parler les survivants : du devoir de mémoire aux photos.....	243
PARTIE 3 – Mémoire et histoire du génocide.....	257
Introduction.....	257
6. Une enfance marquée par les persécutions et par le génocide.....	260
6.1. Souvenirs d'enfance : une grande famille réunie.....	261
6.2. Archéologie des migrations forcées et des violences au Rwanda avant 1990.....	268
6.3. Discriminations à l'école et répression contre des proches : la guerre civile (1990-1994).....	278

7. Vécu du génocide : trois mois, jour après jour.....	295
7.1. Quand les massacres ont commencé : temporalités individuelles.....	296
7.2. Échapper aux tueurs.....	306
7.3. Des morts et des vivants : la famille après juillet 1994.....	318
8. Vivre dans une société détruite.....	332
8.1. Vivre avec les traces du génocide.....	334
8.2. Fuir ou rentrer au pays : chassé-croisé sur les routes de l'exil.....	341
8.3. Cohabiter : Les rescapés, les génocidaires, les réfugiés et « les autres ».....	355
PARTIE 4 - Reconfigurations et relations familiales de 1994 à aujourd'hui.....	369
Introduction.....	369
9. Reconfigurations de la parenté quotidienne après le génocide et désordre dans la parenté	372
.....	372
9.1. De la destruction aux reconfigurations : appartenance à la lignée et nouvelles maisonnées	374
.....	374
9.2. Relation parent-enfant dans les familles monoparentales : l'intimité brisée.....	386
9.3. Orphelins et veuves : du refus de prise en charge aux violences intrafamiliales.....	396
9.4. (Re-)faire famille : nouveaux rôles, nouvelles affiliations et solitude.....	409
10. Familles transnationales : liens à distance et présence des absents.....	421
10.1. La venue en France : une affaire / une histoire de famille.....	423
10.2. Dispersion des membres de la parenté : ceux qui circulent.....	432
10.3. « Faire famille » à distance : ce qui circule.....	438
10.4. Vivre avec les absents : le quotidien, les fêtes, les rites.....	447
PARTIE 5 - Circulation de la mémoire dans la famille aujourd'hui.....	457
Introduction.....	457
11. Mémoire du génocide : silence et paroles dans la famille.....	460
11.1. Se taire pour enrayer les effets de la violence.....	461
11.2. Mémoire et oubli, savoir et ignorance à propos du génocide.....	468
11.3. Paroles et transmissions.....	479
12. Quelles « conditions structurelles d'accès au passé » familial ?.....	494
12.1. Liens, sentiments d'appartenance et identité à travers les photos et leur circulation... ..	495
12.2. Des vivants et des liens.....	504
13. Au cœur de l'élaboration et de la circulation des récits : les collectifs et les relations. .	518
13.1. Éric : ruptures de relation et de transmission successives dans l'histoire familiale.....	519
13.2. Josué et Théogène : 2 frères, 2 parcours mémoriels.....	552
CONCLUSION.....	579
Bibliographie.....	589
Annexes.....	607
Table des matières.....	611
Résumé.....	617
Abstract.....	618

Table des illustrations

Encadrés

- Encadré 1. Présentation d'Ibuka Rhône-Alpes 54
Encadré 2. La politique de la France au Rwanda avant le génocide 289
Encadré 3. Les Rwandais dans la région des Grands Lacs (avant 1990) 343
Encadré 4. Le gouvernement rwandais, les réfugiés, les déplacés et les génocidaires (après 1994) 348
Encadré 5. Demande d'asile en France et présence de génocidaires rwandais 425
Encadré 6. Les Rwandais en France et en Rhône-Alpes 432

Photos

- Photo 1. Discours de Jean-Paul Ruta, président d'Ibuka Rhône-Alpes lors de la cérémonie du 7 avril 2019 154
Photo 2. Marche vers le Rhône lors de la cérémonie du 7 avril 2016 (photo D.Blanco) 155
Photo 3. Lancer de fleurs dans le Rhône en hommage aux victimes lors de la cérémonie du 7 avril 2018 (photo D.Blanco) 156
Photo 4. Stèle commémorative de Dieulefit et bouquets déposés lors des commémorations de 2014 (photo D.Blanco) 158
Photo 5. Discours de Christine Priotto, maire de Dieulefit, lors des commémorations de 2019 (photo D.Blanco) 159
Photo 6. Discours de Bernard Roulon, 1er adjoint au maire de Cluny, devant la stèle lors des commémorations de 2017 (photo de O. Nasagambe) 160
Photo 7. Scène finale de la représentation de Tutsi ! à Dieulefit en 2014 (copie d'écran du film Fragments de mémoire de V.Kabarari) 184
Photo 8. Rituel des bougies accompli lors de la veillée de 2018 (photo D.Blanco) 187
Photo 9. Photos affichées lors de la veillée de 2017 (photo de D.Blanco) 188
Photo 10. Mur de photos avant le démarrage de la veillée commémorative de 2014 (photo D.Blanco) 247
Photo 11. Photographie d'un enfant tutsi déchirée pendant le génocide (archives privées) 249
Photo 12. Maison ayant été détruite en 1994 (photo : J.Allaire Kayigirwa) 318
Photo 13. Consultation d'un album de photos à Kigali en 2016 (photo D.Blanco) 500
Photo 14. Listes de noms écrits par les participants lors de la veillée commémorative de 2017 (photo D.Blanco) 508

Illustrations

- Illustration 1. Silhouette : modèle vierge (à gauche) et modèle annoté (à droite) 254
Illustration 2. Carte annotée pendant l'entretien avec Vincent 255
Illustration 3. En-tête de la page Facebook du groupe Remember Genocide against the Tutsi, 1959-1994 (capture d'écran) 497

Tableaux

- Tableau 1. Entretiens menés en France (et lien de parenté) 114
Tableau 2. Entretiens menés avec des membres de la famille vivant au Rwanda en 2016 et en 2017 116

Schémas

- Schéma 1. Schéma de parenté partiel d'Albert réalisé en 2016 indiquant les membres de la parentèle tués pendant ou en lien avec le génocide des Tutsi 330
- Schéma 2. Schéma de la maisonnée de Sarah au retour de Mike de l'orphelinat (à partir de 2003) 399
- Schéma 3. Schéma représentant l'ensemble des alliances et des enfants du père et de la mère de Sarah en 2002 404
- Schéma 4. Schéma de parenté de Josué et Théogène représentant leur maisonnée après le retour de Théogène d'Ouganda (1995-96) 413
- Schéma 5. Schéma de parenté d'Albert faisant apparaître les morts et les vivants 505
- Schéma 6. Schéma de parenté d'Albert avec uniquement les personnes vivantes 505
- Schéma 7. Schéma de parenté réalisé à partir de l'arbre généalogique conçu par Éric lors d'un entretien en décembre 2015 523
- Schéma 8. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de la maisonnée entre 1995 et 2000 525
- Schéma 9. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de sa famille paternelle qu'il voyait une fois par an (en jaune) 527
- Schéma 10. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de sa famille maternelle qu'il a peu rencontrés 529
- Schéma 11. Schéma de parenté d'Éric avec ajout d'informations transmises par sa mère lors d'un entretien en avril 2016 532
- Schéma 12. Schéma représentant les fratries de Marie-Thérèse issues des deux alliances de son père (réalisé en 2016) 534
- Schéma 13. Schéma de parenté de Marie-Thérèse réalisé en 2016 535
- Schéma 14. Schéma de parenté représentant la famille paternelle de Marie-Thérèse (réalisé en 2016) 539
- Schéma 15. Schéma de parenté représentant la famille paternelle d'Éric (réalisé en 2016) 529
- Schéma 16. Schéma de parenté d'Éric (réalisé en 2016) 546
- Schéma 17. Schéma de parenté avec les membres de la famille nucléaire de Josué et Théogène en juin 1994 553
- Schéma 18. Schéma de la prise en charge des trois enfants survivants de la fratrie (1994-95) 556
- Schéma 19. Schéma des parcours mémoriels de Josué et Théogène de leur naissance à 2019 574

Carte

- Carte 1. Parcours résidentiel d'Éric et localisation des membres de sa famille 524

Sigles et acronymes

AERG : Association des étudiants rescapés du génocide

APR : Armée patriotique rwandaise

AVEGA -AGAHOZO : Association des veuves de la guerre d'Avril / Association des veuves du génocide

CADA : Centre d'accueil pour demandeurs d'asile

CDR : Coalition pour la défense de la République

CICR : Comité international de la Croix-Rouge

CLADHO : Collectif des ligues et associations de défense des droits de l'homme au Rwanda

CNLG : Commission nationale de lutte contre le génocide

CNUR : Commission nationale pour l'unité et la réconciliation

DA : Demande d'asile

FAR : Forces armées rwandaises

FARG: Fonds d'assistance aux rescapés du génocide

FDLR : Forces démocratiques de libération du Rwanda

FIDH: Fédération internationale des droits de l'Homme

FPR : Front patriotique rwandais

INRS / NISR : Institut national de la recherche scientifique / National Institute of Scientific Research

MDR : Mouvement démocratique républicain

MINITRASO : Ministère du travail et des affaires sociales

MINUAR : Mission des nations unies pour l'assistance au Rwanda

MRND : Mouvement révolutionnaire national pour le développement

MSF : Médecins sans frontières

OFPRA : Office français de protection des réfugiés

OMS : Organisation mondiale de la santé

ONU : Organisation des Nations unies

PARMEHUTU : Parti du mouvement de l'émancipation hutu

PL : Parti libéral

PSD : Parti social-démocrate

RIPRODHOR : Réseau international pour la promotion des droits de l'homme au Rwanda

RTLTM : Radio télévision libre des Mille-collines

TPIR : Tribunal pénal international pour le Rwanda

UNESCO : United nations educational, scientific and cultural organization

Traduction du vocabulaire en kinyarwanda

Ibuka Signifie « Souviens-toi ».

Ibyitso Signifie « complice ». Appellation désignant les Tutsi du Rwanda, accusés d'être des complices du FPR au moment de la guerre civile (1990-94).

Imidugudu Habitats regroupés, villages.

Inkotanyi Signifie « ceux qui se battent vaillamment », « les invincibles ». Appellation désignant les membres du FPR pendant la guerre civile (1990-94).

Interahamwe Signifie « ceux qui attaquent ensemble ». Appellation désignant les miliciens qui ont participé au génocide (ancien mouvement de jeunesse du MRND).

Inyenzi Signifie « cafards ». Appellation déshumanisante désignant les Tutsi pendant le génocide

Urugo Signifie « enclos ». Désigne l'enclos dans lequel vit le groupe domestique réunissant parents et enfants, et, par extension, ce groupe. Se rapproche aujourd'hui du concept de famille nucléaire.

Glossaire de la parenté

Collatéraux Relations entre germains ou descendants de germains (frères, sœurs, cousins directs).

Cousins croisés Enfants respectifs d'un frère et d'une sœur (ex. : les enfants du frère de ma mère sont mes cousins croisés)

Cousins parallèles Enfants respectifs de deux frères ou de deux sœurs (ex. : les enfants du frère de mon père sont mes cousins parallèles). Ils sont considérés au Rwanda comme des frères et sœurs.

Famille étendue Groupe constitué de plusieurs familles nucléaires apparentées appartenant à la même génération ou à des générations différentes

Famille nucléaire Groupe constitué de deux individus et de leurs enfants.

Germains Frères et sœurs nés des mêmes parents. L'ensemble des germains forme la fratrie.

Lignage Ensemble de personnes qui descendent d'un ancêtre commun.

Lignée Groupe de filiation qui unit des vivants et des morts descendants d'un même ancêtre peu éloigné.

Maisonnée Groupe de personnes, apparentées ou non, mobilisées autour d'une cause familiale commune (dépendance d'un grand-parent, usage et entretien d'une maison de famille, etc).

Parenté quotidienne Lien de parenté créé à travers les actes quotidiens participant à la vie de la maisonnée

Parentèle Réseau de relations de parenté tissées autour d'un individu (ego) comprenant ses parents consanguins paternels et maternels, ainsi que les alliés (parents par alliance).

Patrilignage Groupe de filiation dont les membres se considèrent comme descendants, par les hommes de la parenté, d'un ancêtre commun et qui connaissent leurs liens de parenté entre eux.

Patrilocalité (ou résidence patrilocale) Après son mariage, le couple doit résider auprès du père de l'époux.

Polygamie Système d'union conjugale où le fait d'avoir plusieurs époux (polyandrie) ou épouses (polygynie) de manière concomitante est considéré comme légitime.

Urugo Se rapproche aujourd'hui du concept de famille nucléaire.

INTRODUCTION

Les premiers mots de cette thèse marquent mon entrée en rwandologie. La rwandologie n'est pas vraiment une discipline, une science, ni une école. Je l'ai découverte en commençant à travailler sur un projet de thèse porté par l'Université Jean Monnet, démarré après avoir répondu à un appel à candidature relayé sur internet. J'ai appris à connaître ses autrices et ses auteurs, son vocabulaire, ses conflits. Je m'y suis faite discrète, sentant tout cela très passionnel. J'avais intitulée ma première intervention, réalisée en 2015 : « Parler après le génocide des Tutsi. Haines, passions et confusion ». La rwandologie n'existant qu'avec les publications et les échanges scientifiques ou médiatiques, m'y voici désormais. Au début, cela m'impressionnait, tout comme de m'attaquer à un événement tel que le génocide des Tutsi, quand bien même je n'allais finalement pas m'y intéresser frontalement.

Mon entrée sur le terrain, tout autant passionnée, m'a progressivement conduite à délaisser un projet conçu autour de la mémoire collective pour m'intéresser à la mémoire familiale. J'allais me heurter à la nécessaire déconstruction tant du terme « famille » que de celui de « mémoire ». En effet, quand nous parlons de la famille d'un rescapé, est-ce celle qu'il a perdue, avec la destruction d'une partie de sa parenté, ou celle dans laquelle il a grandi ensuite ? Et que signifie « la mémoire » d'une famille quand y entrent désormais aussi des collatéraux et des descendants ? Comment se souvient-on d'un événement dit indicible, et dont les effets se poursuivent jusqu'à aujourd'hui ?

Pour comprendre ces parcours individuels et familiaux, j'ai donc travaillé sur « l'après-génocide »¹.

1. Recherches, questionnement et annonce du plan

1.1. La recherche sur le Rwanda d'après 1994

D'après Alexander L. Hinton, les anthropologues ont davantage entrepris de comprendre les processus génocidaires et se sont peu penchés sur les lendemains du génocide, sur la manière dont

¹ La notion d'après-génocide est réfutée par des chercheurs pour qui un génocide ne s'arrête pas avec les massacres (Rosental, 2012 ; Gishoma, 2015 ; Coquio, 2015). Le concept, insatisfaisant, est ici utile pour resituer la période couverte par la recherche.

l'événement affecte les génocidaires, les victimes et leurs descendants, ni sur les représentations véhiculées par les médias et le monde académique (Hinton, 2002).

En ce qui concerne les études sur la famille au Rwanda après 1994, elles sont en grande majorité l'œuvre de psychologues. Elles portent sur : les femmes victimes de viol et leurs enfants (Uwineza, 2015 ; Rwagatare, 2017), les ménages d'enfants (Uwera Kanyamanza, 2012), les familles artificielles (Dusingizemungu et Uwilingiyimana, 2010), les orphelinats (Nsabimana, 2016), les veufs et les veuves (Rutembesa, 2018) et sur le traumatisme psychique des enfants et adolescents survivants (Munyandamutsa, 2001 ; Gishoma, 2014)². Plusieurs d'entre elles m'ont permis d'avoir accès à des connaissances sur le vécu des Rwandais dans les années qui ont suivi les massacres et sur le contexte culturel et institutionnel de prise en charge des troubles psychiques. Il existe aussi des rapports d'ONG mettant en lumière la situation des orphelins et des ménages dits vulnérables après 1994. Produits dans un but opérationnel – répondre à l'urgence humanitaire -, il n'en reste pas moins qu'ils fournissent des informations précieuses sur ces années de crise, d'autant plus que certains sont menés par des chercheurs en sciences sociales (Catharine Newbury, Giorgia Dona, Laurel L.Rose). Plus tard, l'État rwandais va lui-même diligenter des enquêtes statistiques permettant de dresser un portrait quantitatif de sa population. Une récente étude (anglophone) en anthropologie - la seule ?³ - a été réalisée par Kirsten Pontalti ; elle porte sur les relations au sein des fratries à travers les générations (Pontalti, 2021). La lire a produit un infléchissement dans mon travail et dans ma compréhension : elle m'a permis d'éclairer mes données à la lumière de problématiques culturelles rwandaises que j'avais jusque-là négligées, faute d'avoir trouvé d'autres lectures sur le sujet (patrilignages, éducation des enfants, enjeux successoraux dans les fratries, etc). J'ai poursuivi cette investigation en matière d'anthropologie de la famille au Rwanda grâce à la thèse de l'anthropologue Danielle de Lame portant sur la vie paysanne sur une colline à la fin des années 1980 (De Lame, 1996).

Concernant la mémoire du génocide des Tutsi (et non pas son histoire), nous notons que les travaux proviennent de chercheurs de toutes les sciences sociales (histoire, anthropologie, philosophie, sciences politiques) et de nombreux pays (Rwanda, France, Italie, États-Unis, Angleterre, Belgique, Afrique du Sud). Il s'agit d'études sur les lieux de mémoire et la politique de la mémoire (De Lame, 2003 ; Misago, 2007 ; Dumas et Korman, 2011 ; Ndushabandi, 2013 ; Korman, 2014, 2018 ; Fusaschi et Pompeo, 2017), la mémoire du survivant (Coquio, 2004 ; Kagabo, 2014), la réconciliation (Rosoux, 2005, 2007 ; Sebasoni, 2009), les acteurs et leur usage des termes (Vidal,

² La liste des thèmes et auteurs n'est pas exhaustive.

³ Elle est à ma connaissance la seule production publiée sur le sujet.

2006 ; De Lame, 2011 ; Fusaschi et Pompeo, 2013 ; Fusaschi, 2015) et enfin sur le négationnisme (Chrétien, 2005 ; Mugiraneza, 2009, Dumas, 2009 ; Doridant et Lacoste, 2014) et les récits et éventuels conflits (Coquio, 2004, Eltringham, 2004, Wielanga, 2010, Reyntjens, 2011, Burnet, 2012). Il y a eu de nombreux travaux sur les témoignages, les œuvres littéraires et artistiques, ainsi que sur les représentations du génocide dans les médias et dans l'enseignement français. En revanche, nous constatons que les sciences sociales ont fait l'impasse sur la mémoire familiale au Rwanda.

1.2. La mémoire familiale post-conflit ou post-génocide dans les sciences sociales

Pour mieux comprendre ce qu'il se joue au niveau de la mémoire familiale après le génocide des Tutsi, je me suis intéressée à ce qui avait été écrit suite à d'autres conflits ou crimes de masse. Cet objet d'étude est principalement - et abondamment - étudié par la psychologie, autour des non-dits, du trauma et des pathologies. Les productions concernent les familles des victimes et non des génocidaires ou des militaires. Des études en littérature comparée s'en sont saisi aussi, analysant les œuvres littéraires fictionnelles ou de témoignages.

À propos des familles de génocidaires ou de militaires, c'est-à-dire de ceux qui ont tué ou été en posture de le faire, deux ouvrages, en psychologie et en histoire, nous apportent des éclairages intéressants. D'abord, il y a l'ouvrage des psychologues Harald Welzer, Sabine Moller et Karoline Tschuggnal, « *Grand-père n'était pas un nazi* ». *National-socialisme et Shoah dans la mémoire familiale* (2013), consacré aux familles dont un ascendant a appartenu au parti National-socialiste. Les chercheurs questionnent les mécanismes de transmission du passé nazi des ascendants au regard de la mémoire culturelle et de la culture de masse. Ils mettent en lumière la loyauté qui s'opère au sein des familles de manière à ce que les enfants et petits-enfants ne conçoivent pas le crime perpétré, même quand il le leur est dit. Ils remettent ainsi en question l'hypothèse du silence familial d'après-guerre dans les familles allemandes. L'historienne Raphaëlle Branche s'est quant à elle intéressée aux familles d'anciens appelés de la guerre d'Algérie. Intitulé « *Papa, qu'as-tu fait en Algérie ?* ». *Enquête sur un silence familial*, son ouvrage est paru récemment (2020) et interroge ce qu'il a été dit de cette expérience dans les familles françaises. Elle analyse le silence qui y a prévalu, au regard de l'évolution du contexte social et politique depuis les années 1950 ainsi que de la manière dont on parle publiquement des « événements ». Elle porte aussi son attention sur le

statut de la parole dans les maisons, la place des pères et celle des enfants ayant changé en 70 ans. Selon l'historienne, des « objets, sensibilités à fleur de peau ou goûts nouveaux » sont « autant de supports pour banaliser ou, au contraire, sacraliser » le passé. Et aujourd'hui le silence repose sur une dynamique familiale entretenue aussi par les enfants.

Les deux enquêtes reposent sur une méthodologie empruntée à la sociologie : entretiens individuels et collectifs, ainsi que des questionnaires pour cette dernière. La seconde édition de *Grand-père n'était pas un nazi* indique la poursuite de la recherche par un volet quantitatif corroborant leurs résultats. Toutes deux analysent aussi la recherche en train de se faire, notamment pendant les entretiens collectifs, avec un intérêt pour les dynamiques familiales qu'elle permet de mettre au jour. Et elles mettent en rapport les récits qui sont dits dans le cadre de la famille avec les discours qui sont tenus en dehors, soulignant l'influence de ces derniers. Ces points théoriques et méthodologiques se retrouveront au cœur de cette thèse.

En sociologie et en anthropologie, nous trouvons peu de travaux sur la mémoire familiale après un conflit, au regard des innombrables études sur la ou les mémoires post-guerre ou post-génocide. Carol A. Kidron interroge la présentation de la parole comme vertu et la pathologisation du silence qui prévaut dans la société européenne. Elle s'intéresse à celui qui règne, partiellement ou totalement, dans les familles de descendants de rescapés Cambodgiens au Canada et de rescapés du génocide des Juifs en Israël (Kidron, 2012). Chez les premiers, la représentation bouddhiste fait de ce silence une force mentale des parents. Les seconds évoquent une présence du passé à travers les expressions du visage des ascendants, des interactions qu'ils ont avec certains objets et des pratiques incorporées liées à leur expérience de la survie. L'anthropologue déconstruit la construction culturelle de la figure du descendant porteur de trauma, en questionnant la manière dont les paradigmes de la psychologie et ceux du judaïsme amènent les descendants à produire des récits, des pratiques, et des « carrières de mémoire » (Kidron, 2003). Cette critique d'une lecture de l'identité au prisme du trauma, ou du post-traumatic stress disorder (PTSD), sera renforcée dans un nouvel article qu'elle a co-écrit avec une anthropologue et une psychologue. En effet cette lecture « risque de réduire la complexité du sens »⁴ du vécu des descendants. Les autrices invitent à « dépathologiser les effets du trauma transmis » par les parents et à considérer les représentations culturelles du bien-être et de la souffrance, ainsi que les visions du monde politiques ou religieuses dans la compréhension du vécu des descendants de rescapés de la Shoah (Kidron, Kotlan et Kirmayer, 2019).

⁴ La traduction est la mienne.

Aline Angousture (Angousture, 2003) s'intéresse elle aussi au silence, cette fois dans les familles de réfugiés espagnols en France et elle remarque que, si tous les parents ne parlent pas, il arrive que des pères racontent leur expérience de la guerre à leurs enfants, mais ceux-ci ont une « [écoute partielle, sélective, ambiguë] » (p.13) et « n'en conservent pas moins de nombreuses traces qui sont autant de formes de mémoire et autant d'interprétations personnelles de l'événement » (p.19). De la même manière, Aurélie Deganello (Deganello, 2021) évoque la situation des enfants des victimes irradiées d'Hiroshima ou de ceux qui sont nés peu avant ou après l'événement et n'en ont pas de souvenirs : bien qu'impliqués eux-mêmes dans des activités de transmission de l'histoire, ils n'ont pas pu ou voulu entendre le récit de leurs parents. Elle remet en perspective le silence de ces derniers au regard de l'occupation militaire américaine qui a duré jusqu'en 1952, de la nécessité de se reconstruire ensuite et enfin des discriminations qu'ils ont subies dans la société japonaise.

Le silence est donc au centre de ces études et les autrices s'attachent à le caractériser : il y est décrit comme relationnel, contextuel et parfois comme signifiant aux yeux des membres de la famille.

Et quelle transmission de la mémoire quand les parents n'ont pas survécu ? Carole Lemée (2012) porte son attention sur les descendants ouest- ou est-européens de victimes de la Shoah et sur le travail de reconstitution de l'histoire de leurs parents et grands-parents exterminés, qui passe par « l'historicisation, la généalogisation et la reconnexion » (p.169). Elle évoque la césure généalogique, accentuée par la dispersion géographique des membres de la parenté, et celle générée par les « divers registres d'effacement de l'événement génocidaire » (p.159).

1.3. Saisir la mémoire familiale par l'histoire (et vice versa)

Probablement non-exhaustif, ce tour d'horizon indique la faible production de recherches en sciences sociales portant spécifiquement sur cet objet d'étude. Divers travaux d'étudiants en Master existent et sont diffusés en ligne. Nous pouvons faire l'hypothèse que cela ne tient pas tant à un désintérêt qu'à la difficulté d'enquêter sur un tel objet.

Nous notons que plusieurs chercheurs ont par contre écrit sur des histoires familiales et parfois même sur la leur. Dans l'article « Généalogies mentales à l'épreuve de la Shoah. La distribution du silence comme source de l'histoire familiale » (2012), l'historien Paul-André Rosental s'intéresse

au silence comme « modalité de reformulation du passé » en interrogeant la variation des données généalogiques établies par plusieurs membres d'une lignée, dont il est lui-même issu. Cette dimension personnelle le conduit à préciser : « La démarche n'est utile que lorsqu'elle permet de mettre en lumière des questions inaccessibles autrement ; et n'est justifiable que lorsque celles-ci présentent une valeur générale, applicable au-delà du cas considéré . En particulier pour ce qui concerne la présente analyse, la présence de l'historien sur son terrain d'étude permet l'accès à des sources orales inaccessibles autrement. Mais elle l'autorise aussi à examiner en quoi le lien de parenté affecte le contenu du témoignage, et en quoi la façon dont il l'affecte informe sur les événements retracés, ce qui est l'objectif central de cette étude » (p.20). Ces productions mettant en question la distance du chercheur à son objet, chacun justifie la nécessité de son entreprise, intime et historique. Ivan Jablonka, historien, a écrit une « biographie familiale » - selon ses mots - , celle de ses grands-parents, dans *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus* (2012a). Les premières lignes de l'ouvrage réinscrivent la démarche - scientifique - et les événements sur lesquels cette mise en abîme portera un éclairage : « Je suis parti, en historien, sur les traces des grands-parents que je n'ai pas eus. (...) Ils ont été emportés par les tragédies du XXe siècle : le stalinisme, la Seconde Guerre mondiale, la destruction du judaïsme européen » (p.9). Dans un article (2012b), il entreprend de retracer une histoire de ce mélange des genres et recense de nombreuses œuvres d'historiens ayant écrit au « je », ou revenant sur leur propre histoire ou sur celle de leur famille. Il admet avoir entrepris une démarche dont l'intention était, entre autres, d'écrire « contre l'oubli et le silence pour réparer l'injustice d'une vie brisée » (p.36), d'ériger une « stèle de papier », sans renoncer aux « règles de la méthode » (p.50), chères à Durkheim. Paul-André Rosental, quant, à lui suggérait « une forme de réparation collective » (p.33). Chez ces deux chercheurs, l'intime semble avoir été le ressort de leur recherche.

D'autres, comme Janine Altounian ou Chowra Makaremi ont publié les témoignages de proches - de son père pour la première et de son grand-père maternel pour la seconde - concernant les événements qu'ils avaient vécus : respectivement le génocide des Arméniens et la répression qui a sévi en Iran dans les années 1980. Les deux démarches participent de la mémoire familiale et questionnent la trace, les données qui témoignent aujourd'hui des violences politiques passées. Faisant un détour par une recherche ethnographique menée au sein de la diaspora iranienne en France et en Amérique du Nord, Chowra Makaremi mène depuis de nombreuses années un projet d'« auto-ethnographie » au sein duquel elle « [approfondit] le lien entre intime et politique » (Kunth et Makaremi, 2019 : 57). Elle réalise *Hitch, une histoire iranienne* (2019), un film qui « est plus une investigation qu'un témoignage, et [qui] s'inscrit dans la lignée de [son] travail anthropologique,

sans aucune séparation puisqu'il en applique la méthodologie » (Makaremi, 2020 : 145). Concernant son « parcours de la mémoire », elle explique qu'il est aussi signifiant, « dans sa forme et ses procédés », que les faits historiques évoqués (Kunth et Makaremi, 2019 : 57).

Comme Nicole Lapierre, dans *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plock*, elle questionne sa légitimité et le sens de sa démarche, qui lui imposent de « travailler à l'insu de soi-même et des autres » (Makaremi, 2020 : 145). Elle regrette de devoir toucher à la souffrance et à la dignité des victimes, d'ordinaire tués par pudeur, mais le fait dans l'espoir que « l'intime puisse récupérer sa place, intérieure et personnelle : et c'est cela qui [leur] est refusé par l'oubli forcé et violent du déni » (Makaremi, 2020 : 145). Nicole Lapierre, trente ans plus tôt, écrivait qu'elle « n'enfreint pas sans crainte (ni cauchemar) » l'injonction de « garder le silence » face à l'innommable. Elle explique l'enfreindre au motif qu'« accepter le silence, c'est permettre l'ultime et pervers prolongement d'anéantissement » (Lapierre, 1989 : 22). Son ouvrage trouve son origine dans le silence familial dans lequel elle a grandi, tout comme les autres descendants de survivants juifs, de sa génération. En interrogeant dans leur pays d'émigration les survivants juifs de Plock (Pologne), où est né son père, elle ne reconstitue pas sa biographie familiale, mais retrace l'histoire de ces derniers et celle de la ville, à travers une enquête personnelle et sociologique et en menant une quête autour de la judéité. Là aussi ce travail sociologique et historiographique contribue à sa mémoire familiale, sans toutefois la prendre comme objet.

Toutes les œuvres abordées ont en commun de se rattacher à un événement historique et de nourrir la connaissance que l'on en a. Elles parcourent une ligne de crête entre intimité et science, voire, quand un État s'oppose à la reconnaissance de l'événement, entre intimité et politique. La majorité d'entre eux font part de leur posture durant la recherche, celle-ci étant vraisemblablement essentielle dans l'accès aux mémoires familiales. Par ailleurs une diversification des méthodes d'enquête (questionnaires, entretiens, observation, archives privées ou publiques, etc.) se retrouve chez tous.

L'événement historique dont il sera question ici est le génocide des Tutsi qui s'est déroulé entre avril et juillet 1994, faisant entre 800 000 et 1 million de morts dans un pays qui comptait alors 7 millions d'habitants. L'intimité de la mémoire familiale qui va être exposée est celle de femmes et d'hommes rwandais vivant aujourd'hui en France et âgés de moins de 20 ans en 1994. L'enquête dont il sera question est la mienne, réalisée en France, dans la région Auvergne-Rhône-Alpes, entre 2014 et 2019. Ainsi que le sentiment d'illégitimité, le mien aussi, de par mon statut de doctorante française, de leur génération, étrangère à leurs histoires familiales et à leur histoire nationale. La

méthode utilisée est ethnographique et biographique, avec un recours aux archives privées et publiques.

1.4. Étudier la transmission de la mémoire familiale

Selon Josette Coenen-Huther, la mémoire familiale est « l'ensemble des souvenirs que tout individu, à un moment donné, possède à propos de sa famille d'origine (soit des lignées dont il descend, notamment de ses ascendants directs mais aussi de sa propre vie dans le cadre de sa famille d'orientation) » (Coenen-Huther, 1994 : 38). Maurice Halbwachs reconnaît l'individuation de cette mémoire, mais note des « ramifications » entre « les consciences des divers membres du groupe domestique » (Halbwachs, 1925/1994 : 147). Ces ramifications sont nommées « souvenirs en commun » par David Lepoutre, pour qui la mémoire familiale « est une forme particulière de rapport au passé familial » (Lepoutre, 2005 : 335). Celui-ci rappelle qu'elle est « d'abord et avant tout construction, processus et relations » (Lepoutre, 2005 : 261).

Puisque la mémoire - individuelle et/ou collective - de la famille est dynamique, il me faut préciser à quel moment de la vie des enquêtés mon enquête intervient. Vivant actuellement en France⁵, tous ont entre 20 et 40 ans quand je les rencontre⁶. Ils ont vécu le génocide étant mineurs, puis une émigration vers la France, qui sont deux moments de ruptures biographiques et familiales. Certains ne sont pas retournés au Rwanda depuis plusieurs années, pour des raisons administratives ou financières. Comment dès lors capter leur mémoire familiale ? S'il s'agit de connaître leurs souvenirs, la réalisation d'entretien est possible. Mais quand l'objet du souvenir est le génocide, l'entretien peut ne pas être le bon cadre. Et nous verrons qu'ils émergent dans d'autres contextes, certains auxquels j'ai pu assister et d'autres qui m'ont été rapportés *a posteriori*.

La mémoire familiale n'est pas seulement un ensemble de souvenirs : elle est aussi un « processus social par lequel ces éléments du passé sont conservés dans le présent » (Déchaux, 2003 : 54). Nous pouvons distinguer dès lors « les contenus » des « activités individuelles ou collectives et des relations entre personnes ou entre groupes, mettant en jeu ou en œuvre le rapport au passé familial » (Lepoutre, 2005 : 12). David Berliner invite à décrire les phénomènes de transmission, par lesquels

⁵ L'un d'eux est retourné s'installer au Rwanda en 2017 et deux sont arrivés en France l'un en 2015, l'autre en 2016.

⁶ Quand je commence mon terrain en 2014.

« des concepts, des pratiques et des émotions du passé » passent « entre les générations et sont recyclés par les acteurs qui les acquièrent » (Berliner, 2010 : 14). Dès lors que nous parlons de transmission, il nous faut en décrire les émetteurs et les récepteurs. Se poser cette question vis-à-vis des familles rwandaises signifie se pencher sur le génocide et ses conséquences : quels sont les membres de la famille à avoir survécu ? Quels sont les interlocuteurs de ces jeunes adultes aujourd'hui ? Et qu'est-ce qui se transmet ?

David Berliner explique que « [l'anthropologue spécialiste de la transmission] se place du point de vue de l'effectuation même des pratiques, dans le tissu concret des interactions sociales et des faits de communication mais aussi des processus cognitifs, et tente de déterminer comment des manières d'agir, de sentir ou de penser sont transmises et apprises » (idem). De fait, même si cette perspective semble en décalage avec une enquête sur la mémoire familiale, il m'est arrivé d'*être placée* dans la situation de pouvoir observer les pratiques de transmission de souvenirs et de récits familiaux.

Nous chercherons donc à comprendre comment le génocide a transformé les familles et comment la transmission mémorielle s'effectue aujourd'hui entre les membres survivants d'une même parenté, vivant en France et/ou au Rwanda. Nous nous intéresserons aux souvenirs du passé familial, ainsi qu'aux pratiques de transmission (paroles et actes) et à leur absence.

1.5. Annonce du plan

La thèse est composée de 13 chapitres, répartis dans cinq parties. Nous serons amenés à circuler dans le temps et dans l'espace : les deux premières parties s'ancrent dans le temps de l'enquête de terrain (2014-19) et se situent en France où la majeure partie de celle-ci a été réalisée. La troisième partie a comme objet le passé de la société rwandaise (mémoire et histoire), depuis la colonisation jusqu'aux années qui ont suivi le génocide. Dans la quatrième partie, nous resterons dans le Rwanda des années de survie et de reconstruction pour interroger les reconfigurations qu'ont subies alors les familles. Et avec le deuxième chapitre de cette partie, en interrogeant les nouvelles transformations vécues dans la vie et dans l'organisation familiales avec l'émigration d'un membre de la famille, nous nous trouverons donc au sein de l'espace transnational qui relie la France au Rwanda, à

l'époque actuelle. Nous resterons dans cet espace et dans ce temps pour la cinquième partie qui a trait à la circulation de la mémoire de et dans la famille.

France (2014-19)	(PARTIE 1 – Au cœur de la fabrique de la thèse
		PARTIE 2 – Vingt ans après, en France, quelle mémoire du génocide des Tutsi ?
Rwanda (jusqu'à 1994)	(PARTIE 3 – Mémoire et histoire du génocide
		PARTIE 4 – Reconfigurations et relations familiales de 1994 à aujourd'hui
France-Rwanda (2014-19)	(PARTIE 5 – Circulation de la mémoire dans la famille aujourd'hui

La première partie (« Au cœur de la fabrique de la thèse ») rend compte des débuts de la thèse. Démarrant avec un projet de thèse que je n'avais pas conçu moi-même, portant sur la mémoire collective des réfugiés rwandais en France, je découvrais dans le même temps le monde de la production de la recherche sur le Rwanda - la rwandologie - et les acteurs de terrain avec des rapports à l'histoire et à la politique rwandaises divergents voire opposés. J'explique dans le premier chapitre cette entrée sur le terrain, et comment un voyage puis un entretien spécifique m'ont dirigée vers l'étude de la mémoire familiale. Le chapitre qui suit entreprend de décrire les conditions de réalisation de l'enquête de terrain et la manière dont j'ai travaillé avec les personnes que j'ai rencontrées en France et au Rwanda.

La deuxième partie (« 20 ans après, en France, quelle mémoire du génocide des Tutsi ? ») porte sur l'expression de la mémoire du génocide en France. Passant du niveau national, à travers la politique de mémoire des États rwandais et français, au niveau local, avec les commémorations organisées en Auvergne-Rhône-Alpes, elle décrit tant la parole politique que celle des survivants, en passant par celle des associations. Nous irons des paroles publiques - discours commémoratifs, témoignages – aux paroles délivrées lors des veillées commémoratives, des soirées amicales ou des entretiens. Il s'agit ici de rendre compte de la mémoire en tant que pratiques et que paroles, en les restituant dans leur contexte de réalisation et d'énonciation. Nous porterons notre attention sur ce qui rend possible un « espace autobiographique » (Pollak, 1990). Cette partie renseigne tant sur le « cadre social » des mémoires individuelles (Halbwachs, 1925) que sur les lieux et les temps où j'ai recueilli une partie de mon matériau de recherche.

La partie suivante (« Mémoire et histoire du génocide des Tutsi ») retrace le vécu des enquêtés et de leurs proches avant et pendant le génocide, jusqu'aux premières années qui ont suivi. Remontant aux violences infligées pendant la colonisation puis aux persécutions subies par les Tutsi depuis les années de l'indépendance, nous insisterons sur la période concomitante de la guerre civile (1990-94) et de l'adoption du multipartisme qui a marqué la vie des enfants qu'étaient alors les enquêtés. Les mois et années qui ont suivi le génocide sont fondamentales pour comprendre la société rwandaise actuelle dans sa complexité : les flux migratoires entrants et sortants, les multiples séquelles et traces du génocide (physiques, psychiques, sociales, géographiques) et les nouvelles catégories qui vont dessiner la société suite aux expériences du génocide et de la migration.

Non seulement le génocide a impacté l'individu et la société, mais il a profondément bouleversé les familles. La partie 4 (« Reconfigurations et relations familiales de 1994 à aujourd'hui ») porte sur la prise en charge dont les orphelins ont ou non bénéficié, et la survie de ménages tenus par une veuve ou un veuf. Nous nous intéresserons aux bouleversements sociaux, économiques et affectifs des familles et aux reconfigurations de la parenté quotidienne, au regard des actes et des relations au sein de la parenté. Le second chapitre de cette partie met en lumière une nouvelle transformation des familles avec l'émigration d'un de leur membre en France, ainsi qu'avec des relations désormais à distance et un « faire famille » à créer.

Enfin, la dernière partie (« Relations familiales 20 ans après et circulation de la mémoire familiale ») questionne la transmission de la mémoire dans la famille et l'accès au passé pour ceux qui étaient enfants en 1994. Deux études de cas permettront d'explorer la transmission et le rapport au passé.

Avant de commencer, il est nécessaire de faire un détour par la présentation de ce qui constitue la matière même de cette thèse : des mots, des nombres, des noms propres et des dates. Leur choix a fait l'objet d'une réflexion. En faire part peut éclairer les lecteurs sur les enjeux qui les sous-tendent et qui sont tout sauf secondaires.

2. Comment écrire ?

2.1. Écrire (sur) la violence

Une recherche portant sur un génocide requiert des précautions à l'écriture et des préventions vis-à-vis de la lecture. Si cette thèse ne porte pas sur l'événement lui-même, elle s'y réfère à plusieurs titres : d'une part, la mémoire des survivants y renvoie, et d'autre part, j'ai souhaité insérer des témoignages dans le corps du texte, afin de donner au lecteur qui le souhaite une connaissance du vécu d'enfants rwandais pendant le génocide, pour notamment comprendre en quoi cette expérience est centrale dans la transmission des souvenirs et dans la connaissance du passé. Par ailleurs, les lecteurs français ne sont pas toujours familiers de l'histoire du Rwanda, j'en ai donc redonné les grandes lignes. Ainsi que l'écrit Veena Das, l'objet de la recherche n'est pas le génocide, mais « it narrates the lives of particular persons and communities who were deeply embedded in these events, and it describes the way that the event attaches itself with its tentacles into everyday life and folds itself into the recesses of the ordinary » (Das, 2007 : 1). Nous ne travaillerons pas sur la violence génocidaire, mais sur ses effets dans la vie des survivants et dans la transmission. Or ces effets ne peuvent-ils pas être qualifiés de violence ? Qu'en est-il de vivre dans l'absence des proches, avec parfois la connaissance de la cruauté de leur mise à mort, avec des blessures physiques et psychiques ? Et ne réside-t-elle pas aussi dans le fait de voir ses proches vivre avec des traumatismes ou d'élever ses enfants dans cette situation ? Sandrine Lefranc souligne que « cette violence n'existe pas en tant que violence tant qu'elle n'a pas été qualifiée comme telle » (Lefranc, 2002 : 506).

« Esthétisation », « fascination », « voyeurisme » : les accusations ne manquent pas face au chercheur qui s'intéresse aux violences. Et de fait il lui faut se questionner sur son rapport à celles-ci. Dans son article « Quatre questions sur la violence », Michel Naepels indique que caractériser un acte comme violent en anthropologie doit faire l'objet d'une réflexion, que cela « s'inscrit dans un espace qui est à la fois celui des sciences sociales et celui de l'éthique » (Naepels, 2006 : 492).

À travers le passage à l'écriture, une crainte est de concourir « à la relativisation et à la banalisation » de l'événement (Pollak, 1990 : 25). D'autant plus que certains ne manquent pas de s'employer à relativiser ou à nier la réalité du génocide, en France et au Rwanda. La recherche sur le génocide des Tutsi est immergée dans des tensions qui viennent de la proximité du judiciaire et du politique : les actes de violence (organisation, perpétration, financement) et de complicité commis il y a un quart de siècle sont passibles de poursuites judiciaires. Par ailleurs, en France, le

négationnisme est puni par la loi depuis 2017. Dans l'exercice de la recherche, il s'agit de ne pas chercher à contribuer à l'action de la justice ni de craindre celle-ci. La question de savoir « comment nommer » s'inscrit dans le processus de rédaction d'un travail sous tension.

2.2. Nommer le génocide

Tout d'abord se pose la question de nommer l'événement. Jean-Michel Chaumont écrivait, à propos du génocide commis contre les Juifs : « Faut-il dire et écrire Shoah ou Shoa ou Sho'a ? Holocauste, avec majuscule, ou holocauste ? Judéocide ou génocide ? Extermination des Juifs ou « extermination » des Juifs , ou encore extermination des juifs ? Auschwitz ou Buchenwald ou Treblinka ? (...) Aucun de ces termes – dont la liste n'est pas exhaustive, tant s'en faut – n'est innocent, aucune de ces variations typographiques n'est sans conséquence. Chacun renvoie à un univers de référence, tous charrient des présupposés à la fois cognitifs et éthiques différents » (Chaumont, 1997 : 20).

En ce qui concerne le génocide des Tutsi, l'évolution de la désignation officielle et les réactions qu'elle a suscitées témoignent du périlleux exercice de mémoire dans un pays divisé. José Kagabo évoque les « dissonances sémantiques » dans l'année qui a suivi juillet 1994 : « Parlant du génocide, le chef de l'État utilisait deux termes : *ishyano* (au pluriel, *amahano*) et *itsembatsemba*. Le premier ne recouvre qu'une vague notion de malheur, le second n'est qu'une onomatopée formée sur le verbe *gutsemba*, qui signifie éradiquer. Il évoquait donc l'extermination, mais sans en préciser l'objet génocidaire, sauf dans de longues périphrases ». Il explique que les équivoques ont été levées lors de la première conférence internationale en 1995, à Kigali. Les premières commémorations ont rendu hommage aux victimes de « *Itsembabwoko n'itsembatsemba* », à savoir celles du génocide et des massacres, donc, implicitement, du génocide des Tutsi et des massacres de Hutu qui s'opposaient au projet génocidaire. L'événement pouvait être nommé *Intambara* (guerre), ou encore « *Itsembabwoko* (massacre d'un groupe), *Itsembatsemba* (massacre) ou encore *Itsembabatutsi* (massacre des Tutsi) » (Korman, 2013). Et, en 2008, lors de la réforme constitutionnelle, il a été décidé d'instituer l'expression *jenocide yakorewe Abatutsi*, c'est-à-dire « génocide perpétré contre les Tutsi », afin de mettre fin aux usages négationnistes qui pouvaient être faits des autres dénominations. Des critiques se sont élevées, reprochant l'effacement des victimes hutu. Pourtant, selon Rémi Korman, « ce changement d'expression vise simplement à désigner précisément les victimes de ce génocide – tout comme le font les expressions génocide des Juifs ou génocide des

Arméniens – en rappelant que les victimes du génocide sont Tutsi » (Korman, 2013). Peu de voix se sont fait entendre pour soulever l'éventuel problème de ne pas nommer les coupables. Car comment le faire ? Une des grandes difficultés dans le traitement de l'histoire récente du Rwanda est qu'il n'y a qu'un terme pour parler des criminels et d'une partie des citoyens : « Hutu », contrairement à la possibilité, par exemple, de distinguer « Allemand » et « Nazi ». Cela engendre une gêne à nommer les génocidaires dans leur globalité, et la personne qui le fera, sous le terme de « les Hutu », se verra accusée de stigmatiser toute une partie de la population. Il y a ici une impasse sémantique.

Par ailleurs, en français, ce sont les appellations « génocide des Tutsi », ou « perpétré contre les Tutsi » et « génocide rwandais » qui reflètent des positions différentes vis-à-vis de l'histoire et de la politique du pays, celles-ci étant liées. L'usage de « génocide rwandais » fait en public par un Rwandais ou un rwandologue manifeste la volonté de prendre de la distance avec les autres formulations : soit pour informer que selon eux Tutsi et Hutu ont été victimes du génocide, soit pour nier le fait historique que les Tutsi ont été les victimes de ce génocide. Plus rarement, certains viennent signifier leur refus d'utiliser des catégories (Tutsi/Hutu/Twa) qui ont été instrumentalisées politiquement dans l'histoire. Une variante a existé : « les génocides rwandais », soutenant qu'un génocide des Hutu avait suivi le génocide des Tutsi. Celle-ci a été utilisée par des négationnistes français et rwandais.

Et ces divisions dans le langage traversent toute l'histoire du Rwanda. Servilien Sebasoni note que « les uns refusent le nom de “révolution” aux événements de 1959 ; les autres, à titre de revanche, refusent le nom de “libération” à la victoire du FPR en 1994. Les plus mesurés des deux camps mettent des guillemets » (Sebasoni, 2009 : 79).

2.3. Chiffrer les victimes

Un autre point sensible est le dénombrement des victimes du génocide. Selon les sources, on peut lire à un endroit qu'il y a eu 500 000 morts, et ailleurs trouver qu'il y en a eu 1 million. À propos des femmes violées, un consensus s'est établi pour dire qu'il y a eu 250 000 à 500 000 femmes violées. Dans les deux cas, les chiffres énoncés vont du simple au double.

D'après le gouvernement rwandais, il ressort qu'il y a eu « 1.074.017 victimes du génocide déclarées et 934.218 victimes effectivement dénombrées »⁷ (Minaloc, 2004 : 21), incluant aussi les personnes tuées pour leurs « pensées politiques contraires à celles de l'idéologie de politique divisionniste d'avant 1994 » (Minaloc, 2004 : 17), puis celui-ci élèvera le chiffre à 1,3 millions de morts. À partir de calculs statistiques élaborés avec les données démographiques de la localité de Gikongoro, l'économiste Marijke Verpoorten établit que « le nombre de Tutsis assassinés se situe entre 600 000 et 800 000 » (Verpoorten, 2005 : 429), en élargissant au territoire national son analyse locale. Du point de vue des organisations internationales, l'Organisation de l'Unité Africaine évoque « au moins 500 000 et sans doute plus de 800 000 personnes. » (OUA, 2000 : 111) et l'ONU considère qu'il y a eu 800 000 victimes⁸. En 1999, Alison Des Forges dresse le bilan d'« au moins 500 000 civils », rappelant prudemment qu'il est établi « sur la base de ces données préliminaires » (Des Forges, 1999 : 23). Il faut noter que les méthodes visant à proposer ces chiffres diffèrent (décompte des charniers, questionnaire auprès de la population, calculs statistiques, etc.) et que la date de l'établissement des données comptent puisque des charniers n'ont cessé d'être découverts depuis 1994 et continuent de l'être.

Face à des variations aussi grandes, chaque chercheur est livré à lui-même. Hélène Dumas déclare « [retenir] une estimation intermédiaire, consciente toutefois qu'une nouvelle étude devrait être menée afin d'affiner les statistiques » (Dumas, 2014 : 11), faisant état d'1 million de morts. Le choix de ceux qui se saisissent des chiffres se situant aux extrêmes de la fourchette (500 000 ou 1,3 million) peut ainsi donner à penser qu'ils adoptent une lecture orientée, visant à diminuer ou accroître le nombre de victimes. Face à ce renoncement scientifique inévitable, je parlerai pour ma part de 800 000 à 1 million de morts.

2.4. Catégoriser la population

La question des chiffres soulève une autre source de difficultés pour qui veut travailler sur le Rwanda : « les ethnies ». Au Rwanda, disons le d'emblée, il n'y a pas d'ethnies : l'ensemble de la population parle la même langue, a la même religion et vit sur le même territoire. Pour comprendre « com-

⁷ Les victimes « déclarées » sont les personnes dont « les voisins, les rescapés ou d'autres personnes de la localité ont déclaré qu'elles habitaient le ménage dénombré et qu'elles ont été victimes du génocide, sans être en mesure de fournir pour elles les informations contenues dans le questionnaire » (Minaloc, 2004 : ndbp p.21), à la différence des victimes « dénombrées », pour qui ces informations ont pu être données.

⁸ Voir la page Wikipedia sur le génocide des Tutsi : https://fr.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9nocide_des_Tutsi_au_Rwanda#cite_note-2

ment un terme situé dans le temps et dans l'espace acquiert progressivement une multiplicité de sens » (Amselle, 2005 : 44), remontons au XIX^{ème} siècle et auparavant, où la grande majorité des Rwandais étaient agriculteurs. Quelques-uns avaient, en plus de la terre, quelques chèvres ou, plus rarement, des vaches. Rares étaient ceux qui avaient un troupeau de plusieurs dizaines ou centaines de vaches. Selon l'historien Florent Piton, « l'élite politique se recrutait essentiellement chez ces pasteurs sédentaires, le gros bétail étant alors l'un des principaux marqueurs de richesse » (Piton, 2018 : 17) et le terme Tutsi ne désignait sans doute à l'époque qu'une partie de ces éleveurs. Puis progressivement, les termes de Hutu, de Tutsi et de Twa sont devenus des catégories désignant des activités, probablement dans une intention initiale de distinction sociale par certains Tutsi : les agriculteurs étaient les Hutu tandis que les éleveurs étaient les Tutsi. Les Rwandais qui pratiquaient la chasse et la poterie étaient appelés les Twa. On les évaluait respectivement à 90 %, 9 % et 1 % de la population⁹. Les activités n'étaient pas restrictives – il était possible d'avoir des terres et quelques vaches - et il existait une fluidité dans les statuts, un Hutu pouvant par exemple devenir Tutsi, par l'accroissement de son troupeau ou par la contraction d'une alliance. Ces statuts faisaient l'objet d'une transmission patrilinéaire.

L'arrivée des colons allemands à la fin du XIX^{ème} siècle, puis belges au début du XX^{ème}, a véhiculé un récit du passé empreint des théories racialistes européennes de l'époque et de la religion chrétienne. L'« hypothèse hamitique » formulée alors consistait à dire que l'élite, tutsi, qui dirigeait ce petit pays d'Afrique de l'Est bien administré - et donc par extension tous les Tutsi - , venaient d'une tribu perdue d'Égypte et étaient les descendants de Cham, le fils de Noé. Ils seraient des Hamites, tandis que les Hutu seraient des « Bantous », des « nègres », qui vivaient déjà là. Les Twa, quant à eux, ne trouvaient pas de place dans le récit biblique. L'administration coloniale a mis en place différentes dispositions en faveur des Tutsi - certains seulement en ont bénéficié - , qui ont aussi reçu le soutien des missionnaires. Cela a duré jusqu'aux premières velléités d'indépendance exprimées par l'élite tutsi, qui ont signé la fin du soutien qui lui était apporté. Par différentes décisions politiques et administratives, l'administration coloniale « a contribué de façon décisive (...) à figer les rapports sociaux sur un clivage incontournable présenté comme ethnique » (Chrétien,

⁹ En réalité, il est très difficile d'avoir des chiffres précis. De nombreux calculs se basent sur des estimations faites à partir des recensements de la population. Or ceux-ci comportent des biais : d'une part, cela dépend de ce que l'enquêteur considère comme étant les 3 catégories hutu, tutsi et twa (identité héréditaire, statut social, etc), et d'autre part cela dépend de ce que l'enquêteur en sait et de ce qu'il ou elle a intérêt à en dire dans un climat sociopolitique donné. Aussi on apprend qu' « en 1956, Victor Neesen, au terme d'une enquête [livra] les premières estimations précises (13 à 18 % de Batutsi selon les régions) » (Chrétien, 2005 : 141) et à travers les recensements, les enquêteurs relatent que « les chefs de ménage TWA se déclarent volontiers HUTU » (recensement de 1970) et qu'« on pourrait se demander si la proportion actuelle des Hutu n'est pas légèrement surestimée par le fait que certains membres des autres groupes ethniques se déclarent Hutu. Cette tendance est observée depuis la fin de la monarchie (1961), contrairement à celle qui existait auparavant où la tendance était plutôt de s'assimiler à l'ethnie tutsi » (recensement de 1991). Les chiffres passent de 81,5 % de Hutu, 17,5 % de Tutsi et 0,9 % de Twa en 1952 à respectivement 91,1 %, 8,4 % et 0,4 % en 1991.

2005, 150), notamment avec l'instauration d'une carte d'identité au début des années 1930, mentionnant « l'ethnie » : hutu, tutsi ou twa. Comme cela reposait à l'époque sur l'activité, cela a signifié que plusieurs membres d'une même famille n'ont pas eu la même identité ethnique.

S'appropriant l'hypothèse hamitique, pour dire que les Tutsi venaient du Nord et étaient donc des étrangers, et affirmant que ces derniers se comportaient en « seigneurs féodaux » opprimant les Hutu, une nouvelle élite hutu a instrumentalisé ces catégories, avec l'appui de la puissance tutélaire, dont les années au Rwanda étaient comptées. La publication du Manifeste des Bahutu en 1957, dont le sous-titre était « Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda », puis la création du parti Parmehutu l'année suivante, ont marqué une radicalisation de ce discours. En 1959 des affrontements faisaient plusieurs milliers de morts parmi les personnes dites Tutsi et provoquaient l'exil de dizaines de milliers d'entre eux. Par la suite, les différents gouvernements ont réactivé la haine ethnique à différents moments, notamment au moment des élections de 1973 puis de la guerre civile. Aujourd'hui, officiellement, l'identité ethnique n'existe plus au Rwanda.

Je dois dire qu'il est extrêmement difficile de se passer de ces catégories dans la recherche, quand bien même elles n'ont pas d'existence sociologique. Étant donné qu'elles ont influencé le vécu des Rwandais et leur destin en 1994, j'ai choisi de les employer au regard de cette expérience. Elles ont été utilisées par les enquêtés lors d'entretiens pour évoquer le passé ou pour affirmer une identité actuelle. Dans ce dernier cas, l'usage renseigne l'identité revendiquée par la personne, et je la cite comme telle.

Par ailleurs, une convention en vigueur dans la recherche sur le Rwanda est de considérer comme invariables les termes Tutsi, Hutu et Twa.

Dernier point sur lequel il faut user de précautions dans l'écriture : les catégories post-génocidaires. Tout un passage y est consacré (voir p.355). Concernant mon propre usage de celles-ci, il me faut préciser que je distingue « survivant » et « rescapé ». « Rescapé » renvoie aux rescapés du génocide, tutsi, et ne sera utilisé que dans ce sens. Dans ces pages, « survivants » aura une acception plus large et intégrera :

- les Tutsi victimes du génocide, ou « rescapés » ;
- les Tutsi étant à l'étranger en 1994, dont des membres de la famille nucléaire ont été tués. Nous estimons qu'ils auraient pu être au Rwanda à ce moment-là, s'ils avaient fini leurs études ou s'ils étaient rentrés pour les vacances scolaires ;
- les Hutu ayant été menacés aux barrières de miliciens en raison de leur physionomie dite tutsi ;
- ou encore les Hutu ayant assisté à la survie de sa mère, tutsi, qui devait se cacher, et qui auraient aussi pu être pris pour cible.

Il existe d'autres situations, telles que les Hutu ayant été tués ou menacés pour leur opposition au projet génocidaire, mais je n'ai pas rencontré ce profil durant mon enquête.

Ainsi je nomme « survivants » les enquêtés avec lesquels j'ai travaillé, en raison de leur expérience pendant le génocide, aussi diverses qu'elles aient été, et quelles que soient leurs origines dites ethniques. « Survivants du génocide » et « rescapés » ne réfèrent qu'aux victimes tutsi du génocide.

2.5. Écrire l'intime et co-construire l'anonymat

« Écrire est une lourde responsabilité qui engage les protagonistes de notre texte. Si l'intime de nos interlocuteurs se dépose dans nos cahiers, cet intime, par la suite publiquement exposé, nous confronte et nous oblige » (Mazzocchetti, 2015 : 105) : ce propos de Jacinthe Mazzocchetti éclaire les difficultés qui ont traversé toute la période de rédaction de cette thèse. En juin 2019, j'effectuais une communication dans le cadre du séminaire doctoral de mon laboratoire, intitulée « Écrire l'intime : entre intérêt scientifique et respect de l'autre ». Il me semble que les bornes de cette écriture se trouvent en effet entre ces deux pôles : la manière dont l'intime nourrit la compréhension de notre objet d'étude et le respect que l'on doit à la personne qui nous a confié sa parole, notamment en s'assurant que l'usage qu'on en fera ne lui nuira pas.

Travaillant sur des histoires familiales traversées par la mort, la perte, la survie, le déclassement social ou encore la difficile insertion en France, mon enquête s'inscrit dans une économie de l'intime. Concernant la dimension familiale, Martine Segalen affirme que « si *parler famille* est difficile, on comprendra *qu'écrire famille* le soit plus encore dans notre société. Masquer les noms, les lieux géographiques ne sert de rien. Les intéressés se reconnaissent et les étrangers s'en désintéressent » (Segalen, 1996 : en ligne). À propos des terrains « minés », Laurence Roulleau-Berger évoque que « le contrôle de l'information n'exige pas seulement ici que soient préservés les secrets mais, dans certains cas, impose de faire en sorte qu'il ne puisse même pas être imaginé qu'il y a de l'information à contrôler, surtout dans des situations politiques tendues » (Roulleau-Berger, 2012 : 28). Elle ajoute qu'« il y a des moments de recherche où le sociologue va ressentir une angoisse sourde liée à l'accumulation des secrets qu'il garde. Il y a des moments où l'écart entre la connaissance du terrain que le sociologue a et ce qu'il peut en dire se creuse » (idem). Jusqu'où aller dans le détail des informations dont je dispose ? J'ai dû souvent me reposer la question de l'intérêt scientifique de leur insertion dans le texte. Je faisais le choix de laisser ou non une donnée

au regard de l'impact potentiel que sa diffusion pourrait avoir sur la personne concernée, que j'ai toujours passée en priorité par rapport à ce que cela aurait pu apporter dans l'analyse d'une situation. J'ai par ailleurs fait très peu d'études de cas. À l'origine, je ne souhaitais pas en faire : l'exposition de l'ensemble du parcours de vie d'une personne me paraissait impudique et permettait plus facilement leur identification. Seulement la question de la transmission de la mémoire ne se comprenait pas sans faire le récit de tous ces éléments et sans les intégrer dans l'enquête que j'ai menée avec eux. Ce dernier point implique que j'ai donné à voir aussi de mon intimité, non pas que la pratique ethnographique relève du privé, mais en se montrant dans sa pratique (actes, paroles, choix, doutes), le fait est que l'on s'expose aussi¹⁰. Cet exercice de réflexivité permet aussi d'en apprendre plus sur la manière dont la relation d'enquête s'est tissée et dont le matériau a été recueilli. Si le chercheur n'a accès à l'anonymat qu'en sélectionnant ce qu'il écrit ou omet d'écrire sur lui-même – il a le pouvoir de contrôler la production finale –, il s'agit d'être vigilant concernant celui des enquêtés.

Aude Béliard et Jean-Sébastien Eideliman indiquent que « confidentialité et anonymat sont ainsi les deux faces d'un même problème, celui de garantir aux enquêtés une dissociation entre leurs paroles – parfois aussi leurs actes – et leur identité, soit par rapport à ceux qui les connaissent, autres enquêtés ou proches (confidentialité), soit par rapport à la masse anonyme des lecteurs potentiels (anonymat) » (Béliard et Eideliman, 2008 : 124). Ils recommandent de particulièrement veiller à la confidentialité des enquêtés dans des groupes de forte interconnaissance telle que la famille.

Ayant des craintes à plusieurs niveaux (exposition de l'intime, risques de représailles politiques, différends familiaux quant à la publicisation de la vie familiale, objectivation de son propre parcours, présentation de la relation d'enquête et présence d'une analyse), il m'a paru indispensable de « soumettre le texte scientifique à une autorisation préalable de la part des enquêtés » (Weber, 2008 : 143), non pas dans sa totalité, mais dans les passages qui les concernent. Selon Florence Weber, cette entreprise engage trois dimensions : « des enjeux liés à l'image de soi des enquêtés à leurs propres yeux tout d'abord ; des enjeux liés à leur réputation ensuite, soit dans leur milieu d'interconnaissance, soit dans l'espace public, ouvert et anonyme, constitué par les lecteurs potentiels ; dans ces deux dimensions, les souhaits des enquêtés peuvent et doivent être largement pris en compte; l'enjeu de la validation d'un savoir spécifique enfin, dimension où le dernier mot doit au contraire revenir au sociologue, comme membre d'un collectif scientifique » (idem). Le fait

¹⁰ La manière dont l'écriture collective de l'ouvrage *Grand-père n'était pas un nazi* a permis de rendre compte de la posture des enquêteurs pendant les entretiens, et notamment des mécanismes de loyauté qui se mettaient en place. Cela m'a beaucoup intéressée, et j'ai tenté de donner à voir ma propre posture en retranscrivant de manière fidèle mes questions, quitte à exposer mes maladresses, ma familiarité avec certains enquêtés (notamment *via* le registre de langue), mes ratés. A certains moments, et notamment dans les études de cas, j'ai aussi rendu compte de mes actions et pensées au cours de l'enquête.

est que les temporalités se sont mal accordées, et je ne peux pas rendre compte ici de la démarche entreprise : la possibilité de retourner voir les enquêtés s'est faite au terme de la rédaction, et l'imminence de la remise de la thèse à l'institution a précipité un temps pourtant important. Non seulement les conditions de ces échanges n'étaient pas celles que je souhaitais (échanges par téléphone, sauf dans quelques cas), mais l'analyse de ces situations aurait permis d'enrichir la compréhension de mon objet d'étude, la transmission de la mémoire familiale.

Par ailleurs, l'enquête étant composée d'un volet ethnographique avec notamment de l'observation (faite d'écoute !) en veillées commémoratives, et un volet biographique avec la réalisation d'entretiens, je ne pouvais pas me permettre de relier les informations données par une même personne dans les deux cadres, à moins de briser son anonymat. J'ai donc procédé à une double anonymisation : chaque personne avec qui j'ai effectué un ou des entretiens dispose d'un pseudonyme dans le texte, et en veillée, je mentionne « un homme âgé d'une vingtaine d'années », « une femme âgée d'environ 40 ans », etc. Parfois cela reflète mon niveau de connaissance réel des personnes qui ne sont venues en veillée qu'une fois. In fine, j'ai fait le choix d'anonymiser tout le monde, à l'exception des représentants associatifs.

Enfin, l'équilibre entre la préservation et le dévoilement de l'intime rejoint la question de la qualification des violences et de leur reconnaissance. Selon Catherine Coquio, « un crime contre l'humanité est toujours un crime contre l'intimité », en ce qu'il « s'attaque spécifiquement aux liens familiaux et culturels du groupe à exterminer, à ses repères symboliques et psychiques » (Coquio, 2000 : 56). Elle rappelle qu'intimité vient du latin « *intimus* », superlatif d'*interior*, et « [s'emploie] pour parler d'un sanctuaire, d'un pays, d'une maison, d'une philosophie ou d'un art » (Coquio, 2000 : 53), autant d'éléments qui ont été détruits en 1994. Ainsi analyser les histoires familiales des survivants du génocide contribue à la connaissance des effets que cet événement a produits. Anouche Kunth et Chowra Makaremi soulignaient cet aspect en écrivant : « la gageure, pour les sciences sociales, consiste alors à penser l'intime en rapport avec les transgressions que lui fait subir le pouvoir, quand ce dernier s'attaque au maillage des relations intrafamiliales pour vouer ses ennemis à la disparition » (Kunth et Makaremi, 2019 : 50).

PARTIE 1 – Au cœur de la fabrique de la thèse

Je commencerai par le débat qui s'est fait jour à l'extérieur du Rwanda, parce que, chronologiquement, c'est là que les premières « vérités » ont commencé à être dites ; et elles sont toujours en train de s'y construire. (...) Bienheureux ceux qui peuvent se « distancier » pour nous dire la « vérité », ou plutôt les « vérités », car chacun en a une à nous dire. Le choix de la première personne me force à préciser le point de vue (le lieu d'observation) à partir duquel je parle (ma vérité est tout aussi discutabile que les autres, mais je joue cartes sur table).

José Kagabo¹¹

Accepter d'être affecté suppose toutefois qu'on prenne le risque de voir s'évanouir son projet de connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible.

Jeanne Favret-Saada¹²

Introduction

Donner à voir le processus de fabrication de la thèse, c'est permettre aux lecteurs de savoir comment j'ai travaillé : comment je me suis confrontée aux idées et aux lectures, comment j'ai tissé des relations, comment j'ai recueilli le matériau de recherche, en incluant dans cette écriture faite *a posteriori* les détours, les affects et les limites rencontrés. Stéphane Beaud et Florence Weber soulignent « que les « données » d'enquête ne sont pas analysables en dehors de leur contexte de production » (Beaud et Weber, 1997/2003 : 21), qu'ils proposent d'examiner selon trois angles : le contexte intellectuel du choix du thème de recherche, le contexte local dans lequel est menée l'enquête, et enfin le contexte social des relations d'enquête, qui seront tous trois décrits ici.

Le premier renvoie au thème de recherche avec lequel je me suis lancée - « la mémoire collective des réfugiés rwandais en France » - , qui trouve sa place dans le champ des recherches sur la mémoire et l'histoire du génocide des Tutsi. Cet objet d'étude est de ceux que l'on appelle « sur-étudié »¹³. Cela signifie qu'il y a une profusion d'écrits à ce sujet ; je rendrai compte de l'effet

¹¹ Dans « Le génocide des Tutsi. Comment penser une « barbarie » en apparence aveugle ? » (Kagabo, 2014).

¹² Dans *Désorceler* (2009).

¹³ La « surétude » semble être un concept davantage mobilisé par les géographes, pour qualifier des terrains très sollicités par des chercheurs. La littérature anglophone mentionne des « over-researched communities » (Sukarieh et Tannok, 2012) et l'« over-researching », proche de la « research fatigue » (Clark, 2008) Je remercie l'équipe organisatrice du Ladec qui a organisé une journée d'étude intitulée « Politiques de la (sur)enquête. Échos de (nos)

qu'elle produit sur le chercheur néophyte. L'effet d'attraction et de fascination que suscite un tel crime de masse est aussi intéressant à analyser dans le sens où cela modèle nos pensées ainsi que la manière dont nous abordons le terrain. Il est difficile de se départir de ce prisme dans les enquêtes menées au ou sur le Rwanda¹⁴. De plus, ce thème de recherche, sur-enquêté, dépasse largement le monde académique, et journalistes, militants associatifs et citoyens s'en sont emparés. Des citoyens rwandais, en tant que personnes directement concernées par l'événement et par son traitement scientifique, médiatique et politique, participent à la production de travaux et d'œuvres, et sont attentifs à ce qui est publié ou diffusé.

Cela nous amène au contexte local. C'est avec ce thème de recherche, sur-enquêté, mais aussi affectif et politisé, que je suis entrée sur le terrain. Cela a conditionné mes rencontres et finalement cela m'a conduite à écarter ce thème de recherche. Le tâtonnement avec lequel j'en ai cherché un autre faisait déjà partie de mon terrain, sans que je ne le sache encore. Le premier chapitre rendra compte de ce chemin jusqu'à aboutir au nouveau thème de recherche : la mémoire familiale.

Avec le deuxième chapitre sera poursuivie l'exploration du contexte local, à travers le travail de définition du terrain, qui m'a conduite à trouver mon objet d'étude : la mémoire familiale des survivants du génocide des Tutsi vivant en France. La description du terrain est inmanquablement une description de moi sur mon terrain. Comme le rappelle Jean Bazin, « le "terrain" est une *situation* particulière, c'est-à-dire non seulement un lieu déterminé, mais le moment d'une histoire en cours dont nous sommes, ces gens et moi, des acteurs. Leurs actions et les miennes, dans cette situation, s'affectent mutuellement, elles *concourent* à faire advenir ce qui advient » (Bazin, 2008 : 369). Michel Naepels s'accorde, et nous à sa suite, avec la distinction que propose Joëlle Zask entre situation et contexte : « Appelons "situation" tous les moments au cours desquels l'interaction entre un vivant et un milieu s'effectue sous forme d'une action réciproque. En revanche, réservons le mot "contexte" aux moments menant à la conformation passive du premier aux conditions du second » (Zask, cité par Naepels, 2012 : 81). Ce dernier affirme que ce qu'enregistre l'ethnographe, par tous les moyens techniques et mnémotechniques dont il dispose, « ce n'est pas tant le monde, le lieu de son enquête (unique ou multiple, ici ou ailleurs), les personnes qui s'y trouvent, les rapports sociaux qui s'y déploient, que la trace de sa rencontre avec le monde, son parcours et les effets de ses rencontres » (Naepels, 2012 : 84). Je présenterai comment j'ai recueilli mon matériau d'enquête, c'est-à-dire mes choix de méthode, y compris l'usage des techniques et instruments nécessaires au

terrains », de m'avoir invitée à y réfléchir.

¹⁴ Violaine Baraduc et Florent Piton, alors doctorants, ont initié une proposition d'atelier dans le cadre des Rencontres des Études Africaines de 2016, intitulée « Un événement et son ombre Faire l'histoire et le récit du Rwanda et des États africains au-delà du génocide ou des expériences de crise ». Ils invitaient à réfléchir à « interroger la place occupée par le génocide ou les expériences de violence paroxystique dans la collecte et la mise en récit » de l'événement.

recueil, et aussi le déroulement de ma « rencontre avec le monde » durant l'enquête de terrain. Cela passera par une présentation des relations tissées pendant ces années d'enquête, autrement dit du contexte social, évoqué par Stéphane Beaud et Florence Weber.

Mener une recherche auprès de survivants d'un génocide a des spécificités : parler du passé et de la famille a une forte charge émotionnelle, et potentiellement traumatique, susceptible d'ébranler tant l'enquêté que l'enquêteur. Ce sera l'occasion de faire un point sur la manière dont le génocide s'invite dans le présent de l'enquête, et sur les adaptations de ma posture et de la recherche avec les précautions déontologiques mises en place et les doutes ressentis.

1. Entrée sur le terrain et (dé)construction de l'objet d'étude

Il s'agira dans ce chapitre de retracer l'histoire de ce projet de thèse, depuis son initiative - qui m'était extérieure - jusqu'à sa réappropriation et son évolution. Nous verrons que ma découverte de ce champ que je nomme la rwandologie¹⁵ ne s'est pas faite sans heurts, et que les premières rencontres et lectures m'ont davantage perdue qu'éclairée. Ces dernières sont déterminantes dans la compréhension que l'on a de l'histoire et de la politique rwandaise actuelle, qui ne peuvent pas être comprises séparément. Et de là, elles influencent la représentation que l'on a des individus, des groupes et des actions. Autant dire que dans le cadre d'une recherche, elles peuvent impacter la pratique du terrain et même l'analyse des données.

Le projet de thèse, issu de l'appel à candidature de l'Université de Saint-Étienne auquel j'ai candidaté, s'intitulait « Élaboration d'une mémoire collective chez les réfugiés du génocide rwandais et de ses suites (1994 – 1997) : du trauma à l'insertion en Rhône-Alpes ». Malgré ma réécriture du projet, sa diffusion publique m'avait précédée, et j'ai appris au fur et à mesure que plusieurs termes et dates de ce titre représentaient déjà un regard porté sur l'histoire, politisée et bi-polarisée, du pays, comme nous le verrons. Il m'a fallu aller pas-à-pas vers l'histoire complexe du Rwanda. L'ampleur, la rapidité et la cruauté qui caractérisent le génocide des Tutsi, ainsi que sans doute sa négation persistante (y compris aujourd'hui en France), ont fait de cet événement un objet d'investigation très investi et passionnel.

Afin d'y voir plus clair dans l'histoire du pays et dans la construction de ma recherche, je suis partie au Rwanda. Ce séjour et sa préparation ont été le point de départ de liens avec des personnes ici et là-bas et m'ont permis d'accéder à d'autres pans de la réalité transnationale des Rwandais installés en France. Petit à petit, avec les différents événements publics et les entretiens exploratoires, mon objet d'étude s'est transformé.

¹⁵ La rwandologie est un champ de recherche sans existence formelle. Il est composé de chercheurs et de non-chercheurs qui produisent des travaux sur le pays, et, aujourd'hui, particulièrement sur l'histoire du génocide des Tutsi. Ce chapitre donnera à voir sa pluralité. L'expression « rwandologie » a été utilisée par plusieurs chercheurs, notamment par Jean-Pierre Chrétien et José Kagabo. Ce dernier l'employait non sans ironie. Il écrit : « Les "rwandologues" expliquent l'inexplicable avec une « science » souvent vieille de vingt ans ou plus » (Kagabo, 2014 : 9). À un autre endroit il évoque le « petit monde de la "rwandologie" que forment les spécialistes patentés » (Kagabo, 2010 : ndbp p.7). Pour ma part, l'usage est mi-sérieux, mi-amusé, face à ce qui a l'air d'être un cercle fermé, vu de l'extérieur.

1.1. De la découverte d'un appel à candidature aux premières rencontres

a. Répondre à un appel à candidature et hériter d'un projet de thèse

Je n'avais pas prévu de faire une thèse. Après mon Master 2 professionnel en anthropologie obtenu en 2009, j'ai fait de la recherche en dehors de l'université, et cela me plaisait de travailler au service d'associations et d'organismes de recherche dans le domaine de la santé et du social. Quand, en juin 2013, j'ai vu passer un appel à candidature pour une thèse sur une liste de diffusion, j'ai pour la première fois sérieusement considéré l'éventualité d'entreprendre un doctorat. La thèse offrait la perspective de passer plusieurs années sur une même recherche plutôt que quelques mois, comme je le faisais jusque-là. Le titre de l'appel était « Élaboration d'une mémoire collective chez les réfugiés du génocide rwandais et de ses suites (1994 – 1997) : du trauma à l'insertion en Rhône-Alpes ». Je trouvais que la proposition de recherche faisait écho à mon parcours de recherche : j'avais notamment réalisé une étude sur les reconfigurations familiales chez les demandeurs d'asile vivant en France et une autre sur le parcours résidentiel, professionnel et familial de réfugiés de l'agglomération lyonnaise, avec une attention portée à la santé mentale¹⁶. Aussi, je voyais ici l'opportunité de questionner en profondeur le parcours de migrants en rapport avec les problématiques politiques, sociales et culturelles de leur pays d'origine. Les études que j'avais menées auprès des demandeurs d'asile ou des réfugiés ne m'avaient pas permis cet approfondissement puisque la population d'étude était alors délimitée par son statut administratif et non par une nationalité spécifique.

J'avais dix jours pour rédiger un projet de thèse avant de passer l'audition de l'École doctorale, devant une vingtaine de chercheurs. Mon ignorance de l'histoire du Rwanda était totale, y compris concernant le génocide. J'effectuais quelques lectures généralistes sur le pays, que j'intégrais à mes connaissances concernant l'asile en France, l'insertion des immigrés et la santé mentale, et proposais un projet de thèse remanié, approuvé par celui sera mon directeur de thèse, le sociologue Michel Rautenberg. L'appel à candidature portait sur « la mémoire collective des réfugiés ayant été confrontés au génocide de 1994 au Rwanda et/ou aux massacres qui ont suivi au Zaïre dans les camps limitrophes, puis ont été accueillis en Rhône-Alpes. Ce sont des réfugiés soit « Hutus », soit « Tutsis », Congolais (ex-Zairois) ou Rwandais. » La recherche consistait en « l'établissement » de cette mémoire collective, en procédant à « l'accompagnement de son élaboration culturelle ». Dans

¹⁶ J'ai effectué la première dans le cadre de mon Master 2 et la deuxième était commanditée par le Réseau Samdarra (Santé mentale, demandeurs d'asile et réfugiés en Rhône-Alpes) et a été co-réalisée avec Jacques Barou.

ma réécriture du projet de recherche, j'ai recentré l'étude sur le Rwanda, et non plus sur le Congo, et j'ai étendu les dates depuis 1959 à aujourd'hui. Intitulé « Parole et mémoire chez les réfugiés rwandais installés en France : quels enjeux ? », il entendait être une « étude qualitative (...) avec les réfugiés rwandais en Rhône-Alpes », « [s'intéressant] à la mémoire des réfugiés rwandais en France » et « aux intrications entre mémoire individuelle et mémoire collective, aux enjeux politiques de la mémoire chez les Rwandais en exil en France, pays qui plus est impliqué dans l'histoire du génocide ». Je passais et réussissais l'audition de l'École doctorale. Nous étions en juillet et mon contrat commençait en octobre.

En discutant avec le co-directeur de cette thèse, j'apprends que le projet de thèse était destiné à une de ses étudiantes, rwandaise, qui avait produit un mémoire de recherche sous sa direction en Master mais n'avait pas désiré poursuivre en doctorat. L'intérêt de cette étudiante pour le sort des Hutu ayant dû vivre dans des camps au Congo, né de son propre vécu, croisait le sien pour le Congo. La passion dont il nourrissait le projet de thèse a eu raison du mien, pendant les deux premières années. Son investissement affectif envers cette thèse me projetait d'emblée dans le monde de la recherche sur le Rwanda, un monde dans lequel « les études passées et actuelles [...] sont inévitablement immergées dans un champ de tensions, de préjugés, d'émotions » (Vidal, 2014 : 103).

b. Rencontre avec des opposants en exil et immixtion du négationnisme

Commencer ma thèse en parfaite *outsider* était une gageure. Je n'avais pas le moindre lien avec des Rwandais vivant dans la région. En 2011, j'avais effectué un entretien avec une femme rescapée, dans le cadre d'une recherche menée auprès de réfugiés, mais nous n'avions pas gardé contact. Pourtant, avant même de partir à la recherche des associations rwandaises et de commencer à combler mes lacunes concernant l'histoire du pays, j'ai rencontré Léonce. Je n'avais pas encore passé mon audition à l'École doctorale ; une amie m'a proposé d'échanger avec un chercheur rwandais qu'elle connaissait. Intéressée à l'idée d'échanger sur le Rwanda, je me suis rendue au repas qu'elle a organisé pour l'occasion. Léonce s'est montré très enthousiaste à l'idée de cet appel à candidature sur « le génocide rwandais et ses suites ». Je n'ai pas en mémoire l'ensemble de la conversation, je me rappelle qu'il a mentionné que, suite au génocide des Tutsi, les Hutu se sont réfugiés au Congo, et que là-bas des massacres ont été commis par l'armée de Paul Kagame, le

président rwandais de l'époque, toujours en poste. Ces massacres, nous disait-il, ont été caractérisés comme étant des actes de génocide par un rapport de l'Onu, le Mapping report de 2010, dont j'allais souvent réentendre parler par la suite. Mais, selon lui, pour être qualifiés de génocide contre les Hutu, il faudrait la mise en place d'un tribunal international. Avant de se quitter, il m'a conseillé deux ouvrages pour commencer à me documenter, et acceptait que nous nous revoyions pour discuter davantage si je venais à obtenir de réaliser cette thèse.

Léonce étant membre du Riprodhor, le Réseau International de Promotion et la Défense des Droits de l'Homme au Rwanda. J'ai été à trois journées que ce réseau organise, intitulées « journée d'informations et de réflexion sur la situation des Droits de l'Homme et de la Démocratie au Rwanda et dans la Région des Grands Lacs ». Pour la première, en 2013, j'ai été invitée par mon amie et la deuxième, en 2014, m'a été annoncée directement par Léonce. Elles étaient organisées sur le modèle d'un colloque scientifique : discours d'introduction, interventions de vingt minutes suivies de questions, et clôture par un temps convivial. La première journée s'est toutefois distinguée de cette organisation académique en ce qu'elle a été ouverte par une minute de silence (en hommage aux défenseurs des droits de l'homme au Rwanda, en République Démocratique du Congo et au Burundi) et s'est terminée par un moment d'échanges entre des opposants politiques rwandais vivant en exil en France, en Suisse ou en Belgique et représentant différents partis¹⁷. Les intervenants sont présentés avec leur titre (« Docteur », « Professeur ») ou par leur ancienne fonction politique (« ancien conseiller du ministre des Affaires étrangères », « ancien ambassadeur du Rwanda en France et ministre des Affaires étrangères en 1994 » ou juste « ambassadeur »).

Lors de ces journées, les sujets abordés étaient les atteintes à la liberté de parole et de presse au Rwanda, mais aussi à la démocratie et au multipartisme ; la situation de crise du Kivu, à l'Est de la RDC et les exactions commises là-bas par le parti au pouvoir, le Front patriotique rwandais (FPR) ; une justice politique suite au génocide (gacaca, TPIR) et les bienfaits de l'opération militaire française Turquoise.

À la journée de 2013 m'est présenté Jean-Marie Vianney Ndagijimana, dont on me rappelle qu'il est « ancien ambassadeur du Rwanda en France et ministre des Affaires étrangères en 1994 ». Rapidement est mis en avant le fait qu'il est de père hutu et de mère tutsi : il me raconte avoir perdu des membres des deux côtés de sa famille et revendique le droit de pouvoir commémorer les deux. Ce qui, déplore-t-il, n'est pas possible, puisque les victimes hutu ne peuvent pas être pleurées au Rwanda ni en France. Je repars avec sa carte professionnelle et son ouvrage *La France a-t-elle*

¹⁷ Sur le programme, les partis annoncés étaient les suivants : CNR INTWARI, FDU, RNC, RDI, ISHEMA.

participé au génocide rwandais ?. Dans celui-ci, il explique l'« ingérence positive » de la France au Rwanda et la responsabilité de Paul Kagame, des États-Unis et de la Belgique dans la perpétration du génocide.

En me renseignant sur Jean-Marie Vianney Ndagijimana, je découvre sur internet que les chercheurs Jean-François Dupaquier et Jean-Pierre Chrétien, respectivement journaliste et historien spécialistes du Rwanda, ont écrit à son propos qu'il « a rejoint le réseau européen des négationnistes du génocide des Tutsi » et que « le titre de son récent ouvrage « Paul Kagame a sacrifié les Tutsi » (Éditions La Pagaie, Paris, juin 2009) est une citation du colonel Théoneste Bagosora, surnommé « Colonel Apocalypse », condamné à la réclusion criminelle à perpétuité pour sa participation majeure au génocide par le Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR) en décembre dernier en première instance »¹⁸. Une plainte pour diffamation et injures publiques a été déposée par l'intéressé, mais la Cour a rejeté le caractère public du courrier dans lequel sont faites ces mentions et a débouté la plainte. Je recontacte Léonce, et, quand nous nous rencontrons mi-février, je lui fais part de ma découverte. À ce moment-là, il me soutient que l'homme qu'il m'a présenté n'est pas négationniste : « d'ailleurs, ajoute-t-il comme si cela constitue une preuve, je l'ai encore eu au téléphone hier ». Tout cela me laisse très perplexe. Je connais très bien le négationnisme envers le génocide des Juifs, qui s'incarne dans une rhétorique et des figures publiques connues, mais je m'aperçois que je ne connais rien du négationnisme envers le génocide des Tutsi. Cela éveille mon intérêt pour la question et ma vigilance. Je réalise que je ne sais rien de ce que je nommais « la communauté rwandaise », ni de l'opposition en exil, pas plus que je ne connais Léonce, et, par prudence, je cesse de l'appeler par son surnom, Léo, comme il m'avait été présenté et comme je l'appelais jusque-là.

En 2013, le génocide n'est pas été spécifiquement abordé puisque la journée du Riprodhor porte sur la situation actuelle au Kivu. En 2014 en revanche, il en est beaucoup question, alors que l'intitulé de la manifestation ne semble pas y être directement relié non plus : « Les droits de l'Homme au Rwanda 20 ans après la guerre et le génocide : quel bilan ? ». Déjà le texte de présentation fait état de « la guerre suivie de massacres systématiques et génocide qui ont coûté la vie à des milliers de population (sic) Tutsi, Hutu et Twa » et souligne que « les hutus sont globalement considérés comme génocidaires et n'ont [pas le] droit de pleurer les leurs pourtant tués pendant la guerre [,] les massacres et le génocide ». Sont notables ici la minimisation des victimes d'un point de vue quantitatif et la suggestion que tout le monde a été victime, avec l'ajout d'une double peine pour les

¹⁸ Arrêt du 2 mai 2013 de la Chambre correctionnelle de la Cour d'appel de Rouen. Dossier n°12/00309

Hutu ne pouvant commémorer leurs morts. Lors de son intervention, un chercheur en Droit revient sur l'expression « nos voisins sont morts » qui a été utilisée par de précédents orateurs et affirme la nécessité de rappeler que c'était un génocide contre les Tutsi. Il enrobe cette assertion de beaucoup de précautions, disant notamment que les massacres qui ont eu lieu après doivent être appelés génocide contre les Hutu - mais ce n'est pas le cas à ce jour - , et aussi que cette affirmation n'engage que lui. Je commence à penser que parler de génocide des Tutsi ne fait pas consensus dans la salle. Un homme prend alors la parole et dit qu'il reconnaît que les Tutsi se sont fait tuer parce qu'ils étaient tutsi, mais il insiste sur une nécessaire généralisation de l'emploi de l'expression « génocide des Hutu ». Selon lui, « parler du génocide des Tutsi est une décision politique » et il préfère l'expression « génocide rwandais » qui inclut tout le monde.

Ce changement de ton entre les deux journées de 2013 et 2014 s'explique peut-être par le fait qu'à la première se trouvent parmi les intervenants deux associations basées à Lyon et travaillant dans le domaine de l'asile, Agir ensemble pour les droits de l'homme (AEDH) et Forum Réfugiés-Cosi, et qu'à la suivante elles ne sont pas présentes. Il y a par contre une intervention de Jean-Marie Vianney Ndagijimana, une autre faite par deux personnes présentées comme militaires pour l'ancienne armée puis pour l'actuelle, dissidents du FPR, et aussi une du colonel Jacques Hogard, commandant du groupement de Légion Étrangère lors de l'opération Turquoise. Celui-ci ne pouvant venir à cause d'un événement familial, il a fait parvenir un message aux participants de la journée, dans lequel il rappelle notamment que Paul Kagame a créé dès 1990 les conditions du génocide, que l'Opération Turquoise a sauvé des vies et qu'il faudrait demander des comptes aux États-Unis, à l'ONU et à Paul Kagame. Je découvrirai plus tard que les deux thèses – le rôle positif de la France au Rwanda et l'imputation de la responsabilité du génocide à Paul Kagame – sont liées chez des acteurs, allant de certains hommes politiques et militaires français à des extrémistes hutu.

À la fin de la deuxième journée, je discute avec l'homme qui a pris la parole pour revendiquer le fait de parler de génocide rwandais plutôt que de génocide tutsi. Il est enseignant à l'Université. Il me dit avoir entendu parler il y a quelques temps d'un projet de thèse qui ressemble à celui que je lui présente, sur la mémoire collective des réfugiés rwandais en France. A-t-il lu l'appel à candidature ? En tous cas, il le trouve « vraiment très intéressant ». Mon malaise grandit.

c. Mise en garde quant au caractère politique de l'appel à candidature

Quelques mois avant le deuxième colloque du Riprodhor, en janvier 2014, je reçois un mail que mon directeur de thèse me transfère, provenant d'un doctorant ayant lui aussi travaillé sur la mémoire génocide des Tutsi, Lionel, qui avait eu connaissance du projet de thèse par l'appel à candidature et entendait « donner des conseils », « si un doctorant a commencé son travail sur ce sujet ». Il écrit :

Il me semble qu'il est fort difficile à traiter et surtout, il est important de lever toutes les ambiguïtés pour une telle étude, extrêmement chargée au niveau politique.

La mémoire collective est une chose, l'histoire en est une autre et plus d'un chercheur s'est perdu dans ce domaine sur le Rwanda. Ensuite, il me semble quasi impossible de travailler d'un côté sur la mémoire du génocide commis contre les Tutsi et de l'autre sur les crimes commis en RDC. En tout cas, pas au niveau local. Il faut de la confiance pour travailler sur ces sujets, et on ne peut pas traiter les deux sujets en même temps.

Mail de Lionel, le 3 janvier 2014

Je n'ai pas de grande connaissance du monde de la recherche, mais la démarche me paraît tout de même atypique. Je prends contact avec lui. Nous nous apercevons que nous nous connaissons pour avoir milité ensemble et sympathisé plusieurs années auparavant, dans une association d'éducation populaire. Ses questions me font écho : en parler avec un autre doctorant est un soulagement. Lorsque nous nous rencontrons, Lionel me dresse un panorama de la recherche en sociologie, anthropologie et histoire sur le Rwanda, en France et en Belgique. Il me fait part des frictions existant au sein de la diaspora, des Hutu écrivant sur des sites d'opposition, dont certains sont des « durs ». Il m'explique que les Tutsi sont « très sensibles aujourd'hui » après avoir lutté pour la reconnaissance de l'appellation « génocide des Tutsi », au lieu du très flou « génocide rwandais », expression qui indifférencie les victimes et est notamment employée par celles et ceux qui nient le génocide des Tutsi. De plus, ils voient que la plupart des génocidaires sont sortis de prison et ont repris leur vie et retrouvé leur famille.

Nous continuons l'échange par mail, et il revient, à ma demande, sur ce qu'il en est des remises en question du génocide :

Il y a souvent remise en cause, car il y a remise en cause de l'expression « génocide des tutsi ». Souvent, dans la diaspora hutu, on parle de génocide rwandais et ça permet plus facilement de dire que tout le monde a perdu les siens etc. Ce qui a un sens au point de vue individuel, mais est différent au niveau historique, surtout sur la période 1990-1994. Après, il y a des enjeux d'élargissement des chronologies, pour intégrer les crimes contre l'humanité au Congo.

Mail de Lionel, 18 janvier 2014

Il ajoute que la diaspora hutu a aussi durci ses positions suite à l'assassinat d'un opposant politique par le président rwandais.

Lionel est ami avec des rescapés de Lyon, et notamment avec la vice-présidente d'Ibuka Rhône-Alpes, l'association des rescapés de Lyon, qu'il m'invite à rencontrer, tout en spécifiant qu'elle n'a pas apprécié le texte de l'appel à candidature pour mon projet de thèse. Que contient cet appel à candidature qui ait pu soulever l'enthousiasme de deux membres du Riprodhor, interpellé un doctorant et contrarier une membre d'Ibuka ? Reprenons-le¹⁹.

Son titre est « Élaboration d'une mémoire collective chez les réfugiés du génocide rwandais et de ses suites (1994 – 1997) : du trauma à l'insertion en Rhône-Alpes ». Trois éléments marquent une orientation. D'abord, l'expression « génocide rwandais » dont nous venons de montrer l'ambiguïté, qui n'a pas lieu d'être pour des personnes éloignées du sujet, mais qui, dans un cadre universitaire ou dans une prise de parole publique, caractérise une volonté de prendre de la distance avec la notion de « génocide des Tutsi ». Le terme « réfugiés » concerne *a priori* tant les Tutsi que les Hutu mais comme ce sont par définition des personnes qui craignent des représailles si elles retournent au Rwanda, selon le Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile (Ceseda), ce sont en grande majorité des Hutu, même si des Tutsi ont aussi des raisons de fuir le pays²⁰. Enfin, « 1994-1997 » fait référence à la fuite des Hutu après le génocide jusqu'à la première guerre du Kivu, bien que celle-ci finisse en 1998. Donc dans la grammaire « rwandologique », cela oriente la recherche vers une étude de la mémoire des Hutu qui ont fui en RDC, ce que le texte confirme par la suite. Tout cela n'en fait pas un propos idéologique, à l'exception de l'emploi notable de « génocide rwandais ».

¹⁹ Le texte de l'appel à candidature est en annexe.

²⁰ Pour en savoir plus sur la demande d'asile rwandaise, voir la partie sur la dispersion des Rwandais dans le monde (p.421) et sur la demande d'asile rwandaise en France (p. 423).

Deux phrases retiennent l'attention des lecteurs avertis :

« Outre le génocide de 1994, il s'agira de tenir compte en particulier des massacres dans les camps de réfugiés du Zaïre car ils constituent la tache aveugle du drame du Rwanda, en ce que cette histoire est fort peu documentée, en dehors de dossiers établis par Human Rights Watch (1997a, 2000), R. Garreton (1997), Prunier (2009), massacres dont la reconnaissance au plan international est et a été occultée par le génocide et l'usage de son impact médiatique par certains intérêts politiques régionaux, tant au plan intérieur qu'extérieur. »

L'idée que les massacres aient manqué de reconnaissance à cause du génocide est une imputation causale que rien ne permet d'étayer. Dans un premier temps, le traitement médiatique du génocide a été fait au détriment des victimes du génocide et des rescapés, avec une mise en lumière du sort des Hutu fuyant vers la RDC et s'établissant dans des camps insalubres. Puis le génocide a fait l'objet d'une visibilité médiatique épisodique, par le biais de reportages et d'analyses aux dates anniversaires du génocide (2004, 2014) et à quelques événements, notamment en 1998 lors de la parution des articles de Saint-Exupéry et le rapport de la Mission Parlementaire, ou encore lors du déplacement de Nicolas Sarkozy en 2007, au cours duquel il a reconnu « des erreurs d'appréciation » (Robinet, 2014).

« Si des « Hutus » ont été génocidaires en participant aux milices Interahamwe en 1994, des « Tutsi » semblent avoir participé à leur action (sous la contrainte ?) alors que des « Hutus » modérés ont été assimilés aux « Tutsis » et sont tombés victimes de la violence aveugle. À l'inverse, des « Tutsi » zaïrois, semble-t-il aidés par des « Hutus » locaux, ont été les acteurs principaux des opérations de nettoyages ethniques contre les réfugiés « Hutus » modérés dans les camps zaïrois limitrophes. »

Cette idée d'une indifférenciation des victimes et des bourreaux durant le génocide renvoie à l'expression « génocide rwandais ». Si rien n'est techniquement faux ici, tout est nivelé dans la participation aux événements décrits. Durant ma thèse, j'ai entendu parler à deux reprises seulement que des Tutsi avaient dû aller tuer sur les barrières aux côtés des *interahamwe*, pour sauver leur vie, le phénomène étant marginal. La parenthèse et son point d'interrogation (« des « Tutsi » semblent avoir participé à leur action (sous la contrainte ?) ») relèvent au mieux d'une méconnaissance historique sinon d'une insinuation problématique. Par ailleurs, des Hutu, « modérés » ou non - des

génocidaires vivaient dans les camps de réfugiés et continuaient à attaquer le Rwanda -, ont été tués dans la destruction des camps au Zaïre. Ce crime de guerre n'a à ce jour pas été qualifié de « nettoyage ethnique » devant un tribunal national ou international.

Tout cela mériterait d'être davantage développé, mais met en lumière les éléments qui, dans ce texte, sont visibles et signifiants pour les rwandologues et invisibles pour les autres. Des termes et des dates peuvent recouvrir une vision de l'histoire du pays.

Souligner ces points permet ici de comprendre l'enthousiasme ou la condamnation perçus chez mes interlocuteurs. Par sa diffusion publique, l'appel à candidature m'avait précédée sur le terrain. Il est intéressant de noter que, dans ce texte et à travers d'autres échanges eus avec mon co-directeur, se mêlent différents registres, qui sont à l'œuvre dans la recherche sur le Rwanda : scientifique (intérêt pour un objet d'étude peu investi ; mise en lumière de la fabrication historique des ethnies ; recueil de récits individuels), des droits de l'homme (victimes oubliées ; souffrances niées) et idéologique (focalisation sur un crime, les massacres en RDC, et sur un coupable : Paul Kagame et « son groupe »). Ces mêmes registres existent dans le milieu universitaire et en dehors ; ils se retrouvent tant chez les citoyens rwandais et français que chez des journalistes, des artistes ou encore des hommes politiques, un registre pouvant prendre le dessus sur les autres.

d. Rencontre avec des rescapés et présence du politique

1994-2014. Nous sommes exactement vingt ans après le génocide. Le lancement officiel de la 20^e commémoration du génocide des Tutsi se déroule à Lyon cette année. C'est Léonce qui m'en informe, et m'invite à y participer, en spécifiant dans son mail : « je pense que c'est important pour toi d'y participer. Je n'y serai pas. On aura à en discuter. » Quand je le rencontre, il me confirme qu'il n'ira pas, car il ne cautionne pas « cette mémoire » et « y aller c'est cautionner ». Il ajoute « les hutu n'y vont pas. On a connu des morts des deux côtés. (...) La commémoration c'est revivre le passé. Le passé de qui ? » (Carnet de terrain, notes du 18 février 2014). Toutefois, il envoie au président de l'association Ibuka Rhône-Alpes, Emmanuel Rugema, le message suivant, en me mettant en copie :

J'accuse bonne réception de ton invitation. Je t'en remercie. Cependant, c'est avec un grand regret que je tiens à souligner mon absence à cette manifestation mémorielle qui nous concerne tous, d'abord en tant que rwandais et ensuite en tant qu'humain.

Tu me permettras tout de même de saisir cette occasion pour t'informer que je viens te recommander Mlle Domitille BLANCO, qui me lit en copie, auprès de vous pour un échange concernant la commémoration. Mlle BLANCO est doctorante en sociologie. Sa thèse concerne la mémoire chez les réfugiés. C'est un sujet sensible mais très intéressant, pertinent et, surtout, original. J'ai eu à discuter avec elle et je lui ai parlé de toi. Elle sera présente et assistera avec intérêt à la manifestation, le mercredi 26 février. Sa démarche est uniquement scientifique. Je te remercie et te transmets mes fraternelles salutations.

Mail de Léonce, le 25 février 2014

Le mail (tutoiement, « fraternelles salutations ») témoigne que les deux hommes se connaissent. Emmanuel Rugema n'y répond pas, ou alors je ne suis pas mise en copie. Plus tard, il m'en parlera en prenant ses distances avec lui.

Présentation d'Ibuka Rhône-Alpes

Ibuka Rhône-Alpes n'est pas exactement une association, c'est la branche locale de l'association nationale Ibuka. L'association, dont le nom signifie en kinyarwanda « souviens-toi », est d'abord née en Belgique immédiatement après le génocide, en août 1994, avant d'être créée en Suisse et au Rwanda en 1995, puis en France en 2001, et plus tard aux Pays-Bas et en Italie. Au Rwanda, elle est devenue ce qu'on appelle une « association parapluie » c'est-à-dire qu'elle regroupe l'ensemble des associations de rescapés du génocide et travaille en collaboration avec l'État. La « cellule » de Lyon a été créée en 2010 par des rescapés, et notamment Emmanuel Rugema. Le président de l'association appartient au CA d'Ibuka-France. Pour autant les membres de la section locale revendiquent leur autonomie de décision et d'action vis-à-vis de la structure nationale. Les trois axes de son activité sont la mémoire, la justice et le soutien aux rescapés, les deux derniers n'étant pas à ce jour effectifs. Elle organise les événements commémoratifs de la région.

Encadré 1. Présentation d'Ibuka Rhône-Alpes

Le 26 février, la soirée de lancement des commémorations se révèle être un temps politique : l'ambassadeur du Rwanda en France est présent et du personnel politique se trouve à la tribune ou dans la salle. L'ambassadeur prend la parole, ainsi que le représentant d'Ibuka France, le

représentant du maire de Lyon et le président de la Fondation du Camp des Milles - Mémoire et éducation. Lors de plusieurs événements commémoratifs, des passerelles entre les différents génocides du XX^{ème} siècle seront faits par des membres de la communauté arménienne ou juive, ou, comme ici, un représentant d'un mémorial. Des rituels commémoratifs sont ensuite effectués, telles une minute de silence en l'hommage des victimes du génocide des Tutsi et une « cérémonie de la lumière éternelle », avec l'allumage d'un cierge collectif et la distribution de bougies au public que chacun allume tour à tour. Puis, Emmanuel Rugema, président d'Ibuka Rhône-Alpes et rescapé, témoigne de ce qu'il a vécu en 1994 : la mort de ses parents et de deux de ses sœurs, ses blessures, la fuite. J'apprendrai plus tard qu'il n'avait pas souhaité le faire, mais que le témoin initialement prévu s'était désisté.

Une fois la cérémonie terminée, il y a un verre de l'amitié. Comme il est très sollicité, je ne peux pas l'aborder. Je vois la vice-présidente, Jeanne Allaire Kayigirwa, dont m'avait parlé Lionel. Le jour même, je lui avais envoyé un mail, lui annonçant ma présence ce soir et mon souhait de la rencontrer pour discuter des activités et du fonctionnement de l'association. Étant elle aussi occupée, nous réussissons tout de même à discuter quelques instants, durant lesquels j'en profite pour me présenter. Je lui fais part de mon envie d'échanger avec elle à propos de mon sujet de thèse, que je présente comme « difficile » étant donné que je connais ses réticences. Elle me répond :

Oui il est difficile, et je me demande bien comment tu vas pouvoir le traiter, comment tu vas pouvoir traiter les deux mémoires en même temps, même si je ne dis pas qu'ils n'ont pas souffert dans les camps au Congo.

Carnet de terrain, notes du 26 février 2014

Nous reprenons contact après, et, malgré une tentative de se rencontrer tous les trois avec le président et la vice-présidente, leurs agendas ne concordent pas et je les revois séparément. Tous deux sont des rescapés et ont entre 35 et 40 ans. Jeanne semble parler au nom d'Ibuka national, dont elle est membre du Conseil d'Administration (CA). Emménageant à Lyon en 2012, elle a rejoint la section locale de l'association, créée à Lyon deux ans plus tôt par Emmanuel. Quant à lui, il parle en tant que président de cette section, ayant connu un avant et un après la création de l'association à Lyon.

Jeanne me demande ce que j'entends faire vis-à-vis du projet de thèse diffusé par l'appel à candidature, que Lionel lui a transmis, et ce que cela pourra apporter à l'association. Et ajoute : « Tu vas travailler sur un sujet qui intègre mémoire hutu et mémoire tutsi, et ça ne marche pas. Ça ne marchera pas avec Ibuka. » Elle m'explique que si je me tourne vers une association hutu et que

celle-ci a un objectif politique, cela signifie qu'elle peut porter une voix négationniste. Une de ses amies, qui nous rejoint en fin de rendez-vous me dit : « si tu es avec eux, tu es contre nous ». Emmanuel, lui, n'a pas lu l'appel à candidature, ou ne semble pas y porter la même réticence. Quand je lui présente le projet de thèse en l'état – étudier la mémoire collective de la communauté rwandaise en France - , il me réplique qu'il est « très vaste et complexe. Tu vas vite t'apercevoir que c'est un casse-tête. Si tu n'as pas d'angle, tu peux te retrouver submergée. Tu vas être mise sur le devant de la scène. ». Il renchérit et me dit que je vais sans doute me confronter à beaucoup de contradictions, parfois à des mensonges, que ça va être très difficile, et que je vais me perdre. Je peux dire aujourd'hui qu'il ne se trompait pas.

Tous deux me parlent de la mémoire du génocide, qui est un des trois volets de l'association avec la justice et le soutien aux rescapés. Alors que nous parlons de l'association Survie²¹, avec qui ils co-organisent des événements, Emmanuel insiste : « le travail de mémoire, il n'y a que nous qui pouvons le faire ». Jeanne renchérit : « c'est un gros boulot parce que personne ne peut comprendre ». Elle ajoute que ceux qui témoignent le font par devoir de mémoire. À propos des choses que l'on peut dire dans un témoignage, ou que l'on tait parce que c'est honteux, elle donne un exemple d'un événement tellement douloureux qu'il ne peut être évoqué : lors de la fausse attaque, simulée par le gouvernement en place, à Kigali en octobre 1990²², ayant conduit à des assassinats de Tutsi et à l'enfermement dans un stade de centaines de personnes qui n'ont eu d'autres choix que de manger de l'herbe au bout de plusieurs jours de privation de nourriture. « Ça, ajoute-t-elle, il y en a qui ne pourront jamais le dire, ils l'ont vécu comme une honte. Certains le disent pour d'autres. ».

La présidence de l'association demande beaucoup de temps, particulièrement pour ces 20^{èmes} commémorations du génocide, où plusieurs événements vont être organisés. Emmanuel entretient un réseau de soutien, tant auprès des Rwandais qu'au sein des communautés juive et arménienne et des mairies d'arrondissement de Lyon. Lyon, d'après ce qu'il me dit, est une ville connue pour héberger des négationnistes. Quand il a créé Ibuka R-A, il était considéré comme un « élément dangereux » par ces personnes, selon ses propres mots. A propos de cette époque, il a aussi en souvenir la suspicion des services de renseignements généraux français, qui l'ont convoqué pour l'interroger.

²¹ L'association Survie s'occupe des questions relatives à la « Françafrique ». D'après ce que l'on peut lire sur leur site internet, elle « dénonce toutes les formes d'intervention néocoloniale française en Afrique et milite pour une refonte réelle de la politique étrangère de la France en Afrique » (survie.org).

²² L'attaque est bien décrite par Gérard Prunier (Prunier, 1999) qui évoque une manœuvre du président Juvénal Habyarimana, dont un des desseins est de réclamer une présence plus nombreuse de l'armée française, ce qu'il obtiendra. Les arrestations réalisées en représailles de cet attentat factice « frappent à l'aveuglette Tutsi éduqués et Hutu contestataires, en fait qui n'est pas bien vu des élites au pouvoir (...) [et] des commerçants qui sont toujours bons à pressurer financièrement » (Prunier, 1999 : 137-8). L'auteur parle d'un chiffre proche de 10 000 personnes concernées, dont certaines ont été volées, violées ou encore tuées.

À Jeanne, qui me le demande, j'explique ne pas savoir encore sur quoi je vais travailler, mais que je souhaite mener une recherche auprès de tous, et pas seulement avec les rescapés. J'ai une phrase que je trouve aujourd'hui malheureuse, et que je voulais inclusive : « étudier la communauté rwandaise signifie que je vais forcément parler d'Ibuka. De mon côté je préfère parler d'Ibuka en connaissance de cause, avec vous que sans vous » ; j'y lis aujourd'hui de la suffisance universitaire. Cela souligne aussi le caractère ex-nihilo de mon projet de thèse et ma posture d'*outsider*. Le sentiment d'illégitimité à mener cette recherche auprès d'un groupe qui ne l'a pas demandé me poursuivra encore longtemps. Je repense à l'anthropologue Christine Pirinoli qui a mené une recherche auprès de Palestiniens, dont elle dit : qu'ils « étaient parfaitement conscients que l'utilisation de leurs récits pouvait avoir des conséquences concrètes dans le cadre du conflit » (Pirinoli, 2004 : 168). Dans notre cas, les armes se sont tuées, mais un conflit persiste au niveau de l'écriture de l'histoire du génocide.

Arrive le mois d'avril. Les 20^{èmes} commémorations commencent. Je profiterai des nombreux événements publics mis en place pour mieux connaître l'histoire du Rwanda et du génocide et de rencontrer des membres de ce que j'appelais la « communauté rwandaise ».

Je me rends à trois temps forts commémoratifs, dont deux ont une dimension politique : la cérémonie du 7 avril, journée officielle de la 20^{ème} « commémoration du génocide des Tutsi », célébrée à la Mairie du 3^{ème} arrondissement, en présence de représentants politiques français ; la cérémonie du 31 mai, pour la commémoration « en mémoire des victimes du génocide des Tutsi et de Jean Carbonare²³ » à Dieulefit, avec la maire de la ville. L'autre moment important est la veillée « en mémoire des disparus du Génocide des Tutsi en 1994 » qui se tient dans une salle associative, pleine, et avec les représentants des communautés juive et arménienne, cette fois sans délégation politique.

Quatre ciné-débats autour de films documentaires (*Vingt ans plus tard*, de Karirima Ngarambe et *Des images contre un massacre*, de Jean-Christophe Klotz) et de fiction (*Sometimes in April*, de Raoul Peck et *Shooting dogs*, de Michael Caton-Jones) ont été organisés, ainsi qu'une conférence avec le chercheur François Graner autour de la présence française au Rwanda pendant le génocide, une rencontre avec l'écrivain sénégalais Boubacar Boris Diop, auteur de *Murambi, le livre des ossements*, et une exposition de photos de Pierre-Yves Ginet sur les veuves du génocide et

²³ Jean Carbonare a été interviewé dans le journal télévisé de 20h du 24 janvier 1993, soit un an avant le génocide, alors qu'il revenait d'une Mission de la Fédération Internationale des Droits de l'Homme, dont le pré-rapport fait état de "purification ethnique, de génocide, de crime contre l'humanité" et appelait notamment à la responsabilité de la France, "qui supporte militairement et financièrement ce système" et qui doit "faire quelque chose".

l'association Avega-Agahozo. Ces événements ont eu lieu dans des lieux de culture (bibliothèque, librairie, cinéma) ou à l'Institut d'Études politiques.

Ces films, ces photos et ces présentations balayent un champ large de sujets : du rôle de la colonisation belge à l'exécution du génocide, de la présence militaire et économique de la France au rôle d'observateur de l'ONU, ou encore de la reconstruction actuelle des rescapés et du pays au rôle de la fiction et des médias hier et aujourd'hui. Lors des discussions qui suivent ces temps, des questions reviennent beaucoup : celle de la possibilité même d'un tel massacre de masse et de proximité, celle de la réconciliation, ou encore celle du rôle de la France. Quelques rescapés prennent parfois la parole, pour témoigner de ce qu'ils ont vécu ou vu, ou pour répondre à des questions. L'intérêt pour ce qu'a fait la France à cette époque ramenant souvent les membres de Survie à prendre davantage le micro. En mars déjà, le rôle de la France avait été questionné lors d'une soirée consacrée au témoignage de Vénuste Kayimahe, travaillant depuis 20 ans au Centre culturel français, abandonné avec sa famille par les militaires français n'évacuant que les ressortissants français en 1994 et sauvé par l'armée belge.

Contrairement aux journées du Riprodhor, portant sur la présence bénéfique de la France avec l'Opération Turquoise et sur la mémoire, la justice et la politique au Rwanda aujourd'hui, les événements mis en place par Ibuka semblent s'attacher à la compréhension du génocide, donc au Rwanda « d'avant », et l'action de la France, vue d'un œil critique, ne fait pas l'objet de manifestations en son nom.

e. Diversification des rencontres et confusion grandissante

La fin de cette première année a été marquée par des rencontres hors des deux groupes que sont les opposants en exil, parmi lesquels se trouvent des négationnistes, et les rescapés, qui ne font pas de politique mais associent des hommes et des femmes politiques d'ici ou du Rwanda à leurs cérémonies commémoratives.

Une messe « à l'intention de tous les Rwandais assassinés depuis la guerre d'octobre 1990 » est célébrée le 3 mai 2014 dans une église de la banlieue lyonnaise. Léonce m'en informe. Par mail, il me transfère l'invitation de la « Communauté rwandaise de Lyon » et spécifie : « Comme tu peux l'imaginer, je n'y serai pas. Mais je pense intéressant que tu y ailles. ». Me trompant sur l'horaire, je

m'y rends pour 15h au lieu de 13h. J'arrive alors que les personnes sortent de l'église et se dirigent vers un autre lieu. Je remonte la file, et je suis surprise de ne connaître personne. Quelle est cette « communauté rwandaise de Lyon » que je n'ai vue à aucun événement organisé par Ibuka ? Y a-t-il plusieurs « communautés rwandaises » ? En tous cas, il semble y avoir ceux qui commémorent les victimes du génocide des Tutsi et ceux qui commémorent « toutes les victimes », ce qui, pour le Riprodhor, semblent signifier les victimes hutu. Quant à la « communauté rwandaise », je n'en sais pas plus. À la 2^{ème} journée du Riprodhor qui se tient une semaine après la messe, je questionne une personne qui me dit que cette communauté en question est un groupe de personnes qui n'a pas formalisé d'association Loi 1901, mais qui se réunit chez les uns les autres. Je lui demande si je pourrais m'y rendre : impossible. Peu après, je revois Léonce et nous parlons de la journée du Riprodhor. J'en oublie de lui demander pourquoi il ne s'est pas rendu à la messe, au sein de cette autre partie de la communauté, proche du Riprodhor. Pour qu'il m'ait écrit que « comme [je] peux l'imaginer, [il n'y sera] pas », et puisque je n'ai reconnu personne, j'en déduis - et il me le confirmera plus tard - que ce groupe est « plus dur » que le Riprodhor.

Hors du champs politique et mémoriel, il y a une autre association rwandaise qui organise des activités sur Lyon, Isangano. Son objectif est la pratique et la transmission culturelle et artistique. En mai, ses membres tiennent un stand à la Fête des Langues et des cultures et font un spectacle de danse rwandaise dans ce cadre, auquel je n'ai pas assisté. Au stand, je vois quelques personnes que j'ai croisées aux commémorations du génocide des Tutsi. Sur les conseils de Jeanne, d'Ibuka, je rencontre Anisie Fontana, la présidente. Si Jeanne et Emmanuel ont 35-40 ans, Anisie appartient à la génération d'avant. Elle a entrepris la création de l'association Isangano en 2012 pour « rassembler les deux côtés » et pour « ne pas laisser cette haine aux enfants ». Elle l'a fait après la création d'Ibuka Rhône-Alpes, afin de donner une visibilité à ceux qui ne s'y reconnaissaient pas. L'idée était de « [trouver] quelque chose à partager ensemble, mais aussi avec les Français », et par là de « montrer une autre image du Rwanda », autre que celle du génocide. Leurs activités sont la pratique de la danse et du chant rwandais, l'organisation d'une fête de Noël pour les enfants et d'une fête des femmes, ou encore la participation à des forums culturels.

Peu après, je rencontre Clémentine, à Valence, où elle vit. Elle n'est dans aucune de ces associations, et ne souhaite pas en intégrer. Elle m'a été présentée par l'étudiante en Master qui est à l'origine du projet de thèse sur lequel je travaille. J'ai pris contact avec cette dernière par l'intermédiaire de mon co-directeur de thèse. Pour son mémoire de Master, elle a effectué une recherche auprès de personnes hutu ayant fui au Congo après le génocide et ayant vécu dans les

camps puis dans la forêt pendant des mois voire des années, comme elle. Cela lui a fait ressentir « beaucoup de choses [qui] sont remontées, beaucoup d'émotions » ; devoir refouler sa propre histoire dans la rédaction de son mémoire a été difficile. Aussi pour elle, il n'était plus question de continuer à fouiller dans son histoire, et c'est là qu'elle m'a proposé de me mettre en contact avec une de ses amies, Clémentine, qui a participé à son travail de mémoire et qui est enthousiaste à l'idée de contribuer à une nouvelle recherche. Avant d'accepter, elle souhaitait me rencontrer. Nous avons pris rendez-vous et nous nous sommes retrouvées à Valence, dans un bar.

Clémentine me raconte que participer à l'étude de son amie lui a permis de regarder sa propre histoire, et après cela, de retourner au Rwanda, pour la première fois après son départ précipité en 1994. Deux de ses neuf frères et sœurs ont été tués au Congo. Sa famille est aujourd'hui éparpillée entre plusieurs pays d'Europe et d'Afrique. Elle évoque le fait de pouvoir parler du passé avec ses amis rwandais, en soirée, et les difficultés d'en parler à d'autres personnes et encore plus de témoigner, même si elle l'a fait il y a peu pour la première fois, « avec retenue ». Au terme de notre discussion, elle accepte de participer à la recherche, et nous envisageons qu'elle puisse m'aider à rencontrer des personnes qui ont eu le même parcours qu'elle.

La première année touche à sa fin. J'ai rencontré Léonce, Lionel, Jeanne, Emmanuel, Anisie et Clémentine : un chercheur rwandais intervenant dans un groupe d'opposants en exil, un étudiant français sympathisant d'une association de rescapés, deux rescapés à la tête de cette association, une femme Tutsi non rescapée (puisque'elle n'était pas au Rwanda en 1994) à la tête d'une association culturelle, et une jeune femme hutu ayant fui le Rwanda et survécu au Congo. J'avais aussi le regard de mon co-directeur de thèse, qui portait un vif intérêt pour ce qu'ont vécu les Hutu au Congo.

Je suis saisie par le fait que des acteurs et des chercheurs aient des discours si différents sur l'histoire du pays, présentant tour à tour un acteur historique (le gouvernement français, le FPR) comme criminel ou sauveur, et s'intéressant à des temps différents (le génocide et avant versus l'après-génocide jusqu'à aujourd'hui), reliés entre eux par des fils qui ne sont pas toujours énoncés. Il me manque beaucoup d'éléments de compréhension, historiques et sociologiques, de repères sur lesquels m'appuyer pour décrypter ces différences. Je pense encore à l'époque que mémoire, histoire et politique sont trois champs distincts.

En commençant ma recherche, je n'ai pas de raisons de me méfier d'une personne ou d'une autre. Pourtant eux se jugent. Par exemple, après m'avoir fait rencontrer Emmanuel, Léonce me dit qu'« Emmanuel était **très sage, modéré pour un Tutsi rescapé**. Mais il me dit qu'il a changé les trois dernières années, depuis que le génocide est plus reconnu en France. **Il devient plus dur**. Je lui dis que oui c'est important pour lui la reconnaissance du génocide des Tutsi. Il me dit que pour lui aussi c'est

important la reconnaissance du génocide des Tutsi, mais qu'il faut aussi reconnaître le massacre ou le génocide des Hutu en RDC » (Carnet de terrain, notes du 21 mars 2014).

Je ne me souviens pas du terme employé par Emmanuel, mais lui aussi pensait que Léonce était un « dur ». C'est comme s'il existait un échiquier mémoriel - ou politique ? - situant chaque acteur selon ses idées et ses prises de position publiques. Je ne savais pas le déchiffrer. Et il faut croire que les chercheurs ne sont pas considérés automatiquement comme hors de ces classifications. Je l'ai senti dans le regard favorable ou défavorable que mes interlocuteurs portaient sur l'objet de ma thèse. Et finalement, l'idée était sans doute de savoir ce que recouvrait ma démarche, quel était mon objectif : scientifique ou politique ? Les deux pouvaient-ils être disjoints ? Toujours est-il que, dans le mail où Léonce m'introduisait à Emmanuel, il spécifiait que « [ma] démarche [était] uniquement scientifique » :

Tu me permettras tout de même de saisir cette occasion pour t'informer que je viens te recommander Mlle Domitille BLANCO (...). Mlle BLANCO est doctorante en sociologie. Sa thèse concerne la mémoire chez les réfugiés. (...) **Sa démarche est uniquement scientifique.**

Mail de Léonce, le 25 février 2014

J'avais déjà relevé une mention similaire, dans l'argumentaire d'une journée d'étude organisée en février 2014 à Bruxelles par l'Université Libre de Belgique, intitulée « Vingt ans après le génocide : les politiques de la mémoire au Rwanda ». On pouvait y lire :

Ce sont ces « politiques » diverses de la mémoire, les logiques qu'elles développent et leur rapport à l'écriture de l'histoire du génocide que la présente journée d'étude entend questionner, à l'occasion du vingtième anniversaire du génocide certes, mais **loin des commémorations de celui-ci** : elle rassemblera en effet des chercheurs universitaires qui travaillent sur ces questions, en privilégiant les travaux de jeunes chercheurs, et ce **dans une perspective uniquement académique.**²⁴

Si une recherche n'est pas uniquement scientifique ou académique, qu'est-elle ? Ou plutôt qu'est-elle *aussi* ? De fait cette journée d'étude n'a pas échappé à un débordement par le public du cadre annoncé : une participante a rappelé que les rescapés étaient ceux qui avaient survécu aux massacres de 1959 ; une autre a accusé les intervenants d'avoir fait des recherches sélectives ne portant que

²⁴ La mise en valeur des expressions est de mon fait.

sur les Tutsi ; d'autres ont interrogé les mots employés. Les organisateurs ont mis un terme à ces échanges vindicatifs en clôturant la journée d'étude plus tôt que prévu.

Ce trouble qui existe entre mémoire, histoire et politique était très inconfortable. Je n'arrivais pas à me saisir de la thématique de la mémoire collective. J'espérais que la clé se trouvait dans une meilleure connaissance de l'histoire du pays, dans « la science », et je me plongeais dans les articles et ouvrages scientifiques, mais aussi journalistiques et littéraires, pour sortir de l'état de confusion dans lequel je me trouvais.

1.2. Des lectures pour sortir de la confusion ?

a. Les productions sur le génocide : de la profusion...

Lectures, colloques, vidéos, pièces de théâtre... Les productions sont nombreuses et les supports variés pour qui veut en savoir plus sur le Rwanda et plus spécifiquement sur le génocide des Tutsi. En ce qui concerne les écrits, ils recouvrent des témoignages, des enquêtes scientifiques ou journalistiques, des articles relayant des prises de position d'acteurs divers. On trouve aussi des rapports d'ONG et des décisions juridiques, des films et des bandes dessinées. D'un point de vue purement quantitatif, le chercheur François Lagarde a recensé 7136 publications francophones ou anglophones portant sur le Rwanda, parues entre 1990 et 2011. Dans la bibliographie annuelle qu'il a établie pour l'année 2019, on trouve 100 pages de références « scientifiques, universitaires, para-universitaires, officielles (gouvernementales, non-gouvernementales, institutionnelles) ou littéraires mais pas journalistiques, faute de place » (Lagarde, 2020 : 2), sur des thématiques telles que l'histoire, l'économie, la population et la société, entre autres²⁵. Parmi ces 100 pages, 9 contiennent les nouvelles parutions sur l'histoire du Rwanda et du génocide.

L'ampleur de ce crime de masse a suscité des prises de parole sous de multiples formes émanant de personnes aux statuts, professions et disciplines scientifiques variés : humanitaires, religieux,

²⁵ François Lagarde est chercheur en *french studies* à l'Université de Texas aux États-Unis. L'ensemble des bibliographies qu'il a établies sont disponibles sur le site de l'Université Paris 1 : <https://umr-developpement-societes.univ-paris1.fr/index.php?id=538486>

documentaristes, militaires, citoyens, universitaires, artistes... Gauthier De Villers remarquait déjà en 1995 que « non seulement une catégorie de scientifiques, mais aussi tous ceux qui - en vertu de leur expérience et de leur connaissance du Rwanda et de l'Afrique - se sont estimés en droit de développer ou d'esquisser une analyse générale du processus qui a débouché sur les massacres récents » (De Villers, 1995 : 1). Il les a nommés « les africanistes ». Pour ma part, et d'après ce même constat, je les rebaptise les « rwandologues », qui me semble plus précis qu' « africanistes ». Ce terme de rwandologie, créé pour le besoin de penser ce foisonnement de productions hétérogènes, désigne un champ de savoirs qui n'a pas d'autres règles que de s'attacher à éclairer le génocide des Tutsi et les guerres et massacres qui l'ont précédé et suivi. Il existe quelques figures historiques, d'autres médiatiques, et ce « champ » tient sa force et sa faiblesse d'être nourri d'horizons divers, c'est-à-dire de savoirs dits académiques, et d'autres dits profanes.

Selon Danielle de Lame, cette profusion vient de l'inscription de cet événement dans un contexte international : elle reflète les « enjeux des producteurs de cette littérature, enjeux politiques locaux (européens, américains) mobilisateurs d'opinions par la représentation de l'événement, enjeux académiques propres face à un pays jusqu'alors peu connu, enjeux personnels parmi lesquels le souci de témoignage et le recours thérapeutique à l'écriture » (De Lame, 2004 : 287). De fait, cette « coexistence aussi passionnée qu'inconfortable » des « discours venus de tous horizons scientifiques ou professionnels » (Bernault, 2004) se retrouve sur toutes les scènes médiatiques et dans tous les espaces de diffusion publique (colloques, ouvrages, blogs, etc).

L'enrichissement que provoque cette diversité est certain : les savoirs sont cumulatifs et chaque approche, qu'elle soit artistique, philosophique, ou encore juridique, permet d'éclairer différemment l'histoire du génocide. Martine Hovanessian, qui s'intéresse au génocide arménien, explique qu'« il y a un inachevé, un inabouti structurel qui produit continuellement du côté de la recherche empirique, la nécessité de croiser des regards et des temporalités, d'ajouter des thèmes aux thèmes, des subjectivités aux objectivités » (Hovanessian, 2007 : 99). Afin de penser les génocides, chaque discipline fait l'expérience de sa propre limite et est invitée à se nourrir des autres approches (Coquio, 2000). En 2014, le colloque international *Rwanda 1994-2014. Récits, constructions mémorielles et écriture de l'histoire* proposait de croiser les regards : durant trois jours se sont succédé de nombreux historiens, chercheurs en littérature comparée, journalistes, psychologues et aussi des politologues, des juristes, des artistes, des associatifs, ou encore des témoins-écrivains. Il était accompagné d'une représentation théâtrale et complété de projections en partenariat avec un cinéma. Autant de voies et de voix qui nous permettent d'essayer de savoir ce qui s'est passé en 1994.

La collaboration de chercheurs, de rescapés, de militants associatifs, de militaires et de journalistes pour travailler à l'écriture de l'histoire est sans doute à la mesure de la force qui s'oppose à ce que la lumière soit faite sur ce passé. On retrouve ce type de collaboration au sein de plusieurs collectifs de travail qui ont vu le jour depuis 1994 : l'Association internationale de recherche sur les crimes contre l'humanité et les génocides (Aircrige), créée en 1997 et n'existant plus aujourd'hui, regroupant chercheurs, témoins et membres associatifs ; la Commission d'Enquête Citoyenne (CEC) qui s'est réunie en mars 2004, le temps d'une enquête sur le rôle de la France ; et plus récemment RwandaMap, né en 2018, réunissant des chercheurs de différents pays. En ce qui concerne la CEC, elle a été portée par quatre associations (Aircrige, la Cimade, l'Observatoire de transfert d'armement et Survie) et comptait parmi ses membres des chercheurs, des juristes, des militants et des témoins. Ces trois collectifs²⁶ ont, ou ont eu, à cœur de créer un espace tiers se situant à la croisée de la science, de la militance (associative ou politique) et des récits personnels comme les témoignages. Cette articulation est revendiquée par Aircrige qui souhaite une « mise en relation des approches dites « objectives » et « subjectives », et, par là-même, la contribution de chaque science humaine » avec éclairage des points aveugles et des dérives de chacune. Tous trois entendent faire face à l'effacement du passé et l'oubli et à sa fabrique politique : « transformer notre rapport sinistrement polémique, culturel ou amnésique à ces événements » pour Aircrige, combler « une défaillance de nos institutions démocratiques » pour la CEC et travailler à la « création de dynamiques collectives profondes et durables d'enrichissement des savoirs sur le génocide » pour RwandaMap, qui pointe notamment parmi les défis : les « pertes, dégradations ou destructions de certaines traces », mais aussi la « profusion de données, d'archives et de travaux scientifiques » et l'« abondance de témoignages et de récits de natures diverses ». Aujourd'hui, seul le jeune collectif de RwandaMap est en activité.

b. ... à la confusion

En quoi la profusion est-elle un défi ? Pourquoi, en dépit du concours des différents travaux scientifiques, militants ou/et artistiques, l'histoire du Rwanda est-elle confuse et fait toujours l'objet de controverses ? Déjà, depuis 1994, de nombreuses productions ont vu le jour, quelques soient leur degré de rigueur et la méthodologie qui les sous-tend. Cela fait dire à l'historien Jean-Pierre Chrétien que l'on peut « s'étonner qu'une littérature aussi médiocre puisse entrer dans un débat « d'histoire » sur un pays d'Afrique ». Il

²⁶ Les citations de ce paragraphe sont issues de leur propres textes de présentation, disponibles sur leurs sites : <http://aircrigeweb.free.fr/> , <http://cec.rwanda.free.fr/> et <https://rwandamap.hypotheses.org/> .

ajoute : « En paraphrasant le propos de Pline l’Ancien, *Semper aliquid novi ex Africa*, il faut bien constater qu’en France tout et n’importe quoi continuent à pouvoir être écrits sur ce continent » (Chrétien, 2010 : 119). Et ce, semble-t-il, depuis les premiers explorateurs et les premiers colons : selon Catherine Coquio, « l’histoire du Rwanda moderne semble être celle en effet, parallèles, d’une violence continue infligée par le discours au réel, et d’une extraordinaire résistance des discours au récit historique » (Coquio, 2004 : 22). Le pays semble bien être le support de fantasme depuis l’hypothèse raciale dite hamitique du début du 20^{ème} siècle et en amont. Et cela se poursuit aujourd’hui avec une analyse du génocide des Tutsi en termes de conflit inter-ethnique, qui a fleuri en 1994 et resurgit de temps à autre.

Et au-delà, l’ampleur de ce crime contre l’humanité, et le rôle de la France et de ce qui est usuellement appelé la « communauté internationale » engendrent une vaste mobilisation de personnes qui souhaitent comprendre ce qui s’est passé. D’où une variété de disciplines et de collectifs à l’œuvre, comme nous l’avons vu. Émergent alors des statuts hybrides ou flous au nom desquels on parle, enquête ou publie. La labilité des statuts est très frappante pour qui s’intéresse au génocide des Tutsi. Prenons Jean Hatzfeld, qui a fait connaître le génocide à un large public en France : parti au Rwanda en tant que reporter pour Libération, il a publié sa trilogie en tant qu’écrivain. Regardons un autre exemple : François Graner et Jacques Morel se sont tous deux intéressés au rôle de la France au Rwanda, à travers leurs ouvrages respectifs *Le sabre et la machette : Officiers français et génocide tutsi* et *La France au cœur du génocide des Tutsi* : ils sont tous les deux chercheurs au CNRS. Le premier est chercheur en physique et le deuxième en mathématique. Ou encore si l’on s’intéresse à la pièce *Rwanda 94* de la troupe Groupov : elle commence par 55 minutes de témoignage de Yolande Mukagasana. Art ou témoignage ? Le témoignage devait être dit initialement par une comédienne et a finalement été porté par la rescapée elle-même. Dans un autre registre, Dafroza et Alain Gauthier, respectivement ingénieure chimiste et professeur de français, sont aujourd’hui à la tête du Collectif des Parties Civiles pour le Rwanda (CPCR), qui enquête pour trouver les génocidaires vivant en France et faire en sorte que des poursuites judiciaires soient lancées à leur égard.

Et du côté des chercheurs, certains travaillent ou ont travaillé pour des ONG, comme l’historienne Alison Des Forges pour Human Rights Watch ou le sociologue Marc Le Pape pour le Centre de Réflexion sur l’Action et les Savoirs Humanitaires (Crash) de MSF. D’autres ont pénétré la sphère politique : le politologue Filip Reyntjens a contribué à l’élaboration de la Constitution rwandaise à la demande du président Juvénal Habyarimana en 1978, tandis que le sociologue Gérard Prunier a participé à la cellule de crise du Ministère de la Défense français, visant à préparer l’Opération Turquoise. Plus récemment, l’historien Jean-Paul Kimonyo est devenu conseiller à la présidence rwandaise.

Les journalistes Christophe Ayad et Philippe Bernard²⁷ estiment que « le crime et l'accusation [visant la France] sont si énormes que certains acteurs ont pu paraître perdre la raison dans leur quête d'une vérité définitive » avant de s'interroger : « Journalistes et militants associatifs transformés en enquêteurs de police judiciaire, juges qui se prennent pour des historiens, historiens qui se piquent de journalisme d'investigation : le Rwanda rend-il fou ? ».

Or notre connaissance de l'événement dépend entièrement des archives et de la parole de celles et ceux qui étaient sur place, Rwandais ou étrangers. Nous devons nous en remettre aux « souvenirs souvent fragmentés et conflictuels des victimes, des génocidaires et des témoins »²⁸, qui seront chacun contestés, confirmés et débattus (Hinton et O'Neill, 2009 : 5), ainsi qu'aux preuves matérielles. Pour avoir été au Rwanda en 1994, ils vont, selon leur position, témoigner de ce qu'ils ont vécu ou vu, justifier leurs actions ou leur inaction, cacher ou rendre visibles leurs actes. Il est inévitable que certains des protagonistes cherchent à faire la lumière sur ces massacres avec autant de force que d'autres veulent les faire oublier. De fait certains acteurs auront davantage accès à la sphère publique et pèseront davantage dans les débats : l'État, fort de son autorité politique, les chercheurs, avec une autorité scientifique, les humanitaires, via leur autorité morale, ou encore l'Église, auprès de celles et ceux pour qui elle représente aussi une autorité morale. Or leurs prises de parole ne sont pas toujours remises dans leur contexte, notamment au regard de ce qui lie l'auteur au Rwanda et/ou au génocide. Et c'est évidemment problématique, a fortiori pour les hommes politiques, notamment quand ils sont présentés comme spécialistes ou experts : « on ne peut que leur refuser tout statut d'expert à l'endroit d'un événement ou d'une série d'événements auxquels ils ont été, en raison même de leurs fonctions, si étroitement mêlés » (Audoin-Rouzeau, Chrétien et Dumas, 2011 : 71).

En ce qui concerne les chercheurs, certains sont ancrés dans le pays depuis de nombreuses années voire décennies, d'autres le découvrent, comme je le fais moi-même, et beaucoup ont un ou des amis rwandais, hutu ou tutsi, concernés par ce qui s'est passé et par ce qui s'en est suivi. L'envie de comprendre et de faire la lumière se mêle à des enjeux affectifs et politiques. L'historienne Hélène Dumas, qui a soutenu sa thèse en 2013, note une différence entre les jeunes chercheurs sur le Rwanda et la génération d'avant : « Au moment du génocide, j'étais âgée de douze ans, explique-t-elle. À l'image de mes confrères – les historiens Rémi Korman, Ornella Rovetta, Pierre Benetti et l'anthropologue Violaine Baraduc –, j'ai découvert le Rwanda avec et par le génocide. Et ce, contrairement à nos prédécesseurs, historiens africanistes, spécialistes de l'Afrique des Grands

²⁷ Article du Monde du 26 janvier 2012, « Rwanda, une passion française »

²⁸ Les expressions originales sont « power-laden tool » et « the often fragmented and clashing memories of survivors, perpetrators, witnesses, and bystanders ». « Bystanders » me paraît difficilement pouvoir être traduit par « spectateurs » dans le cas d'un génocide.

Lacs, qui, à de rares exceptions près, ont été pris de court par la tragédie de 1994. La plupart d'entre eux ont été happés par les controverses politiques, qui font écran au travail académique, à l'enquête de terrain et donc à la connaissance du génocide. » (Servenay, 2019 : 73). Dans *L'ère du témoin*, Annette Wieviorka, rappelle que « l'historien ne vit pas dans une bulle. Il baigne dans la même atmosphère que tout un chacun, se nourrit des mêmes journaux, des mêmes émissions de télévision, est interpellé par les mêmes polémiques auxquelles il est bien souvent sommé de participer. » (Wieviorka, 1998 : 14). Et cela ne concerne pas seulement les historiens. Nous en revenons aux questions de scientificité évoquées plus haut : les travaux peuvent être idéologiques, politiques, subjectifs, passionnés, etc. ou considérés comme tels. Et même en respectant les critères scientifiques, « le schéma selon lequel les faits s'organisent n'est pas toujours identifiable de façon univoque, aussi peut-il arriver que des historiens différents comprennent et construisent l'histoire de façons incompatibles entre elles », ainsi que l'expliquait Primo Levi à propos de l'historiographie concernant le génocide des Juifs (Levi, 1989 : 36). Aussi Claudine Vidal souligne-t-elle qu'« il existe simultanément plusieurs façons d'écrire l'histoire du génocide : histoire officielle, histoire négationniste, histoire compassionnelle, histoire judiciaire » (Vidal, 2014 : 103).

Face à la profusion des récits, émanant d'acteurs variés, avec des disciplines, méthodologies, statuts et intentions divers, la faculté de discernement entre ce qui est « scientifique » et ce qui ne l'est pas s'estompe. Des personnes dites « spécialistes » se contredisent, voire, comme nous le verrons plus loin pour un ouvrage de la collection *Que sais-je*, ne reconnaissent pas la valeur scientifique des travaux d'un confrère. Pour la néophyte que je suis, une question se pose : à qui dois-je faire confiance ? Le doute s'immisce potentiellement dans chaque lecture que je fais et dans chaque prise de parole que j'entends. Hinton et O'Neill soutiennent que, dans le cas des génocides, la distinction entre vérité, mémoire et représentation est opérée à l'université pour des raisons de clarté analytique, mais est problématique en dehors. Force m'est d'avouer que j'ai moi-même trouvé cette distinction bien difficile à établir, et j'y ajouterai d'autres termes comme histoire, discours politique, déni, ou négation. L'écriture de l'histoire du Rwanda est polluée par des enjeux politiques, judiciaires, moraux et économiques. Ce dernier quart de siècle qui nous sépare de l'événement a été émaillé de polémiques, de mensonges, de négationnisme et de controverses scientifiques, dont certaines persistent à ce jour. Cela n'a épargné ni les médias, ni le monde de la recherche, ni la justice, ni la classe politique. Le risque est que cela dissuade tout un chacun de vouloir connaître ce qui s'est passé ou que cela conduise à adhérer à des thèses simplistes. Tout ce bruit créé par des productions plus ou moins rigoureuses crée notamment de la résistance chez les Rwandais face à l'histoire : comment s'intéresser à une histoire associée à des polémiques, voire aux pires violences

(Chrétien, 2010) ? De fait, j'ai moi-même été découragée : plus je lisais, plus je me perdais. Pour mieux comprendre cette confusion, revenons sur la manière dont j'ai abordé mes premières lectures.

c. Choix de lectures : des conseils « objectifs » ?

En démarrant ma thèse, je suis preneuse de conseils quant aux premières lectures à entreprendre. Il me faut combler mes lacunes. Et plutôt que de m'intéresser à la sociologie du pays, je plonge dans l'histoire, qui me paraît être fondamentale pour travailler sur la mémoire du génocide et des guerres. Mes premières lectures me sont conseillées par Léonce, que je rencontre donc avant même de démarrer la thèse, puis par Lionel. Tous les deux sont chercheurs, le premier, Rwandais, docteur en sciences politiques, et le second, Français, étudiant en sciences sociales sur la mémoire du génocide ; ils me paraissent bien placés pour me suggérer des ouvrages. J'ai avec chacun un lien de confiance, l'un étant l'ami d'une amie, et l'autre un ancien compagnon de militance associative retrouvé grâce à la diffusion de l'appel à candidature.

Étant étudiante en sociologie-anthropologie, Léonce me conseille d'abord de lire l'ouvrage *Terreur et sacrifice* de l'anthropologue Christopher C. Taylor et *Rwanda, de la guerre au génocide* du sociologue André Guichaoua. D'après lui, ce dernier est le chercheur le plus objectif aux côtés du politologue Filip Reyntjens. Il me recommande donc aussi ce dernier, ainsi que les historiens Gérard Prunier et Bernard Lugan, me présentant celui-ci comme un auteur « intéressant et pertinent » bien qu'il ne soit « pas du même bord idéologique » que lui (Lugan soutient des thèses d'extrême-droite). Je l'ai aussi entendu faire l'éloge de *Carnages* du journaliste Pierre Péan lors de discussions avec des amis. En revanche il me déconseille de lire le journaliste Jean-François Dupaquier et l'historien Jean-Pierre Chrétien, dont il ne cautionne pas les positions.

Pourtant, c'est la lecture de ce dernier que Lionel me suggère quelques mois plus tard, me disant qu'il est « l'un de ceux qui restent droits dans la posture de recherche. Il est aussi de loin le plus reconnu au niveau de la production scientifique » (mail du 16 janvier 2014). Et, allant encore à l'encontre des propositions de Léonce, il m'invite à laisser de côté Bernard Lugan et Pierre Péan, et émet des réserves sur Filip Reyntjens et André Guichaoua, qu'il est toutefois intéressant de lire. Par ailleurs, il me conseille l'anthropologue Danielle de Lame et la sociologue Claudine Vidal, bien qu'« elle [n'ait] pas fait de

terrain depuis longtemps », ainsi que la « jeune recherche » sur le Rwanda, que sont des doctorants et docteurs de l'EHESS et de l'ULB faisant ou ayant fait des études de terrain en histoire ou en anthropologie.

À l'exception de quelques recommandations, leurs conseils non seulement différent mais s'opposent. Selon quelle ligne de fracture ? Que recouvre cette divergence ? Dans les ouvrages sur le génocide que l'on peut trouver aujourd'hui, émergent plusieurs lectures de l'histoire. Ils offrent notamment un éclairage différent des événements historiques et des responsabilités en jeu. Deux tendances se dessinent à travers les affinités intellectuelles divergentes de Léonce et de Lionel.

Dans le cas de Léonce, les auteurs cités souhaitent rendre visible les exactions commises avant, pendant et après 1994 par le FPR et son leader Paul Kagame, devenu président de la République rwandaise en 2003. Des nuances existent au sein de cette tendance, bien que le ton semble se radicaliser et s'homogénéiser avec le temps, notamment face à l'absence d'une condamnation judiciaire de ce dernier et de son armée. Certains souhaitent que l'histoire soit comprise dans sa complexité et que le génocide des Tutsi soit pensé en même temps que les massacres des Hutu rwandais qui ont fui en RDC, tandis que d'autres tendent à relativiser le génocide et à le mettre en équivalence avec ce qu'ils qualifient de génocide des Hutu en RDC, dont ils estiment qu'il a fait bien plus de victimes que le premier. Parmi ces derniers, une partie impute la responsabilité du génocide de 1994 à Paul Kagame, en le tenant pour responsable de l'attentat du 6 avril et du déclenchement du génocide. Les auteurs de cette tendance passent généralement sous silence la question de la participation de la France, même si certains ont pris position à l'occasion pour mettre en question cette participation ; d'autres ont pris la plume pour la défendre. À la marge de ce courant, on trouve des propos négationnistes chez celles et ceux qui tendent à effacer l'existence des crimes génocidaires ou leur gravité, ou encore la responsabilité de leurs auteurs, qu'ils soient décideurs ou exécutants. La temporalité dans laquelle s'inscrivent ces travaux commence souvent en 1994 pour considérer les guerres qui ont suivi en RDC. La période d'avant l'indépendance - incluant la colonisation, mais sans s'intéresser à ses acteurs - sert aussi de référence pour expliquer ce qui est perçu comme une domination subie par les Hutu.

L'autre approche, celle dans laquelle s'inscrit Lionel, cherche à expliquer le déroulement du génocide, du plus haut niveau de l'État jusqu'à son exécution au niveau de la colline. Les auteurs veulent rendre compte des crimes et des criminels en les replaçant dans leurs liens horizontaux - famille, amis, voisins - et verticaux - administrations locale et nationale. Ils inscrivent le génocide dans une temporalité longue qui commence au début du siècle, avec la colonisation belge, ou au moment de l'indépendance. Bien que certains évoquent les crimes commis par le FPR, la majorité

n'en fait pas mention. De plus en plus la présence de la France est questionnée, et est même pour certains l'objet central de leurs travaux. Mais elle est encore passée sous silence par beaucoup. Le refus de voir ces responsabilités, celles de la France ou celles du FPR, est perçu par certains comme une forme de complaisance, et par d'autres comme une forme de négation.

Mon co-directeur, me conseillant de lire des rapports d'ONG sur les camps du Kivu d'après 1994, se rapproche davantage du même courant que Léonce, cherchant à comprendre les exactions commises par le FPR en RDC.

Voilà pour les grandes lignes de ces deux tendances, qui elles-mêmes accueillent en leur sein une diversité de voix. Elles sont particulièrement visibles en France « sous les traits de « l'anti-France » contre la « France éternelle » », représentant « deux camps inconciliables, porteurs, chacun, d'une vision du rôle et de la place de la France en Afrique, dans le monde et dans l'histoire », comme le notent les journalistes Christophe Ayad et Philippe Bernard²⁹. Autant dire que d'une lecture à l'autre, on peut lire des versions de l'histoire qui diffèrent, notamment sur le rôle des acteurs principaux : le FPR, les génocidaires, la France. D'autres acteurs trouvent leur place dans cet échiquier, tels l'ONU, les États-Unis ou encore l'Église. Seuls les Tutsi du Rwanda, victimes du génocide semblent être épargnés par les débats, sauf pour les négationnistes, qui les rendent complices du FPR et donc, selon leur logique, responsables de leur sort.

Cette ligne de fracture se retrouve au niveau scientifique, chez les historiens, les sociologues et les politistes, dont les débats ou polémiques se nourrissent entre autres d'affaires judiciaires et politiques, ainsi que de zones d'ombre persistantes. Et les attaques entre les partisans des deux « camps » sont virulentes.

En 2017, paraît un ouvrage de la collection *Que sais-je ?* sur le génocide des Tutsi, écrit par Filip Reyntjens. S'en est suivie une polémique par voie de presse, suivie de quelques articles scientifiques à charge. Un collectif d'historiens s'en est pris par voie de presse à ce « brûlot politique » qui « mime l'objectivité scientifique »³⁰. Le journaliste David Servenay, quant à lui, trouve que l'usage de l'« argumentaire habituel sur le rôle joué par l'attentat contre le Falcon présidentiel, décrit comme déclencheur *et* cause du génocide » le rend « complètement décalé par rapport à la connaissance historique accumulée ces vingt dernières années » (Servenay, 2019 : 76). Tandis que deux historiens évoquent, dans une revue scientifique, un « texte, partial et malhonnête », qui « est, d'un point de vue scientifique, un échec, et d'un point de vue déontologique, une faute » (Gabet et Jahan, 2018 : en ligne).

²⁹ Ayad Christophe ; Bernard Philippe, « Rwanda, une passion française », article du Monde, 26 janvier 2012.

³⁰ Article « Rwanda : le « Que sais-je ? » qui fait basculer l'Histoire », écrit par un collectif d'historiens, le 25 septembre 2017.

Par la suite, d'autres chercheurs ont défendu l'ouvrage, « fruit de recherches minutieuses, d'une vaste portée et d'un ton mesuré » (Lemarchand, 2018 : en ligne), ou l'auteur : deux sociologues ont dénoncé sur un blog « la violence dénonciatrice de cette tribune, avec son ton inquisitorial, avec ses accusations injustes, avec son arrogance idéologique »³¹. L'un de ces deux sociologues, Marc Le Pape, écrit ensuite un nouvel article, au Monde cette fois, pour pointer du doigt une tentative d' « intimidation », « afin de rejeter une histoire complexe tenant compte, en toute rigueur, du contexte historique et politique », de la part d'auteurs dont certains « rappellent les compagnons de route d'autres époques par rapport à l'Union soviétique ou à la Chine maoïste »³². Les premiers taxent l'ouvrage de Reyntjens d'être politique, non scientifique, partial, non déontologique. Les seconds ne répondent pas sur l'ouvrage, sauf pour rappeler qu'il a fait l'objet de « recherches minutieuses ». En revanche ils retournent à ceux-là les mêmes critiques, les taxant d'être idéologiques, rejetant la complexité de l'histoire, et l'un d'eux va encore plus loin en agitant le spectre du fascisme de la pensée. Autrement dit chacun voit chez l'autre un parti-pris idéologique ou politique et un défaut de scientificité. Toute démarche scientifique est-elle vouée à être caractérisée comme idéologique ? L'ouvrage *Le génocide des Tutsi* de Florent Piton, paru en 2018, semble avoir échappé à cette critique et n'a surprenamment pas fait l'objet de beaucoup de recensions ni d'articles de la part de rwandologues.

Les chercheurs sont ainsi invités à faire la preuve de leur scientificité et de leur indépendance. D'autant plus que des pressions existent, émanant notamment du politique : « Ces propositions de révision viennent notamment d'anciens cadres de la République rwandaise, en poste avant et même pendant le génocide, et aussi d'anciens partenaires étrangers de ce régime. Au titre des contraintes que fait subir aux chercheurs une telle tragédie ne figurent donc pas seulement les exigences « mémorielles » tant discutées au cours de ces dernières années, mais aussi les groupes de pression branchés sur autant de réseaux politiques, militaires et médiatiques, tous inscrits dans le lourd héritage de l'implication dans les événements » (Audouin-Rouzeau, Dumas et Chrétien, 2011 : 63).

³¹ Note de blog "Réponse à un procès sans instruction contre le « Que sais je ? » de Filip Reyntjens " de Claudine Vidal et Marc Le Pape, rédigée le 30 septembre 2017 (<https://blogs.mediapart.fr/fatimad/blog/300917/reponse-un-proces-sans-instruction-contre-le-que-sais-je-de-filip-reyntjens>).

³² Article « Génocide des Tutsi : « La mise en cause de l'historien Filip Reyntjens est une tentative d'intimidation » », de Marc Le Pape, paru sur Le monde, le 20 octobre 2017.

d. Un « mal de vérité » paralysant : sortir de l'impasse de la « mémoire collective »

Mon « initiation » à la rwandologie ne va pas sans heurts. Mes lectures - parfois contradictoires - croisent les paroles et récits que je recueille auprès des personnes rencontrées ou lors des manifestations publiques. La polyphonie devient cacophonie. Tout semble pouvoir être questionné et remis en question, à commencer par les chiffres avancés (le nombre de victimes et de tueurs), la manière de nommer (les événements, les actes, les victimes, les tueurs) et la causalité des événements. Si chacun offre sa version et si tout se vaut, n'y a-t-il donc aucune vérité qui tienne pour le Rwanda ? Est-ce si compliqué d'écrire l'histoire d'un pays ?

Je repense au mail que Lionel m'a envoyé suite à notre première discussion :

Ce qui est compliqué avec l'approche anthropologique, c'est justement le rapport aux histoires racontées. Il y a un anthropologue anglais, Nigel Eltringham, qui a un peu bossé sur les diasporas hutu. Le problème un moment, c'est qu'il semble confondre, les « narratives » ou histoires qu'on te raconte et les faits réels. Autrement dit, il fait des discours parfois, avec une casquette d'historien alors qu'il bossait en tant qu'anthropologue. De façon générale, ce qui est compliqué, c'est que tout le monde parle d'histoire, des rwandais aux chercheurs bossant sur le Rwanda. Mais quasiment aucun n'est historien.

Mail de Lionel, janvier 2014

Aujourd'hui je peux dire que c'est une chance d'avoir eu accès à une grande variété de discours sur l'histoire récente du Rwanda. Sur le moment j'avoue que cela m'a plongée dans une confusion durable de ne pas pouvoir situer les discours (auteurs, contexte de publication, caractère politique), ni interroger la manière dont sont relatés et surtout omis certains faits. Rappelons qu'il s'agit d'un champ de recherche, où affleurent des questions telles que : comment un million de personnes ont-elles pu être tuées en trois mois ? Comment les massacres au sein des familles ont-ils été rendus possibles ? La France a-t-elle réellement fourni des armes aux génocidaires, y compris pendant le génocide ? Les Hutu, génocidaires ou non génocidaires, ont-ils été massacrés au lendemain du génocide ? La Minuar, Mission des Nations Unies pour l'Assistance au Rwanda, et donc l'ONU ont-ils laissé les massacres se perpétuer sans réagir ? Pourquoi les génocidaires ne sont pas ou si peu jugés en France ? Les interrogations sont nombreuses et les réponses qui se présentent n'apaisent pas la conscience de ceux qui se les formulent. Elles ouvrent des abysses en termes de moralité et mettent la pensée à l'épreuve. Y ajouter des controverses, des mensonges, des tentatives de

relativisation ou de négation et l'instillation de doutes n'épuise pas l'envie de comprendre mais génère une souffrance qui dépasse l'ordre intellectuel et touche à l'intime. Catherine Coquio nomme cela le « mal de vérité » (Coquio, 2015) : une « fièvre »³³ issue d'une « vérité en souffrance », « qui manque et qu'on n'en finit pas de chercher » (Coquio, 2015 : 34 ; 11 ; 12).

À l'époque, je n'avais malheureusement pas encore découvert ses travaux, qui deviendront une réelle ressource, et je ressentais au contraire une confusion tant cognitive que morale. Cela m'empêchait de prendre des décisions pour ma thèse. J'éprouve une grande gêne aujourd'hui en repensant à l'échange téléphonique que j'ai eu avec une personne qui préparait un documentaire portant sur les rescapés et descendants de rescapés des génocides du XX^{ème} siècle. Ayant appris que je faisais une thèse sur la mémoire des Rwandais vivant en France, elle me contactait de la part de Jeanne Allaire Kayigirwa, d'Ibuka, afin de savoir si elle devait faire aussi témoigner une personne hutu, en plus d'un rescapé tutsi. À l'époque - c'était en septembre 2014 - je n'ai pas été capable de lui répondre. Je me souviens avoir louvoyé : « oui je crois que c'est important, et en même temps c'est compliqué », pour clore par « au fait je ne sais pas », craignant de commettre une erreur grave dans la présentation de l'histoire. Autant dire, de bien précieux conseils ! Toujours est-il que cela traduit bien la perplexité dans laquelle j'étais à l'époque.

Catherine Coquio explique que le mal de vérité naît d'un mensonge politique : ce mensonge est « « (...) total et définitif » (Hannah Arendt), lorsqu'il couvre un projet d'anéantissement » ; il est « si bien organisé qu'il [risque] de *détruire la vérité* » (Coquio, 2015 : 34 ; 48). Et l'on sait que le réel, détruit, n'est pas favorable à l'histoire, discipline qui s'attache aux faits. À la suite de Jean-François Lyotard, elle rappelle que la destruction de la réalité « mue l'événement en « méta-réalité » : le « signe » d'Auschwitz » (Lyotard, cité par Coquio, 2015 : 14). Citant Hannah Arendt, elle suggère alors que « le problème n'est plus alors que la vérité soit remplacée par le mensonge, mais que « le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel se trouve détruit »³⁴, et avec lui l'opposition vrai/faux qui en est un des « moyens mentaux ». La destruction du *sens*, dit Arendt, détruit aussi la vérité comme *moyen d'orientation mental dans le monde réel*. » (Arendt, citée par Coquio, 2015 : 49-50).

Je perdais mes moyens d'orientation dans le champ de la rwandologie : je ne savais pas à quel auteur me fier, ni quels repères trouver dans un monde universitaire en conflit. Concrètement, cela signifie que

³³ L'auteure puise cette idée de « fièvre de la vérité » dans le titre anglais de l'ouvrage *Le mal d'archive. Une impression freudienne*, de Jacques Derrida (Editions Galilée, 1995) : *Archive fever*.

³⁴ L'auteure replace ces paroles d'Hannah Arendt dans leur contexte, la philosophe parlait de la réflexion suivante : « [rien] n'empêche d'imaginer un « monopole du pouvoir sur la totalité du monde civilisé » qui ferait réécrire par exemple l'histoire de la Première Guerre mondiale » (Arendt, citée par Coquio, 2015 : 49).

j'appréhendais toute nouvelle lecture avec circonspection. Je me demandais quel était le parcours de l'auteur, son approche, et potentiellement son idéologie. À chaque rencontre, j'essayais de jauger mon interlocuteur, son histoire et son opinion politique. Je refusais même de prendre contact avec des personnes que l'on me conseillait de rencontrer. Il arrivait en effet qu'un ami ou collègue me dise : « j'ai un.e très bon.ne ami.e rwandais.e, est-ce que tu veux que je te mette en contact avec lui/elle ? ». Je craignais par exemple de découvrir que l'ami.e en question ne tienne des propos négationnistes. Cela m'est arrivé encore en 2018. Je croise par hasard un ancien collègue, à qui je présente mon projet de thèse. Il me fait part immédiatement qu'un de ses « très bons amis » et sa femme sont rwandais, qu'il les connaît depuis plus de vingt ans et qu'il a accueilli des membres de sa famille chez lui. Quand il me dit son prénom et m'explique que c'est une figure centrale de la communauté rwandaise à Lyon, je ne vois pas tout de suite, pas au sein de « la communauté rwandaise » que je connais. Et puis je le remets : il s'agit d'un opposant en exil assez réputé au niveau européen, dont les affiliations politiques et les ouvrages marquent des positions dures vis-à-vis du gouvernement actuel et proposent une réécriture du passé. J'ai rencontré cet homme aux journées du Riprodhor, où il s'exprimait peu. J'opte pour ne pas relancer ce collègue et éviter une confrontation délicate, non pas entre moi et cet homme, mais entre moi et mon collègue, si on en venait à discuter de son ami. Il m'est arrivé plusieurs fois que l'on me dise « je connais cette personne, elle n'a pas pu te tenir de propos négationnistes ». Ce qui se joue ici est l'ignorance d'une grande partie de la population française quant à l'histoire et à la politique rwandaise : il s'agit en fait d'un angle-mort culturel. Cela relève du même phénomène que la difficulté pour beaucoup d'accepter qu'une personne appréciée soit violente dans la sphère domestique, tout simplement parce que l'on n'y a pas accès.

Selon Barbara Lefebvre, « la négation pure et simple du génocide est rare car il est difficile de nier la réalité de la disparition de masses considérables d'individus à moins de supposer que des millions d'êtres humains puissent s'évaporer du jour au lendemain. (...) Ainsi on distingue plusieurs formes de négation : la rationalisation, la relativisation et la banalisation. » (Lefebvre, 2007 : 87-88). Et les chercheurs Nicolas Bancel et Thomas Riot en « [dresse] une typologie sommaire : négation du génocide (...) ; euphémisation de l'événement en « guerre civile » et plus souvent encore en « guerre tribale » (...) ; suggestion de l'exécution d'un « double génocide » ou de la responsabilité du Front patriotique rwandais (FPR) dans le déclenchement du génocide (procédure de « renversement » des responsabilités) » (Bancel et Riot, 2008 : 139-140).

Il est vrai que la diffusion du négationnisme et l'existence d'un mensonge politique, tant chez les membres du gouvernement génocidaire défait et ses sympathisants, qu'au sein de l'État français renforce la perte de repères et la crainte de se méprendre dans l'acquisition de connaissances en prêtant

potentiellement l'oreille à ces discours. Je rapprocherai cette situation de « perte de moyens d'orientation dans le monde » de celle suscitée par l'entreprise de désinformation de la part de lobbies qu'analyse Bruno Latour dans la postface d'un ouvrage sur les controverses climatiques (Zacai, Gemenne et Decroly, 2012). La postface s'intitule « Que la bataille se livre au moins à armes égales ». Il y décrit le principe de l'agnostologie, ou la « science de l'ignorance volontairement induite ». Cela consiste, pour des groupes industriels, à adopter le code des savoirs positifs et à se parer des vertus épistémologiques de référence, prenant ainsi les scientifiques à leur propre piège : ils prônent « la culture du scepticisme et du doute radical, la nécessité de refaire les expériences jusqu'à ce qu'on ait obtenu un consensus complet, la distance hautaine d'avec les enjeux du politique, l'attention méticuleuse aux détails des protocoles expérimentaux, l'appel aux grandes figures persécutées de l'histoire des sciences » (Latour, 2012 : en ligne). En changeant quelques mots afin de l'adapter à notre contexte, cela donnerait : la culture de la preuve et du doute radical, la nécessité de faire des procès jusqu'à ce qu'on ait obtenu un verdict de procès, la distance hautaine d'avec les enjeux du politique, l'attention méticuleuse aux détails des enquêtes, l'appel aux témoins et autres figures persécutées. Les acteurs ne seraient pas ici des groupes industriels, mais des hommes, femmes ou militants politiques. Et selon Bruno Latour, les scientifiques élèvent le doute en vertu, et ont pour socle « une épistémologie qui autorise un seul doute à renverser tout l'écheveau des connaissances ». Le positivisme n'est pas un rempart contre ces attaques. Pour revenir aux génocides, Catherine Coquio, elle aussi, pointe le travers de l'intellectualité positiviste aux sources de laquelle se nourrit « le cercle vicieux de la négation et de la preuve, qui mouline et broie le témoignage » (Coquio, 2015 : 63). La « demande de preuve cache une négation de l'événement, dit imaginaire ou mensonger » (Coquio, 2015 : 64) : le réalisme, ou le positivisme, permet au révisionnisme de s'inviter, en stipulant que l'événement n'est pas établi, ni prouvé. Le doute devient une barrière à l'écriture de l'histoire.

Et le doute s'insinue partout. Je me demandais : y avait-il des militaires français sur le lieu d'où ont été tirés les missiles en 1994, comme la journaliste Colette Braeckman en fait l'hypothèse³⁵ ? Le gouvernement rwandais a-t-il tenté d'entraver le fonctionnement du TPIR ? Et la France ? Et concernant les personnes que je croisais : cette personne est-elle négationniste ? Si elle ne l'est pas, la catégoriser comme telle est un acte grave, moralement et judiciairement. Et je ne la considère pas, ni ne la nomme comme telle et qu'elle l'est ? Qu'elle véhicule des idées, dont les effets sont graves concernant les survivants et l'établissement des faits ? Ou encore : où était cet homme en

³⁵ Elle fait part de cette piste dans plusieurs écrits et renouvelle encore son questionnement sur la participation de la France dans un billet de son blog, « France-Rwanda, le dernier cercle de la vérité reste à traverser », paru le 21 juin 2021 (<https://colettebraeckman.lesoir.be>).

1994 et qu'a-t-il fait ? Dois-je suivre les recommandations de Léonce, proches de celles de mon co-directeur, alors que je sais désormais que le Riprodhor est une association politique, ou celles de Lionel ?

Dans ce climat de doute et de méfiance, il me semblait que je devais m'en remettre à des sentiments tels que la confiance, voire la croyance, dans les récits que j'entendais ou que je lisais. Je sentais aussi la tentation de considérer les idées au regard d'une loyauté qui m'attachait à celles et ceux que je commençais à connaître et qui tâchaient de m'aider dans ma recherche. Doute et méfiance engendreraient-ils croyance et sentiment de loyauté ? De fait, c'était très insatisfaisant socialement et intellectuellement, et je n'avais pas les moyens, les ressources pour m'orienter dans la réalité sociologique et politique des associations et personnes rencontrées.

Un génocide « ne peut être déduit d'une époque, il réclame d'être cru » pour être compris, écrit Catherine Coquio : « il ne peut pas être expliqué sur le mode positiviste ni non plus monocausaliste en termes de processus culturel ou économique » (Coquio, 2015 : 64). L'impensable est arrivé et manque toujours de réponse : comment et pourquoi le génocide ? Pour autant les preuves de son existence, elles, sont tangibles : archives, ossements, enregistrements, témoignages, etc. Le doute s'incruste dans les zones d'ombre, non-élucidées de l'histoire, objets de controverse. La négation, elle, s'empare de tout, y compris des preuves, pour les réfuter.

Alors étudier la mémoire collective de qui ? De quoi ? La focale de « la mémoire collective des réfugiés rwandais vivant en France » était manifestement trop large ; elle n'était pas opérationnelle. Déjà je décidais d'ôter le terme de réfugiés, puisque là où j'imaginai des réfugiés du génocide, il y a principalement des réfugiés fuyant le régime de Kigali. Cela exclut donc la plupart des rescapés et même des Tutsi, à part certaines personnes étant en conflit avec le pouvoir. Comment maintenir ce principe de non-discrimination - terrain d'entente que nous avons trouvé avec mon co-directeur - ? À défaut de pouvoir dire de qui j'allais étudier la mémoire collective, il aurait fallu au moins attribuer un objet à cette mémoire : « mémoire collective du génocide dans telle ville » à la manière de Nicole Lapierre qui a mené sa thèse auprès de rescapés de la ville de Lodz vivant dans différentes villes du monde ? Ou encore : mémoire de la reprise du pays par le FPR et de la fuite en RDC ? Dans tous les cas, de par mes rencontres, je ne pensais pas pouvoir avoir un panel pouvant représenter un échantillon de « tous les Rwandais ».

Je croyais démarrer la thèse avec un objet d'étude, et finalement il m'échappait. Il s'avère que, sans davantage de précisions, la « mémoire collective » n'est pas un objet d'étude. L'idée de travailler autour de la mémoire collective du génocide n'allait pas dans le sens de la négociation effectuée

avec mon co-directeur de thèse. Qui plus est, je pensais que cela me placerait dans une démarche de recueil de témoignages, que j'imaginai être davantage historique que socio-anthropologique. Et, dernier frein à cette piste : je ne savais pas si je serais en mesure de les interroger sur leur vécu de cet événement. Leur demander d'en parler me paraissait être très coûteux psychologiquement, pour eux comme pour moi.

Il me fallait un échappatoire à cette impasse qu'était la « mémoire collective ». Je décide alors de réorienter vers un autre thème d'enquête et choisis de m'intéresser au parcours migratoire des Rwandais vivant en France. Autrement dit je choisis alors questionner le motif et l'organisation du départ, le trajet, l'installation en France, ainsi que l'inscription dans « la communauté » en France et le rapport à la famille restée au Rwanda. Sans doute, la question mémorielle et celle du génocide seraient présentes, mais sans qu'elles ne soient le cœur de la rencontre. Je choisis donc de retourner à mes vieilles amours, en axant le thème sur le parcours migratoire³⁶. Renouer avec le champ de la migration me plaisait d'autant plus que je quittais, soulagée, celui de la mémoire, politisé.

Je me devais alors de définir un terrain d'enquête. Et cela ne s'annonçait pas facile, sans doute en raison de la diversité des contacts que j'avais, et je ne voyais pas sur quels critères retenir une association ou un groupe, et en écarter un autre. Je me heurtai de nouveau aux questions du « qui », de loyauté et d'inclusion de tous. J'ai alors eu l'idée de partir au Rwanda. C'était tout à fait opportun dans mon nouveau choix de thème d'enquête : quoi de mieux que d'aller dans leur pays d'origine pour être à même d'en parler avec eux, ici ? Et je bénéficiais encore d'une aide financière de la région qui m'avait été allouée pour la première année. Je prenais donc des billets pour un mois de séjour en février.

³⁶ En Master 1, j'avais réalisé une étude auprès de migrant(e)s subsaharien(ne)s dans un quartier Est-Algérois. Et avant de commencer la thèse, j'avais effectué une recherche, co-menée avec Jacques Barou, sur le parcours des réfugiés en France et sur leur situation plusieurs années après l'obtention du statut.

1.3. Rwanda, premier séjour (février - mars 2015) : un pied dans l'histoire du génocide et l'autre dans les relations familiales

a. Le départ, un motif à la rencontre et à l'échange

Menant une recherche en France, auprès de Rwandais y vivant, je ne comptais pas entreprendre de voyage au Rwanda. Je nourrissais maintenant l'espoir que ce voyage m'aiderait à comprendre les enjeux historiques et mémoriels, sinon à découvrir quelques facettes du pays et de sa société. J'avais l'intuition que ce voyage me permettrait de créer des liens au retour, avec les Rwandais rencontrés ici, avec ce que je connaîtrai alors du Rwanda. Peut-être que cela ouvrira à la possibilité de tisser du commun, lié à mon expérience au Rwanda et à la leur, bien que très différentes. Laurence Roulleau-Berger parle d' « expériences partagées » au regard d'une « économie des biens symboliques » : elle explique que « l'échange symbolique fonctionne quand les catégories de perception et d'appréciation du sociologue et des acteurs de terrain sont suffisamment proches, quand ont lieu des actes de connaissance et de reconnaissance mutuelles » (Roulleau Berger, 2004 : 267).

Pour avoir vécu une année en Algérie quelques années auparavant, dans le cadre de mes études - j'y ai fait mon Master 1 en Erasmus - , j'ai vu combien cela touchait les Algériens de France ou les Français d'origine algérienne que je connaisse leur ville d'origine, des expressions en arabe, ou encore que j'ai visité tel quartier ou lieu d'intérêt, aimé un plat typique ou bien eu des mésaventures classiques de touristes. L'Algérie, comme le Rwanda, sont en France deux pays qui sont méconnus et craints, pour des raisons différentes. Il y avait désormais matière à échanger avec des gens qui avaient grandi dans ce pays ou qui y avaient passé des vacances. Cela nous liait. Et cela me donnait à voir leur vécu d' « émigré-immigré » (Sayad, 1999), en tant que porteurs d'une autre culture, d'une autre langue et de liens à distance. Cela donnait l'opportunité de parler de leurs différentes appartenances sociales et culturelles : d'ici, de là-bas et de l'entre-deux. Peut-être que me rendre à Kigali me permettra d'établir des « échanges symboliques » avec les Rwandais d'ici ?

Pour préparer mon voyage, j'ai repris contact avec les personnes rencontrées la première année. Alors que jusque-là je ne savais pas comment les contacter, sur quel motif, je me suis sentie beaucoup plus à l'aise de le faire dans ce cadre-là. Toutes m'ont répondu et conseillée. N'étant plus à une place d'enquêtés, ni de rescapés ou d'opposants, cela renversait les rôles et favorisait « l'attribution (par les acteurs de terrain) et l'endossement (par le chercheur) d'une identité d'« apprenti » » (Garneau, 2012, en ligne). Mon ignorance du Rwanda, qui était jusque-là un

handicap, devenait un motif d'échanges. Ma demande portait sur les formes de politesse à connaître, les transports, les hébergements, le climat politique et les sites mémoriaux nationaux ou familiaux où me rendre.

À propos du climat politique et de la possibilité de s'exprimer dans l'espace public, les avis convergeaient autour du fait qu'il valait mieux ne pas parler de politique « tu peux parler de tout, sauf de politique »³⁷ ; « ne parle pas librement avec les gens, c'est une dictature quand même » ; "tu vois en France après les attentats, la France est méfiante et beaucoup ont été incarcérés pour « apologie du terrorisme ». C'est normal, on cherche à se protéger. Au Rwanda, c'est pareil, il y a des gens arrêtés pour « idéologie du génocide ». » ; « on ne peut pas parler de tout au Rwanda, mais si tu veux, tu peux poser des questions sur les réfugiés au Congo ».

Ces mises en garde pouvaient aller de pair avec une admiration du Rwanda actuel et de sa gouvernance : « C'est vrai, ce que [Kagame] a fait est génial. Il a redressé le pays et rendu les gens fiers de leur pays, fiers d'être rwandais » ; « des jeunes Rwandais retournent s'installer au Rwanda, afin de trouver du travail et d'aider le pays à se construire. Kagame a une grande politique de soutien envers les jeunes et envers les femmes ».

Anisie, de l'association Isangano, connaît plusieurs de ces jeunes qui sont repartis, notamment du fait qu'ils entreposent leurs affaires chez elle. Et effectivement, elle me montre son sous-sol bien rempli. Elle me conseille de rencontrer l'un d'eux. Et, ravie de transmettre sa langue, elle accepte de m'apprendre le vocabulaire de base du kinyarwanda. Elle donnait des cours aux enfants rwandais nés en France pendant un moment, mais cela s'est arrêté, les parents ne les amenant plus ou pas régulièrement. Parmi les formules de politesse à connaître, il y a la manière de s'adresser à un adulte : jamais par le prénom, mais par le statut de parent de son enfant. Par exemple, on appellera pas une femme Francine mais Maman Julia, du nom de l'aînée, ou du dernier enfant resté à la maison. Et Emmanuel m'enseigne qu'il est plus efficace d'être recommandée pour pouvoir rencontrer un membre d'un organisme public ou un dirigeant associatif, ces derniers étant souvent liés à la politique.

Que visiter au Rwanda ? Une amie rwandaise de Lionel me dit qu'il n'y a rien à voir dans sa ville, Nyanza, et qu'il faut aller voir les mémoriaux hors de Kigali, celui de la capitale étant « trop lisse, trop beau ». Emmanuel me propose de me fournir des contacts quand je saurai qui je veux rencontrer au Rwanda. Et Anisie me donne le numéro de sa fille, vivant à Kigali. Elle me dit qu'elle

³⁷ Toutes les citations de cette sous-partie sont issues de mon carnet de terrain.

n'a pas beaucoup voyagé comme touriste dans le pays, et s'enthousiasme sur tout ce qu'il y a à visiter là-bas. Josué, que j'ai croisé aux commémorations, m'appelle avant mon départ. Lui aussi méconnaît le Rwanda, puisqu'il est venu en France alors qu'il venait de finir son école secondaire, et n'y est pas retourné depuis de nombreuses années. Il me demande si une amie pourra me passer quelque chose pour lui au retour. Une autre personne m'avait aussi donné des affaires à apporter en préparation de son mariage, qui allait se tenir quelques mois plus tard. D'autres allaient me contacter dans ce même but : profiter que je fasse le voyage vers Kigali pour amener des affaires à leurs proches ou s'en faire ramener. Comme une femme m'a dit : « Tu as de la chance d'y aller ! ».

b. Entrer dans les pratiques migratoires et dans les familles

Des bouteilles de vin, un sac à main, un déodorant, une boîte de chocolats, des montres, de l'argent, des produits de beauté et une valise pleine d'habits. Ma valise s'emplit de ce que les uns les autres me donnent. La veille au soir encore, je reçois un appel et je vais récupérer des affaires à 22h. Une amie d'Anisie me dit, tout en me remettant un sac à main pour sa cousine : « Je ne le dis à personne quand je vais au Rwanda, pour ne pas être envahie de paquets ! ».

De fait partir au Rwanda est un acte privilégié : il faut avoir une somme d'argent suffisante pour le billet (entre 700 et 1200 euros en 2015), les cadeaux à la famille et la vie sur place. Il faut aussi avoir des papiers en règle vis-à-vis de la France et du Rwanda et ne pas être réfugié, puisque ce statut interdit le retour au pays (en raison des menaces que l'on craint et pour lesquelles la France octroie ce statut). Et enfin, certains ne rentrent pas de crainte que l'actuel gouvernement rwandais puisse leur nuire, en raison de leurs activités politiques ou de leurs parcours, de sa politique de réinstallation des Rwandais au pays, ou encore éventuellement de leur implication dans le génocide. Par ailleurs les moyens de communication se sont beaucoup développés, grâce à la téléphonie portable et à internet³⁸, mais s'appeler coûte encore cher. Whatsapp était l'application la plus fréquemment utilisée, même pour des contacts professionnels. Je me munissais pour ce voyage d'un smartphone de l'université, n'en ayant pas moi-même. Quant aux envois postaux, ils ne semblent

³⁸ Le gouvernement mise beaucoup sur la nouvelle technologie au Rwanda.

pas être fréquents³⁹. Aussi chaque voyage vers ou depuis le Rwanda est une opportunité de transmettre lettres ou colis.

Avec ce nouveau rôle, je mettais un pied dans les relations familiales ou amicales. Par exemple, à l'aller, un homme m'a remis de l'argent en me disant de bien le donner à sa petite sœur : « c'est elle qui gère l'argent pour la famille ». Une femme m'a demandé si je pouvais ramener de Kigali des paniers artisanaux (*igiseke*) pour le mariage de sa fille. Un troisième m'avait fait passer du vin pour son mariage, à remettre à une personne qui ne semble pas être de sa famille. Je sais que ses parents sont décédés. Ne lui reste-t-il aucune famille ? Une femme me fait passer du miel pour que je le ramène à quelqu'un qui était dans sa « famille artificielle » au secondaire, famille dans laquelle elle était le « parent ». En établissant un lien entre deux pays et entre deux personnes, j'avais accès, même a minima, à ce lien. Je m'apprêtais à faire beaucoup de rencontres, mais, avant toute chose j'ai entrepris de visiter les mémoriaux nationaux, ces lieux de mémoire officiels du génocide des Tutsi.

c. Le choc de la visite des mémoriaux du génocide

Je n'avais pas pour projet de découvrir l'ensemble des mémoriaux nationaux, mais à terme j'ai visité les six mémoriaux reconnus par l'État rwandais durant ce séjour d'un mois. Cela pourrait s'apparenter à du « tourisme macabre », du « dark tourism », ou encore du « tourisme de génocide », entre autres dénominations recensées par Carol A. Kidron (Kidron, 2012). Ma motivation était d'en savoir davantage sur l'histoire du génocide et sur la conception et l'organisation des mémoriaux. Cela m'intéressait d'en voir les traces, vingt ans après. Une Rwandaise de Lyon m'avait dit que le mémorial de Gisozy, à Kigali, était « trop lisse », m'avait suggéré d'aller à celui de Murambi. Mon hôte m'avait elle aussi conseillé de laisser celui de la capitale, et m'invitait à me rendre à celui de Ntarama, par ces mots : « les lieux ont été laissés intacts avec du sang sur les murs. Ça me rappelle ce que j'ai vécu. ». Je les ai visités. Ainsi que celui de Nyamata, après qu'un homme

³⁹ D'ailleurs quand j'ai demandé à mon hôte, à Kigali, où était la Poste, elle m'a dit qu'il n'y en avait pas. Finalement j'en ai trouvé une, d'où poster mes courriers, qui sont arrivés. De fait la Poste existe à Kigali, j'y ai envoyé des courriers, ce qui n'a pas manqué de faire rire mon hôte, qui m'a demandé si ce ne serait pas plus pratique de passer par Whatsapp si j'avais quelque chose à dire à un ami ou un collègue. Toujours dans l'optique d'un envoi postal, les envois dans l'autre sens, vers le Rwanda, ne sont pas pratiqués, les habitations n'ayant pas de boîte aux lettres, et la majorité n'ayant d'ailleurs pas d'adresse postale. L'acheminement qui est déjà difficilement envisageable à Kigali est impossible pour le reste du territoire. Et le coût d'un envoi par une société privée est trop élevé pour la majorité des Rwandais vivant au Rwanda ou à l'étranger. Par contre les transferts d'argent par des organismes privés sont fréquents depuis la France.

m'ait raconté son histoire : toute sa famille, entièrement décimée, y était inhumée. Quant à celui de Bisesero, je tenais à y aller à cause de l'histoire de ce site, tragique et singulière, une histoire de résistance, de massacres et d'un secours de la part de militaires français qui a tardé à venir. Nyarubuye, enfin : sa visite, effectuée en dernier, correspondait à la volonté, finalement, de ne pas oublier ce site, peu visité, à l'Est. Il m'a aussi été donné de voir des mémoriaux locaux.

Rendre compte de ces visites est difficile. Cela a été une confrontation avec l'histoire, dont je n'avais pas appréhendé la puissance ni la portée. Du point de vue cognitif, la découverte empirique des traces du génocide offre une forme de connaissance que nul ouvrage ne m'avait apportée. Ni les mots ni les photos n'offrent ce savoir-là. Ils ne restituent pas la sensation éprouvée face à des ossements (intacts, brisés - de manière différentes selon l'arme qui a été utilisée - ou brûlés), à des cadavres entiers d'enfants et d'adultes et à l'odeur de putréfaction qui se mêle à celle de la chaux qui les conserve, à des vêtements entreposés sur des bancs et desquels dépassent le col d'une chemise et le tissu d'une robe à pois verts. Elles ne préviennent en rien le sentiment d'effroi que suscitent la vision d'un cercueil d'une femme empalée, des latrines dans lesquelles avaient été jetés des humains, et des traces de sang sur les murs d'une salle de classe, traces dont on dit qu'elles proviennent d'enfants qui y ont été fracassés. Et que penser à la lecture d'une stèle mise sur le site de Murambi pour rappeler qu'au-dessus du charnier qui se trouvait là, des militaires français ont joué au volley ? Que dire de l'atmosphère ressentie au milieu des collines de Bisesero ? L'émotion était là et est toujours là quand je me rappelle ces lieux. Elle se fait encore plus vive quand les noms de ces lieux reviennent dans des récit lus ou entendus.

Un rescapé m'ayant vue me sentir mal à la visite du site de Murambi, devant les salles où sont entreposés des cadavres conservés à la chaux, m'a dit : « nous, nous ne ressentons plus rien. Vous faites partie des gens normaux ». Quelques minutes plus tôt, un guide, lui aussi rescapé, avait évoqué le fait qu'il venait souvent ici, que sa famille y était enterrée, et qu'il était tellement habitué aux lieux qu'il pourrait manger ou dormir sur le site. Quelques jours plus tard, à Nyamata, j'ai été gênée de me faire consoler par un rescapé, et plus gênée encore quand les trois touristes qui ont fait la visite avec moi, se sont demandés, avant même d'avoir quitté les lieux : « qu'est-ce qu'on fait après ? ».

Les conditions pour se rendre aux mémoriaux m'ont mise dans une position désagréable de visiteuse pressée, notamment à Bisesero. N'ayant pas de voiture, je y suis allée en moto, payant le trajet aller

et retour d'avance pour que le conducteur de la moto⁴⁰ m'attende, le contraignant à rester sur le site le temps de la visite. Et les routes, souvent non-asphaltées et parfois dans un état critique - il y avait des travaux quand j'y suis allée - imposaient aussi de rentrer avant la nuit. Donc la visite a été faite rapidement. Sur ce site particulièrement, devant la situation de désolation que je ressentais autour de moi, mon passage rapide me plaçait en position désagréable de touriste du *dark tourism*. Pour Murambi, j'ai eu la chance d'être accompagnée par un membre de la Commission Nationale de Lutte contre le Génocide (CNLG), avec qui j'ai pris bus et moto pour m'y rendre. Concernant Nyarubuye, la route était meilleure, et moins longue en moto, j'ai pu prendre plus de temps. Les autres sites mémoriaux étaient en ville et plus habitués aux visiteurs, et donc mieux desservis, même si ces derniers ne sont vraiment nombreux qu'à Kigali.

La visite des mémoriaux nationaux a été l'occasion de découvrir des fragments d'histoire du génocide :

- le démarrage des exactions à l'égard des Tutsi avant 1994, notamment à Nyamata où des personnes étaient décimées dès 1992. La tombe d'une sœur italienne, assassinée en mars 1992, parce qu'elle tentait d'alerter l'opinion internationale, en témoigne.
- la manière dont les autorités locales de l'époque ont menti aux populations tutsi en leur disant de se réfugier dans des lieux où elles seraient protégées, et où finalement elles ont tous été massacrées : entre 3000 et 20000 morts dans l'église de Nyarubuye⁴¹, entre 45 000 et 50 000 dans l'école de Murambi.
- la présence des Français, notamment au groupe scolaire de Murambi, devenu site de massacre puis quartier général de l'armée française en 1994, et enfin mémorial. Les militaires de l'Opération Turquoise ne sont pas intervenus quand ils ont découvert des survivants, descendants des collines de Bisesero où ils se cachaient, pensant que les soldats français les sauveraient. Ne revenant que trois jours plus tard, on estime qu'environ 1000 personnes ont trouvé la mort dans ce laps de temps. À Bisesero, entre 8 et 900 Tutsi ont survécu, sur les 50 000 présents au début du génocide.
- les techniques de mise à mort et de cruauté : coup de machettes et de bâtons cloutés, femmes empalées, cannibalisme, immolation, piment jeté sur les plaies pour repérer d'éventuels survivants, personnes jetées dans les latrines.

⁴⁰ Au Rwanda, on se déplace beaucoup à moto, dans les villes ou dans les campagnes. En dehors des villes, il est aussi possible de se déplacer en bus ou de louer une voiture. Dans les villes, la solution la plus économique reste le conducteur de vélo.

⁴¹ Chiffres relayés par Nathan Réra, provenant, le premier de « sources internationales » et le second de « sources officielles ». Selon lui, les estimations les plus probables situent le nombre de morts entre 7000 et 10 000. Voir son article « Nyarubuye, quelque part entre les vivants et les morts » (Rera, 2011)

- les conflits qui ont suivi entre l'Église et l'État, les premiers voulant rapidement redémarrer le culte, y compris dans les églises ayant été le lieu de massacres. Seule l'église de Nyamata est devenue un mémorial.

Les six mémoriaux dont je viens de parler sont des mémoriaux nationaux, administrés par la CNLG. Il en existe de très nombreux autres, locaux. J'ai pu me rendre sur d'autres sites, à Butare et à Kibuye. Le gouvernement rwandais espère inscrire quatre des sites nationaux sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. À ce jour, la demande n'a pas été encore acceptée ni rejetée. Si elle aboutit, elle permettra d'obtenir un soutien financier pour l'entretien des sites. Cet entretien est capital. Au mémorial de Bisesero, une fosse s'est ouverte en 2013 et les ossements de 50 000 cadavres ont alors glissé hors de la fosse. Il a fallu huit mois pour les exhumer et les enterrer de nouveau avec des volontaires, souvent des rescapés. Et de nouveaux charniers sont régulièrement découverts, encore jusqu'à aujourd'hui. Les questions d'exhumation, d'inhumation et de conservation des restes humains sont toujours actuelles. J'ai pu en parler avec des rescapés et avec des professionnels de la CNLG, et notamment Martin Muhoza, responsable de la conservation des corps et des restes humains. C'est grâce à lui que j'ai pu organiser ma visite à Bisesero⁴². De retour à Kigali, je suis passée le remercier, et nous avons échangé autour de son travail. Il a d'abord évoqué les questions logistiques et techniques de l'exhumation, de l'inhumation et de l'exposition des ossements. Il a acquis ces savoirs au fur et à mesure, aux côtés des médecins, des chimistes et des anthropologues venus sur place, puis est parti se former dans une université anglaise en science médico-légale. Martin a commencé à chercher les corps et les enterrer dès la fin du génocide, durant lequel il a perdu sa famille.

d. À la rencontre du Rwanda d'aujourd'hui

J'étais là pour un mois et je pensais que ce serait mon unique séjour au Rwanda. J'en profitais donc pour rencontrer des professionnels, des chercheurs et des membres associatifs.

Jean de Dieu Mirindi⁴³ est responsable d'une association nationale appelée Association des Étudiants et Élèves Rescapés du Génocide. Créée en 1996, l'association est présente dans 38 universités et 480 établissements du secondaire. Son objectif est de soutenir les rescapés dans leur

⁴² Je remercie ici Rémi Korman, dont les conseils m'ont été précieux pour ce premier voyage.

⁴³ Discussion informelle avec Jean de Dieu Mirindi, non-daté (février ou mars 2015)

scolarité, par un accompagnement social, financier, moral et sanitaire. La proposition de mettre en place, dans les établissements scolaires, des « familles artificielles » regroupant jusqu'à 15-20 enfants permet à beaucoup d'élèves de ne pas se retrouver seuls⁴⁴. L'association est dotée d'un conseiller juridique pour les enfants, qui, par exemple, souhaite récupérer des terres spoliées. Au moment des procès dits *gacaca*, du nom des tribunaux populaires chargés de juger celles et ceux qui ont participé au génocide, ce conseiller peut les soutenir pendant la procédure. Une ligne de téléphone a aussi été créée pour recevoir les appels de rescapés en détresse ou ayant besoin de conseils.

Car vingt ans après, les répercussions psychiques et sociales du génocide se font toujours sentir. Le psychologue clinicien Darius Gishoma⁴⁵ le confirme : le temps seul ne suffit pas à apaiser les individus. D'ailleurs, me dit-il, « les gens peuvent en parler comme si c'était hier ». Il entend même des personnes faire « comme un lapsus » au moment de la période des commémorations et dire « c'est la période du génocide ». Il est l'auteur d'une thèse intitulée *Crises traumatiques collectives d'ihahamuka lors des commémorations du génocide des Tutsi : aspects cliniques et perspectives thérapeutiques*⁴⁶. Le secteur de la psychiatrie s'est élaboré progressivement après le génocide : en 1998 a commencé la formation des infirmiers psychiatriques puis en 2000 des psychologues, et très récemment des médecins psychiatres. Un unique hôpital psychiatrique existait depuis 1972, monté par une congrégation religieuse, avec une approche très pharmacologique. Cet hôpital a été détruit en partie en 1994 et le personnel a été tué ou a fui. Après le génocide, il y a eu urgence à élaborer une politique de santé mentale, et les soignants ont dû faire face et s'adapter aux traumatismes et à ses manifestations. Rapidement, les dimensions psychosomatiques et psychosociales ont été intégrées. Aujourd'hui, chaque hôpital de secteur a une unité de santé mentale.

Il m'explique qu'à côté des commémorations nationales, d'autres types de commémorations existent, inter-individuelles ou familiales, qui passent ou non par la parole ou d'autres types d'expression (poèmes, mises en scène, symbolisation du cercueil quand il n'y en n'a pas eu, etc). Les commémorations peuvent être un temps de domestication de la souffrance ou un temps de retraumatisation, selon les personnes. Darius Gishoma a étudié les crises traumatiques qui ont lieu à ce moment-là de l'année et qui touchent des jeunes et des jeunes adultes, de 15 à 35 ans. Ce sont des épisodes de reviviscence qui s'empare d'un puis de plusieurs individus, devenant une crise collective, dont les effets sont brefs ou plus durables selon les cas. Généralement cela concerne des personnes ayant perdu plusieurs membres de leur famille et ayant assisté à des actes génocidaires commis sur des proches ou en ayant entendu le récit. Ces crises concernent majoritairement les

⁴⁴ Voir à ce sujet le 9.4.c. *À l'école et à l'internat, solitude et « familles artificielles »* (p.417).

⁴⁵ Entretien avec Darius Gishoma, dans un café, le 2 mars 2015

⁴⁶ Thèse soutenue en 2014, à l'Université Catholique de Louvain (Belgique)

femmes et celles et ceux qui avaient moins de 11 ans pendant le génocide. Elles attestent souvent d'un trauma ou d'un état dépressif.

Durant mon séjour, il est arrivé qu'on me parle des massacres commis et de leurs conséquences, jamais dans le détail, seulement évoqués. Un rescapé m'a parlé de son enfance au Bugesera et m'a raconté les massacres qui y ont eu lieu dès 1992, durant lesquels il a failli mourir ; une autre a évoqué la survie entre frères et sœurs après la mort des deux parents. Une autre personne, un témoin, m'a raconté avoir assisté aux massacres, impuissant.

Pour autant, durant mon séjour, il n'a jamais été question d'ethnies, alors que les ethnies constituent le prisme avec lequel on regarde le Rwanda depuis la France.

Qu'en est-il de la question des ethnies ? Antoine Nyagahene⁴⁷, historien rwandais qui a produit une thèse intitulée *Histoire et peuplement. Ethnies, clans et lignages dans le Rwanda ancien et contemporain*⁴⁸ m'explique : « [ce que ma thèse démontre] c'est l'unité fondamentale des Rwandais, tous, que ce soient les Hutu, les Tutsi ou les Twa, tous viennent des mêmes souches, des mêmes parents ». C'est le contexte politique qui a « érigé en différence biologique » des clivages, « qu'ils soient socio-économiques, socio-politiques, sociaux ou psychologiques ». Là, ajoute-il, « le Blanc a joué un grand rôle », en figeant les identités, dans une société qui était flexible, et créant des privilèges chez les uns et des désavantages chez les autres. En institutionnalisant cela, cela a mené à la révolte des Hutu de 1959. Puis, à l'indépendance, l'organisation politique a été faite en faveur des Hutu, discriminant les Tutsi, jusqu'au génocide de 1994. Je lui demande alors, comment il se positionne personnellement sur cette question : des membres de sa famille ont « changé trois fois d'ethnies, selon les circonstances » me dit-il en riant pour en souligner le caractère arbitraire et politique des ethnies. Pour bien comprendre cette question ethnique, dans sa thèse, il a eu recours à d'autres disciplines, en sus de l'histoire : la sociologie, l'anthropologie et la psychologie entre autres, parce que « l'histoire ne voulait pas [lui] donner les réponses (...) et chaque domaine m'apportait quelque chose ».

Le fait que personne d'autre ne m'ait pas parlé de cette question vient-il qu'« on peut [en parler] à la maison » seulement, comme le laisse entendre une jeune interlocutrice, alors que je lui pose la question frontalement ? Un homme âgé d'une 50^{aine} d'années me confirme l'idée qu'« ici on ne parle pas d'ethnies », avant d'ajouter : « Nous les vieux on sait les détecter, après une conversation. Mais on s'en fout. Il n'y a que les notables des deux côtés qui y tiennent ».

⁴⁷ Entretien avec Antoine Nyagahene, dans un bar-restaurant, le 2 mars 2015.

⁴⁸ Thèse soutenue en 1997, à l'Université Paris 7

Parmi toutes les personnes que j'ai rencontrées durant mon séjour, c'est la diversité des parcours qui m'a interpellée, et le fait que ces parcours soient souvent marqués par la migration. J'ai rencontré :

- une femme, née en 1942, partie après l'indépendance s'installer au Burundi. Elle a dû de nouveau fuir lors du coup d'État qu'a connu ce pays en 1976. En fuyant vers le Kenya, son mari et elle se sont séparés et n'ont réussi à se retrouver que 5 ans plus tard. Lui s'était remarié. Réfugiée au Kenya, elle est quand même revenue au Rwanda en 1995.
- un homme qui a fui au Congo en 1994 puis est revenu au Rwanda en 1996.
- deux hommes qui étaient en France, l'un pour les études, l'autre pour le travail, au moment du génocide. Ils doivent à cet éloignement d'être aujourd'hui en vie. Tous deux sont revenus vivre au Rwanda, le premier pour sa retraite, le second pour aider sa mère.
- deux femmes qui étaient enfants pendant le génocide, et qui ont survécu. L'une s'apprête à se marier avec un autre rescapé, l'autre désire partir en France au plus vite.
- deux hommes, ayant perdu l'ensemble de leur famille, et ayant fait le choix de travailler à la Commission Nationale de Lutte Contre le Génocide.
- et aussi une femme, née quelques mois après le génocide, et dont la famille est revenue se réinstaller au Rwanda en 1994, alors qu'ils vivaient jusque-là au Congo. En parlant avec elle, on dirait que l'histoire du Rwanda ne la concerne pas, ou en tous cas qu'elle ne la connaît pas.

Burundi, RDC, Kenya, France... : exceptés les rescapés, tous ont eu une expérience migratoire antérieure au génocide ou corrélée à lui. Certains sont partis au Congo quand d'autres en revenaient. D'autres sont revenus de France récemment quand des compatriotes rêvent d'y aller. La géographie même du Rwanda explique ce passé migratoire : le pays est grand comme un département français, et il faut moins de trois heures depuis la capitale pour atteindre la RDC à l'Ouest, la Tanzanie à l'Est, le Burundi au Sud ou l'Ouganda au Nord. Je me suis rendue aux frontières de la RDC et de la Tanzanie, d'où je voyais ces pays. Et j'ai pu me rendre compte du flux de personnes circulant au quotidien entre le Rwanda et la RDC. Ces installations dans d'autres pays, provisoires ou long-terme, explique la présence aujourd'hui de différences culturelles et sociales entre les membres de la société rwandaise. Ce chassé-croisé produit une société composée de citoyens aux expériences, cultures et langues diverses.

Un jour, alors que je suis dans un bus et que je veux céder ma place à une personne parce qu'elle salue le passager qui est à côté de moi et a donc l'air de le connaître, cela fait rire les gens autour. Ça ne doit vraisemblablement pas se faire. Ça me permet d'engager la discussion avec ce dernier, qui me dit, soulagé : « ah, vous parlez français comme moi ! ». De lui-même, il retrace son parcours : revenu en 1996, peu après ses enfants, du Burundi où il avait vécu 20 ans, en ville, pas dans un

camp « où ils pouvaient faire du business et s'enrichir ». Il est revenu sans rien, mais « qu'est-ce qu'une maison et des affaires par rapport à une patrie ? ». Il ajoute : « ici tu repars à zéro, tu n'as rien, mais tu es dans ton pays ». Puis il me dit : « aujourd'hui on peut tout vivre avec ce qu'on a vécu ». Lui a toujours parlé le kinyarwanda là-bas, tandis que les jeunes apprenaient la langue du Burundi, le kirundi pour trouver du travail. Certains jeunes n'ont donc jamais appris la langue rwandaise : « c'est un problème ça pour ceux qui reviennent du Burundi, du Congo, de France... ». Il évoque aussi les « Congolais qui parlent la langue du Rwanda, à cause d'un mauvais découpage territorial pendant la colonisation » et qui vivent aujourd'hui dans des camps, ne pouvant ni retourner au Congo, où ils ne sont pas les bienvenus, ni au Rwanda, puisqu'ils ne sont pas rwandais. À un moment, il élève la voix comme pour se faire entendre autour de nous et prendre les autres passagers à témoin - ou bien les accuser ? - : « Ici tu n'as pas d'amis, tu as des faux amis. Les gens qui t'ont fait du mal, ils disent qu'ils sont tes amis, mais ce ne sont pas tes amis, tu ne pourras jamais oublier ce qu'ils t'ont fait. La confiance, ça n'existe pas ». Personne ne répond.

Ces flux migratoires ont engendré des difficultés lors des retours, concernant la propriété des terres et des maisons. Un homme, travaillant pour un organisme d'État, me racontait que la réinstallation des Rwandais de l'étranger n'a pas été simple, mais que, par des négociations et des compromis, les gens ont pu s'arranger. Quelques heures plus tard, après avoir passé la journée ensemble et sympathisé, il en a proposé une lecture bien différente : ça a été très violent, certains sont revenus en espérant même que leurs neveux ou cousins soient morts pour pouvoir récupérer leur maison. Et il constate que les gens continuent de rentrer aujourd'hui.

Sur la diaspora en Europe, je n'ai pas appris grand-chose. J'ai rencontré quelqu'un qui souhaitait partir en France, entre autres parce que les frais de scolarité dans le privé sont très élevés ici et que ses enfants pourraient aller dans des écoles et universités gratuites. Et j'ai aussi discuté avec un homme qui vivait en France depuis 10 ans et qui est rentré pour s'occuper de sa mère, laissant ses enfants à son ex-femme en France. Un autre est aussi revenu, alors que des gens - dans le milieu de l'opposition politique - lui conseillaient de rester et de demander l'asile, mais il est revenu auprès de sa femme et de ses enfants. Et un homme que je rencontre à Kigali, explique qu'il a été étudiant en Belgique et que les deux sociétés sont très différentes : « ici tu es obligé de te confronter aux gens », alors que là-bas, tu es obligé de te positionner, « le clivage est plus net ».

1.4. Partir sur de nouvelles bases

a. Mises en lien et nouvelle légitimité

Ce voyage a été un tournant dans ma thèse. Il m'a permis d'acquérir de larges connaissances, d'améliorer ma compréhension des enjeux mémoriels et politiques actuels. Et il m'a conféré une plus grande légitimité à rentrer en contact avec les Rwandais de ma région.

Du point de vue du territoire, j'ai pu découvrir le pays (excepté le Nord et le Nord-Est) : sa géographie, sa topographie (le Sud-Ouest et ses forêts ; le Sud et ses marais ; l'Est et ses vastes plaines arides ; le Nord-Ouest et ses montagnes : l'Ouest et son lac), ses villes frontalières (avec l'Ouganda, le Burundi, la RDC, la Tanzanie), et sa double toponymie⁴⁹. Et j'ai pu en apprendre davantage sur l'histoire, sa complexité et la société composite qui en résulte. Je prenais conscience de ce qu'avait dû être le processus de reconstruction depuis 1994 et de ce que devait être la cohabitation aujourd'hui. J'étais désormais sensible aux questions linguistiques : si le Rwanda n'a qu'une langue - le kinyarwanda -, deux autres sont aussi reconnues officiellement, l'anglais et le français. L'usage de ces dernières peut révéler une différence générationnelle : l'anglais étant devenue une langue nationale en 2003 et la langue de l'enseignement en 2010, les jeunes se forment dans cette langue. Elle peut aussi témoigner d'un parcours migratoire dans un pays anglophone (Tanzanie, Ouganda, Kenya). Tandis que le français caractérise ceux qui ont plus de trente ans, ceux qui ont vécu dans un pays francophone (RDC, Burundi, Cameroun, République du Congo) ou encore ceux qui veulent manifester leur opposition au président, anglophone. Le kirundi (Burundi) ou le swahili (RDC, Ouganda, Tanzanie) sont aussi parlés.

Concernant le climat politique, j'ai eu l'impression que les gens s'exprimaient plutôt librement avec moi, malgré les mises en garde qui m'avaient été faites avant mon départ. Était-ce dû à mon statut d'étrangère ? À un moment toutefois, j'ai vécu une scène où j'ai perçu la crainte de mon interlocuteur pendant un entretien. C'est l'unique entretien que j'ai réalisé au Rwanda - hors rencontres avec des professionnels -. Cet homme avait étudié en France il y a longtemps avec une de mes amies françaises. Il a souhaité faire l'entretien dans un bar en dépit de ma proposition que ça puisse se faire chez lui. Nous avons commencé de manière assez détendue, et quand il m'a vue prendre des notes - sur la table, le dictaphone du smartphone était déjà activé -, il a craint que ça ne nous fasse remarquer. Aussitôt nous sommes allés dans une petite salle afférente à la cour centrale, et là nous sommes restés cinq minutes seulement, pendant lesquelles il m'a tenu un discours très

⁴⁹ Le nom des villes a été modifié après le génocide ainsi que le découpage administratif du territoire : à partir de 2006, le pays, qui était divisé en douze provinces, n'en compte plus que six.

policé, jusqu'à ce qu'il décide que nous devrions poursuivre chez lui. Il nous pensait potentiellement observés et écoutés par des indicateurs du gouvernement. Une autre anecdote dans mon séjour m'a rappelé que tout n'est pas dicible publiquement. Alors que nous visitons la forêt de Nyungwe avec un guide et un homme états-unien qui travaille à Butare depuis plusieurs années, je lui demande s'il lui serait possible de m'envoyer une photo du camp de réfugiés que j'avais vu pendant le trajet en bus sans avoir le temps de la prendre. Je savais que le camp sera sur sa route, au retour, puisqu'il n'habite pas loin du site. Cette photo m'intéressait pour documenter les flux et données migratoires du pays. Il répondit qu'il « ne [voyait] pas ce dont [je] parlais » et j'ai insisté en lui décrivant l'endroit, que ça n'était pas loin de Butare, qu'il devait l'avoir déjà vu, le site est grand... Jusqu'à ce que je sente que plus personne ne parlait et que je devrais sans doute en faire autant ! La présence de ce camp est liée à la question sensible de la situation au Kivu et c'est donc un sujet potentiellement politique, selon qui en parle et comment. Les réfugiés sont ces personnes dont m'avait parlé l'homme du bus : Congolais du Kivu parlant le kinyarwanda, ils sont immobilisés dans ces camps depuis de nombreuses années sans qu'une solution ne se dégage. Cela m'a appris à éviter d'aborder des questions politiques, particulièrement en présence d'un agent de L'État (ici un guide). Certaines personnes que j'ai croisées en rient et jouent d'un double langage. Par exemple, l'homme avec qui j'ai fait l'entretien me dit qu'il n'y a pas de partis d'opposition au Rwanda, le gouvernement ne les reconnaissant pas, donc il n'existe que des « partis partenaires » ou des « partis qui ne sont pas au pouvoir ». Leur rôle est d'aider et soutenir le gouvernement. De même, au retour en France, je rencontre Léonce qui me raconte en riant qu'il a un ami qui lui dit, au téléphone qu'il est cadre du FPR, « il me le dit avec un grand sourire qui souligne toute l'ironie de cette phrase ». Et quand il discute avec des amis, ils donnent un autre nom à Kagame et au président de l'assemblée, « pour contourner la censure ».

Un autre effet de ce séjour a été de m'approprier le projet de thèse, en revenant avec des questions et un désir de compréhension propres. Je me sentais désormais plus légitime à faire cette thèse et à aller rencontrer les Rwandais d'ici. Le fait d'avoir participé aux pratiques migratoires - par le transport de biens - m'a permis de découvrir une partie de leur condition de transnationaux et des pans de vie familiale ou amicale, qui d'ordinaire sont privés. Au retour, je ramenaient : miel, artisanat, fruits, documents administratifs et pagnes, entre autres objets. Et les remettre ont été autant d'occasions pour discuter du pays, des personnes rencontrées et finalement de la vie en France. Désormais, un lien existait, alors que j'avais l'impression de devoir le « forcer » auparavant. Par ailleurs, avec mes nouvelles connaissances et expériences, nos « catégories de perception et

d'appréciation » - selon les termes de Laurence Roulleau-Berger (Roulleau-Berger, 2012 : 20) - s'étaient rapprochées.

Peu après mon retour, Josué, un Rwandais à qui j'avais ramené du miel m'a raconté qu'une chercheuse faisant une thèse sur une comparaison entre le Rwanda et l'Iran lui a proposé de participer à sa recherche, et il a ajouté que si je le souhaitais, il pourrait faire un entretien pour ma thèse aussi. Curieux renversement de situation que de se voir proposer un entretien ! Nous étions en mars 2015, cela faisait un an et demi que j'avais démarré ma thèse. J'ai saisi l'occasion afin de me lancer enfin. Je le voyais un mois plus tard. Cet entretien exploratoire a duré trois heures. Ont été abordées les questions migratoires, à savoir son installation en France, ses liens avec « la communauté », l'association Ibuka R-A, puis nous avons poursuivi avec les commémorations ici et là-bas, la possibilité de parler du génocide, la survie et vie en tant qu'orphelin. Nous étions au début du mois d'avril. Les commémorations démarraient quelques jours plus tard. Des événements commémoratifs ont eu lieu jusqu'à la fin du mois, dont une célébration collective avec d'autres communautés de survivants et descendants de survivants, à l'occasion de la 100^{ème} commémoration du génocide arménien et de la 70^{ème} du génocide des Juifs et des Tsiganes. Nous nous recroisons régulièrement. J'ai refait deux entretiens avec lui en mai et en juin. Et j'en ai rapidement réalisé avec d'autres personnes.

b. Quand la thématique familiale s'invite dans la recherche

C'est lors d'un entretien que la question de la famille est apparue ou plutôt qu'elle m'est apparue, que je l'ai vue. Avec Josué, nous avons déjà fait deux entretiens : le premier en avril 2015 et le deuxième un mois plus tard sur sa pratique des commémorations au Rwanda et en France, son rapport au témoignage et à l'association des rescapés. La thématique d'enquête sur laquelle je travaillais alors - objet de la première réorientation - était la migration et l'insertion ou non dans les réseaux communautaires en France. Je savais, par ce qu'il avait pu dire lors des veillées, qu'il avait perdu ses parents pendant le génocide, et par les entretiens qu'il avait une grande sœur en vie, dans un autre pays européen, grâce à qui il est venu en Europe. Un mois après, alors que je reviens faire un troisième entretien avec lui, un homme, jeune, que je n'avais jamais vu, arrive dans son appartement : son frère. Je découvre du même coup qu'il a un frère, qui s'appelle Théogène, et qu'il

vit à Lyon. Il ne l'a ni mentionné aux veillées, ni en entretien. Je suis surprise. Je lui propose de se joindre à l'entretien, et nous allons discuter tous les trois pendant une heure et demie. Il me dit qu'il a 20 ans et qu'il fait un stage ici, ce qui explique sa présence chez son frère, qui vit à une heure de Lyon. Je dirige la discussion vers des thèmes tels que leur famille, leur enfance, avant et après le génocide. Et au fur et à mesure, je prends conscience que Théogène, non seulement découvre avec moi des éléments liés à Josué et à sa famille, mais aussi le concernant lui-même. Il pose lui aussi des questions : sur son baptême, sur les personnes chez qui il a grandi. J'apprends que les deux frères ont été séparés après 1994 et qu'ils n'ont pas grandi ensemble.

L'extrait suivant montre un exemple de l'ignorance de Théogène. Il y a un quiproquo : il croit apprendre un nouvel élément sur sa vie, alors que son frère ne parlait pas de lui mais de leur grand-oncle. On y lit aussi mon rire - déplacé -, qui vient signifier que je n'imaginai pas à quel point il ne connaissait pas sa propre histoire :

Josué - (...) Donc je pense que c'est à cette époque-là que lui il est parti au Burundi quoi.

Théogène - Au Burundi ? Je suis parti au Burundi moi ?

J - Non je parle de... du grand-père (*rires de Josué et Domitille*)

Domitille - Si, t'es pas au courant ? (*rit*)

T - Oui parce qu'il y a des trucs que j'ignore moi en fait.

J - Ah oui moi aussi, je connais pas tout (*rit*). C'est ça qui me... j'essaie de chercher.

T - Il faut retourner au Rwanda pour savoir. Parler aux grand-mères là-bas.

D - Parce que ça, vous en avez pas trop parlé ? Toi tu n'en as pas trop parlé avec eux justement ?

T - Non justement ça fait 7 ans que je suis là, j'en ai marre déjà. (...) j'ai envie de retourner au Rwanda, de savoir tout. Et après c'est bon hein.

Entretien avec Josué et Théogène le 12 juin 2015

Avoir « envie de savoir tout ». Ne pas connaître sa propre histoire. C'était à ce moment-là inconcevable pour moi. D'où mon interrogation, incrédule, lui demandant s'il n'en a pas parlé avec les grands-parents qui l'ont élevé. Il ne savait presque rien de sa famille nucléaire - ses parents et ses frères et sœurs -. Cela m'interrogeait. Comment deux frères peuvent-ils avoir des connaissances de leur passé individuel et familial si différents ? Est-ce dû à la différence d'âge (8 ans) ? À leur séparation après le génocide ? Puis je me suis demandée : et les autres fratries rwandaises ? Comment cela s'est-il passé pour elles ?

En m'interrogeant alors, je m'apercevais qu'aux veillées commémoratives auxquelles j'avais assistées, la famille se manifestait, en creux, par son absence. Dans la salle, des photos des proches sont affichées. En début de cérémonie, une bande-son est diffusée, avec des voix, douces, égrenant la liste des noms des morts, par famille. Puis viennent les prises de parole et les témoignages, sur les proches disparus. À l'époque mon attention portait sur leur vécu du génocide et leurs pertes, en 1994. Je ne pensais pas à l'absence avec laquelle ils et elles vivaient aujourd'hui, en 2015. Autrement dit je considérais le génocide comme appartenant au passé. Je ne l'inscrivais pas dans l'actualité de la vie des rescapés. Et l'absence de la famille s'actualise tout le temps.

Durant le génocide des Tutsi, comme dans les autres génocides, les personnes âgées n'ont pas été épargnées, pas plus que ne l'ont été les femmes, les bébés et les femmes enceintes. Tous les Tutsi ont été pris pour cible, quelque soit leur âge : la volonté des tueurs était « l'effacement de leur descendance par l'attaque du ventre des femmes et de leur ascendance par la destruction des tombes » (Godard, 2004 : 7). En tant qu' « attaque de la filiation », c'était aussi « une volonté cruelle de défaire les liens et de détruire les repères » (Munyandamutsa, 2001 : 103). Perte des proches, des liens, des repères, des rôles et de l'appartenance : la destruction s'est logée au cœur de la famille et du sentiment d'appartenance. L'habitude d'entendre le nombre de personnes tuées – entre 800 000 et 1 million de morts - faisait que je pensais davantage aux individus qu'aux familles, aux morts qu'aux liens. J'avais conscience que d'autres types de groupes, tels que des classes ou des internats, avaient été décimés, puisqu'il existe des récits de massacre au sein de ces lieux. Mais la réalité des massacres n'est que rarement évoquée dans sa dimension familiale. Cette connaissance-là demande d'être à l'écoute de ceux et celles qui ont survécu.

Je cherchais à me rappeler d'autres propos ou d'autres situations où la question de la famille avait été convoquée. Plusieurs me revenaient, entendues en entretien ou lors des veillées : prise de parole d'une jeune femme qui est l'unique survivante d'une famille entièrement décimée ; récit d'une femme obligée de s'occuper d'une dizaine de cousins et d'enfants accueillis par ses parents au lendemain des massacres, tous devenus orphelins et orphelines ; un homme qui a perdu ses parents, un frère et une sœur et qui dit qu'il « n'[a] plus d'attaches au Rwanda », où vivent pourtant encore un frère et une sœur ; ou encore cette femme qui me raconte qu'elle est issue d'une fratrie de dix dont trois ont été tués en RDC et tous les autres vivent éparpillés entre différents pays européens et africains. La famille était finalement de tous les récits.

c. Enquêter sur la mémoire familiale des Rwandais vivant en France

La thématique de la famille a fait irruption dans ma recherche. Elle s'est imposée principalement par les morts qui ont été convoqués par les uns et les autres, et aussi par le biais des vivants, et plus particulièrement de Théogène. Et c'est la manière dont on en parle, ce qu'on dit et ce qu'on sait, ou ce qu'on tait et ce qu'on ignore, qui m'a interpellée. Je travaillais alors sur leur parcours migratoire, mais je me heurtais à des difficultés, qui ont sans doute été favorables à la mise en lumière de cette nouvelle thématique. Parmi ces difficultés, il me semblait compliqué de m'engager dans une immersion dans des groupes en conflit, a fortiori dans ma ville. Par ailleurs, les informations s'échangeaient sans communication officielle mais via des réseaux sociaux privés ou semi-publics, comme les groupes Whatsapp ou pages Facebook privées. Or d'une part, je n'étais pas suffisamment insérée pour avoir accès à ces informations, et d'autre part j'étais à l'époque aussi incompétente dans l'usage de ces réseaux sociaux que réticente à l'idée de m'en servir⁵⁰. Pour ces bonnes et ces mauvaises raisons, je délaissais définitivement le prisme migratoire, et je me saisissais de la thématique qui émergeait alors : la famille.

Afin d'établir une continuité avec le projet de thèse initial sur la mémoire collective, puisque je l'avais présenté aux gens, je décidais alors de travailler sur la mémoire familiale. Mon directeur de thèse suggérait que c'était aussi plus cohérent vis-à-vis de la Région, qui avait accepté de financer une thèse sur la mémoire collective. Et cette nouvelle thématique avait l'avantage de dépolitiser l'approche du passé. Elle permettait d'inclure dans la recherche l'ensemble des Rwandais, au-delà des clivages - réels ou fantasmés. Nous étions à la fin de l'été 2015 : il m'avait fallu presque deux ans pour déconstruire les termes, l'objet et les attendus du projet de thèse initial. L'appropriation affective et intellectuelle du projet de thèse s'était faite avec mon voyage au Rwanda. Et les deux années de rencontres, de lecture et d'observations, ainsi que les premiers entretiens menés m'avaient, dans une démarche inductive, conduite à formuler un nouvel objet d'étude. Je m'éloignais des choix de méthode et d'objet de mon co-directeur. Aussi, pour ces raisons et parce que la co-direction, passionnée, portait sur un projet de thèse autre que celui que je tentais de mener, celle-ci a cessé après plusieurs mois de discussion, en avril 2016.

⁵⁰ L'idée de nourrir les GAFAM avec mes données personnelles ne m'a jamais séduite. GAFAM est l'acronyme du nom des entreprises qui dominent le marché du numérique (Google Apple Facebook Amazon Microsoft).

Je retrouvais une latitude à étudier une période plus large que 1994-97 et à prendre en considération le génocide des Tutsi et l'association de rescapés, que mon co-directeur m' enjoignait auparavant à mettre de côté. J'ai dépoussiéré alors le projet de thèse que j'avais rédigé en juin 2013. J'y ai lu :

« Au terme d'un parcours d'exil et d'asile se pose la question de la mémoire du réfugié. D'une identité parfois dissimulée pour fuir son pays à une histoire remise en question lors de la procédure de demande d'asile, en passant par une nécessaire mise à nu de soi et de ses souffrances dans le récit destiné à l'Ofpra⁵¹ ou encore par un potentiel refoulement de sa culture en période d'intégration dans ce nouveau pays qu'est la France, que peut-on (psychiquement, culturellement et socialement) et que veut-on (politiquement) dire ou taire de son histoire ? Quand et comment choisit-on de l'exprimer ?

S'intéresser à la mémoire des réfugiés rwandais en France implique de cerner les différents enjeux qui l'entourent : enjeux psychiques (deuil, traumatismes, résilience), politiques (mémoire individuelle versus mémoire collective ou mémoire officielle), sociaux (inégalité face à la prise de parole, risque de représailles), ou encore culturels (normes de la parole).

Parler, s'exprimer relève d'aptitudes socialement et culturellement apprises : ce que l'on dit et comment on le dit, à qui l'on s'adresse, niveau de langage, etc. Alors qu'en est-il de l'expression de la mémoire individuelle après de tels traumatismes ? A-t-elle-même le droit d'être exprimée, si tant est que la personne le peut, face à la mémoire collective ? Au Rwanda, le gouvernement mène de front une politique de commémoration et une politique de réconciliation nationale, rendant difficiles les deuils personnels et sensibles les mémoires familiales, puisque ceux-ci doivent s'inscrire dans une histoire officielle. Qu'en est-il en France, et notamment en Rhône-Alpes ? Nous nous intéresserons aux intrications entre mémoire individuelle et mémoire collective, aux enjeux politiques de la mémoire chez les Rwandais en exil en France, pays qui plus est impliqué dans l'histoire du génocide. »

Si je n'y abordais pas spécifiquement la mémoire familiale et je restreignais alors l'étude aux réfugiés, j'interrogeais déjà la mémoire dans sa complexité, à travers l'évocation des enjeux psychiques, politiques, culturels et sociaux. Et s'intéresser à la mémoire familiale des Rwandais vivant en France me somme de questionner la mémoire dans un double contexte : après le génocide des Tutsi et en situation migratoire. Plusieurs questions émergent alors :

Les politiques mémorielles influencent-elles l'élaboration et la transmission de la mémoire dans les familles ? Le caractère traumatique des souvenirs entravent-ils ces dernières ? Et qu'est-ce que

⁵¹ L'Office Français de Protection de Réfugiés et des Apatrides (Ofpra) est chargé de traiter les demandes d'asile en France et d'accorder ou refuser le statut de réfugié ou la protection subsidiaire.

représente l'espace offert par les entretiens de recherche aux enquêtés, hors de tout cadre de soin ou de justice ?

Par ailleurs, deux grands axes émergent au regard des connaissances acquises lors de mes deux années de rencontres, lectures, entretiens et découvertes :

- un premier axe familial : qu'est-il arrivé aux membres de leur famille pendant le génocide ? Que sont devenus les orphelins ?

- un second axe mémoriel : avec qui parle-t-on du passé dans la famille ? De qui tient-on ce que l'on sait ? À qui parle-t-on de ce qui est arrivé ? Y a-t-il de la place pour le passé précédant le génocide ? Autrement dit comment se transmettent les souvenirs dans la famille ?

C'est donc à la croisée du champ de la famille et de celui de la mémoire que ma recherche s'inscrit désormais.

2. L'enquête en pratique

Dans les pages qui suivent, je vais présenter mon enquête de terrain, dont nous venons de voir les débuts. Il s'agit d'en montrer le déroulement, la méthodologie mise en place, les choix effectués, les relations nouées, les temps de latence. Dans un contexte local aussi polarisé, il m'a fallu décider avec qui mener cette recherche et voir quelles opportunités de rencontres s'ouvraient à moi. Enquêter « chez moi », dans ma ville m'a obligée à entreprendre une forme de cohérence relationnelle afin d'assumer mes idées et mes actes pendant et après la thèse. L'importance de décrire les relations vient de ce qu'elles sont « both the objects of study and the means through which anthropologists arrive at an understanding of both abstract and concrete patterns of sociality » (Das, 2007 : 3). Je poursuivrai sur l'organisation des entretiens, le profil des enquêtés et les membres de leur parenté que j'ai rencontrés en France ou au Rwanda.

Le terrain est là où « se déploie l'expérience cognitive et pratique de l'ethnologue » (Naepels, 2012 : 82). Cette expérience est unique : elle dépend de notre passé, de nos représentations ou encore de notre corps. Dans *Savoirs situés*, Donna Haraway rappelle que nos yeux sont des « systèmes perceptifs actifs, intégrés dans des traductions et des *manières* spécifiques de voir, c'est-à-dire des manières de vivre » (Haraway, 2007 : 118). Non seulement notre pratique du terrain est différente, mais aussi ce qu'on y capte et comment on en rend compte. Entreprendre un exercice de réflexivité sur sa personne et sur sa pratique permet d'abord d'éclairer la perception qu'ont les enquêtés de l'enquêteur et donc comment ils agissent ou réagissent à/en sa présence, et aussi de comprendre la construction des données de recherche. La singularité de l'ethnologue confère des limites à l'enquête autant qu'elle la rend possible. Donna Haraway explique en effet que « seule une perspective partielle assure une vision objective ». Elle ajoute : « L'objectivité féministe est affaire de place circonscrite et de savoir situé, pas de transcendance et de division entre sujet et objet. Ainsi seulement pourrons-nous répondre de ce que nous avons appris à voir. » (Haraway, 2007 : 7).

2.1. Choix du terrain et recueil des données

a. Éviter l'enclichage ?

Je tenais ma thématique de recherche. Je devais désormais trouver auprès de qui mener mon enquête et quel serait mon terrain. En ce qui concerne ce dernier, « le choix [...] (et la définition singulière de son lieu, de sa durée, de sa thématique principale) n'est pas strictement individuel, sa localisation passant en général à la fois par des dispositifs de validation disciplinaire, et par la commande ou la puissance publique qui en déterminent le plus souvent le financement » (Naepels, 2012 : 79). Il se détermine aussi par sa faisabilité, par des conditions qui lui sont propres et qui le rendent ou non possible, comme nous le verrons.

À Lyon, il y a plusieurs associations rwandaises, dont peu semblent être encore actives. Concernant les trois dont j'ai suivi les activités, aucune ne dispose d'un local, pour se retrouver ou mettre en place leurs réunions ou les événements qu'elles organisent, qui se déroulent dans une salle municipale, ou dans des lieux privés. Quand j'ai voulu aller à leur rencontre, je n'étais intégrée à aucun réseau me permettant d'avoir accès à ces lieux ni à leurs informations. La première année, Léonce, Lionel, ou encore mes directeurs de thèse m'ont envoyé des informations qui circulaient par mail via des listes de diffusion privées ou institutionnelles. Ensuite j'allais chercher les informations sur internet concernant les événements publics, et j'en obtenais certaines lors de rencontres ou grâce aux contacts noués.

Les commémorations représentent un temps fort de retrouvailles, et ont trouvé davantage d'affluence autour des anniversaires marquants (20èmes, 25èmes commémorations). Elles sont mises en place par Ibuka Rhône-Alpes, ce qui en fait l'association la plus « visible » à Lyon, en termes d'organisation d'événements publics. Il y a aussi les « journées d'informations et de réflexions » du Riprodhor et les manifestations culturelles d'Isangano. La première année, je me suis rendue à tous les événements proposés. Par la suite, j'allais systématiquement aux événements mémoriels et, dans la mesure du possible, aux autres.

L'idée que l'on choisit son terrain est à tempérer. Outre la nécessaire validation disciplinaire et les éventuelles attentes des autorités publiques mentionnées par Michel Naepels, la possibilité même d'accéder à des groupes et des personnes pendant une période longue est une autre condition du terrain : possibilité physique, sociologique ou économique, ou même déontologique selon le lieu ou

le groupe visé. Il est aussi nécessaire de s'adapter à l'intérêt et aux refus rencontrés dès les premiers pas de l'enquête, qui sont autant de balises qui nous permettent de concevoir le terrain.

À chaque fois, je me présentais comme doctorante, ou plutôt comme étudiante faisant une thèse à l'Université de Saint-Étienne. Quand j'exposais le sujet de ma thèse, la mémoire collective des Rwandais vivant en France - ou au départ, des réfugiés rwandais en France (à l'époque je considérais que c'était la même chose) - , et que j'indiquais que ma thèse était une initiative de l'Université de Saint-Étienne, cela les intriguait - positivement - : pourquoi l'Université s'intéressait-elle « à eux » ? Mais cela ne soulevait pas davantage de questions. De rares personnes ont eu accès à l'appel à candidature, diffusé publiquement. Son contenu a pu influencer le regard que celles-ci portaient sur moi. Il a suscité des réserves chez Jeanne Allaire Kayigirwa, vice-présidente puis présidente⁵² d'Ibuka R-A et de l'enthousiasme chez Léonce et un autre membre du Riprodhor.

Les mots de ce texte et ceux que j'employais me positionnaient, semble-t-il, déjà. Sans le savoir, même lorsque j'affirmais l'envie de travailler avec tous les Rwandais, ils marquaient une prise de position : en effet était sous-entendu que je travaillerai sur la mémoire des Tutsi comme des Hutu et donc potentiellement avec des négationnistes. Cependant j'étais davantage ignorante que neutre. J'avais beau n'avoir aucun lien avec le Rwanda, pas plus que je ne suis petite-fille de rescapés juifs ou encore fille de militaire patriote, je ne pouvais prétendre à aucune neutralité d'emblée sur le terrain. Elle se prouverait à travers le choix du thème de l'enquête⁵³ et du terrain, puis lors du travail d'analyse et de la rédaction de mes travaux.

J'ai progressivement abandonné l'idée de mener ma recherche avec le Riprodhor. Il se trouve que l'association avait très peu d'activités publiques, et ma demande de participer à une de leurs assemblées générales m'a été refusée. Surtout j'ai compris que sa raison d'être n'était pas la protection des Droits de l'homme, telle que son nom le laissait entendre (Réseau international de Protection des Droits de l'Homme au Rwanda)⁵⁴. La première journée dite « d'informations et de réflexion » à laquelle j'ai participé, en 2013, m'avait laissé croire que leur objectif principal était humanitaire puisque deux ONG lyonnaises y étaient intervenues : Forum Réfugiés-Cosi et Agir Ensemble pour les Droits de l'Homme (AEDH)⁵⁵. Or il y avait aussi ce jour-là de nombreux

⁵² Jeanne Allaire Kayigirwa, qui était vice-présidente a succédé à Emmanuel Rugema à la présidence de l'association en 2015, je les avais tous deux rencontrés en 2014.

⁵³ Notion préférée à « objet d'enquête » par Florence Weber et Stéphane Beaud, pour montrer le caractère provisoire de ce choix (Weber et Beaud, 2003).

⁵⁴ Le Riprodhor est né de la fusion de deux associations militant au Rwanda pour les Droits de l'homme, la Liprodhor (Ligue pour la Protection des Droits de l'Homme au Rwanda) et l'Ardho (Association Rwandaise pour la Défense des Droits de l'Homme). La ligne de défense des Droits semble avoir été récupérée par des appétences politiques, selon un de mes interlocuteurs.

⁵⁵ À la journée d'information du 12 octobre 2013, intervenaient les présidents d'Agir Ensemble pour les Droits de l'Homme (AEDH) et de Forum réfugiés-Cosi, deux associations qui œuvrent pour les Droits de l'homme,

représentants de partis politiques en exil. Mais le temps qui leur a été accordé – moins de cinq minutes par personne – n’a pas permis qu’ils développent leurs idées. Ce n’était pas non plus un groupe travaillant à l’élaboration d’une mémoire collective hutu, comme je l’avais pensé ensuite. L’objet de leurs rencontres était plutôt la fédération et l’organisation d’une opposition politique à Paul Kagame, ce que je comprendrai plus tard.

L’opposition politique se compose de profils très divers, mais certains des intervenants de cette association font partie de ceux qui nourrissent le négationnisme par leurs prises de position publiques et leurs écrits. Parmi ceux-ci, on trouve le colonel Hogard, fervent défenseur de l’honneur de la France qu’il a servie en étant commandant de l’Opération Turquoise. Depuis 1994, il entreprend de défendre le rôle de la France au Rwanda et impute la responsabilité du génocide à Paul Kagame⁵⁶. Il y a aussi eu John Philpot, avocat attaché à la défense de Jean-Paul Akayesu au TPIR (pour la procédure en appel), soutenant publiquement ce dernier en dépit de sa condamnation à perpétuité par un tribunal international⁵⁷ et réfutant le terme de « génocide » pour le Rwanda.

J’ai enfin appris par une personne en lien avec plusieurs membres de l’association, qu’un de leurs membres était un génocidaire en fuite. Je n’étais absolument pas en mesure de vérifier cette information, mais elle me mettait mal à l’aise. Je me suis dit que je ne serais pas à même de mener une enquête au sein d’une association dont l’objectif était politique. Par ailleurs, je craignais que « me froter » à la politique rwandaise ne me dépasse rapidement. J’ai ainsi finalement décidé de ne pas envisager l’association comme un potentiel terrain de recherche.

Du côté d’Ibuka Rhône-Alpes, j’allais aux événements commémoratifs que l’association mettait en place, et notamment aux veillées et cérémonies, à Lyon et dans la région. Pour les 20èmes commémorations, davantage d’événements publics avaient été organisés, parfois en partenariat avec d’autres associations. Dès 2015, l’association retournait déjà un peu dans l’ombre : le génocide suscitait moins d’intérêt médiatique et trouvait un public lui-même plus restreint. J’ai assisté à la plupart de leurs événements. J’avais rencontré Emmanuel Rugema, président, et Jeanne Allaire

notamment dans le cadre de l’asile, et que je connaissais via mes recherches et engagements associatifs précédents. Leur présence avait agi pour moi comme une caution morale apportée au Riprodhor.

⁵⁶ Dans une tribune parue au Figaro le 8 avril 2014, intitulée « Génocide rwandais : pourquoi le vrai coupable n’est pas la France, mais Kagame », il écrit « (...) de retour en France parmi les miens au terme d’une opération à laquelle je suis particulièrement fier d’avoir participé, estimant en effet y avoir fait de mon mieux, de même que chacun de mes hommes, de mes pairs et de mes chefs, pour ramener un peu d’ordre, de stabilité et de paix dans ce pays dévasté par la haine et la barbarie. (...) Kagame a provoqué le génocide de 1994 (...), le seul moyen de prendre le contrôle du Rwanda et d’asseoir son régime d’une main de fer pour des décennies. »

⁵⁷ Jean-Paul Akayesu a été condamné en première instance et en appel, pour participation et incitation au génocide. Philpot lui dédicace son livre *Justice Belied The Unbalanced Scales of International Criminal Justice* (Chartrand et Philpot, 2014) : « This book is dedicated to Jean-Paul Akayesu, an innocent man ». Sur son site internet www.johnphilpot.com/droit-international/, il réitère son soutien et affirme ensuite : « Génocide est le mauvais terme à utiliser pour décrire le conflit rwandais. Cette guerre était une guerre internationale qui a dégénéré en un conflit politique et ethnique qui a pris d’énormes proportions ».

Kayigirwa, vice-présidente, puis présidente, pour leur présenter ma recherche. Le premier était ouvert à l'idée d'y participer. La seconde, comme je l'ai dit, s'est d'abord montrée réticente quant au projet de thèse, et sa réserve était liée à l'ambiguïté du texte diffusé initialement et au fait que je ne souhaitais pas éclaircir avec quel « camp » je travaillerai. Lorsque je lui ai demandé s'il était possible de me mettre sur la liste de diffusion d'Ibuka R-A, elle m'a répondu qu'elle ne le ferait qu'à la condition d'intégrer l'association. À ce moment-là, ne sachant pas comment me positionner, je n'ai pas souhaité le faire. Mes directeurs de thèse m'enjoignaient de garder une distance, afin d'éviter toute manipulation politique ou idéologique aussi bien qu'un éventuel « enclichage » (Olivier de Sardan, 1995) sur le terrain. Jean-Pierre Olivier de Sardan décrit l'enclichage comme un « biais (...) redoutable autant qu'inévitable » (ibid : 20), par lequel le chercheur est assimilé à un groupe, une « clique », aux yeux des autres acteurs ou à ses propres yeux, ce qui le met en position de porter la voix de sa « clique » et de se faire exclure par les autres. Je n'ai donc pas adhéré à l'association Ibuka R-A. Toutefois les événements commémoratifs qu'ils mettaient en place ont constitué une partie de mon terrain. Et m'y rendre m'a permis de retrouver régulièrement des personnes, avec qui un lien s'est créé. J'en retrouvais certaines aux manifestations culturelles d'Isangano ou dans des soirées privées. J'ai ainsi pu construire plusieurs liens de confiance, auxquelles s'ajoutent les personnes rencontrées par le biais de mon départ au Rwanda.

Un groupe de jeunes adultes commençais à se former quand je débutais ma thèse, via leur participation à un groupe de parole, puis à une pièce de théâtre issue de ce dernier. Je commençais à les connaître aussi, puisque nous nous rencontrions lors des commémorations. J'ai pu réaliser des entretiens avec certains d'entre eux. Le groupe a pris forme, et quand ses membres sont entrés dans le bureau de l'association Ibuka Rhône-Alpes en décembre 2017, renouvelant aussi la présidence, je suis moi aussi entrée dans le collectif, en tant que chercheuse et membre adhérente - adhésion qui m'a été demandée⁵⁸ et que j'ai cette fois effectuée. Mon changement d'avis vient du fait que le terrain « m'entraînait » dans l'association, avec l'entrée au Conseil d'administration de plusieurs personnes qui participaient à la recherche. Par ailleurs, je savais désormais que les craintes d'éventuelles manipulations de mon travail par l'association envisagées par mes directeurs de thèse n'avaient pas lieu d'être étant donné ses faibles moyens humains et économiques. Afin d'éviter un « enclichage », j'ai aussi assisté à des événements organisés par d'autres associations, notamment à ceux d'Isangano, ou encore à une messe « pour tous les Rwandais » en 2017 et à une manifestation du Riprodhor en 2018, où on ne m'a pas refusé l'accès. J'ai par ailleurs rencontré des personnes aux profils variés en dehors des associations : deux Tutsi non rescapés dont un qui avait sa famille au Rwanda en 1994, deux Hutu de mère tutsi, deux rescapés tutsi de mère hutu, une Hutu de père et

⁵⁸ L'adhésion m'a été demandée au même titre qu'à toutes les personnes présentes à l'assemblée générale.

mère. Ces précisions quant à leur situation familiale ou à leur filiation renvoient à des expériences différentes du génocide et de l'après-génocide sur lesquelles nous reviendrons.

Un autre « groupe » avec lequel j'ai travaillé était constitué de Clémentine, rencontrée grâce à une étudiante de mon directeur de thèse, et d'Éric, un de ses amis, rapidement associé à la recherche. Éric avait deux ans et demi pendant le génocide. Étant donné que son père a été tué et que sa mère a survécu, il imagine être de père tutsi et de mère hutu. J'ai l'impression que sa présence avec nous rassurait Clémentine. Selon les thématiques que j'annonçais pour l'entretien suivant, ils décidaient que l'on se voit ensemble ou à deux. Nous avons fait deux entretiens collectifs.

J'avais aussi proposé à Clémentine de réunir, si elle le souhaitait, d'autres personnes qui, comme elle, avait participé à la recherche de Master de son amie sur la reconstruction des jeunes Rwandais qui avaient vécu dans les camps au Congo après le génocide. Cela n'a pas pu être mis en place. Elle m'a expliqué que la plupart considérait qu'ils avaient déjà contribué à une étude, et puis surtout ils ne voulaient pas en parler à quelqu'un qu'ils ne connaissaient pas. Lors d'une conversation, elle m'a raconté qu'un de ses amis lui avait dit, sans qu'elle ne sache s'il s'agissait d'une blague ou s'il était sérieux, qu'il voulait bien participer en échange d'une rémunération. J'ai alors expliqué que j'offrais les consommations au bar pendant l'entretien, puisque jusque-là nous nous étions vues dans un bar, mais que je ne rémunérais pas la participation. Il n'a pas donné suite.

Clémentine m'a ensuite permis de rencontrer une autre personne, qui a compté dans son parcours, lors de son installation en France, qui elle-même, par le bouche à oreille, m'a menée à deux autres personnes. Ces trois dernières se trouvaient être en lien avec les Rwandais de Valence et avec ceux d'Ibuka R-A.

En 2017, à la messe « pour tous les Rwandais », je croise Claude, la personne à qui j'avais exposé mon projet de thèse lors d'une journée du Riprodhor, et qui était enthousiaste vis-à-vis de sa version initiale. Me demandant des nouvelles, je lui explique que mon objet est désormais la mémoire familiale. D'emblée, je lui demande s'il veut bien réaliser un entretien pour ma thèse. Je trouvais intéressant d'interroger une personne, hutu, appartenant à l'opposition politique. L'entretien, conduit dans une bibliothèque universitaire, a duré trois heures, durant lesquelles j'ai tenté de fissurer son discours politique avec des questions concernant son parcours et son expérience personnelle de 1994. Or selon lui, « ça fait diversion, ça n'a aucune importance », « parce que tout simplement ce qui est important c'est pas d'aller critiquer le régime qui est déchu complètement. Mais l'important est qu'est-ce qu'on fait aujourd'hui ? »⁵⁹. À travers une anecdote qu'il m'a livrée,

⁵⁹ Entretien avec Claude, le 13 avril 2017.

j'ai compris que sa famille a été victime du régime génocidaire « déchu ». Ne pouvant aller plus loin dans les échanges, nous en sommes restés là et je n'ai presque pas pu utiliser cet entretien, qui m'a toutefois été utile dans la compréhension des enjeux et conflits mémoriels existant à Lyon.

Par la suite, lors d'une journée organisée par le Riprodhor en 2018, j'ai proposé à une jeune femme de participer à la recherche. Elle s'est montrée très enthousiaste par rapport au thème de la mémoire familiale mais ne m'a jamais rappelée. Je n'ai pas eu accès à d'autres personnes hutu proches du champ de l'opposition politique, à l'exception de Léonce, dont je ne sais finalement que peu de choses du point de vue familial, mais qui a été en quelque sorte un « informateur privilégié », en m'introduisant au Riprodhor et m'indiquant tant le lancement des commémorations en 2014 que la messe « pour tous les rwandais ».

b. Un terrain long, « en pointillé » et « chez soi » : liens et « cohérence relationnelle »

Le début de ma thèse a été rythmé par les événements commémoratifs, scientifiques ou politiques qui se déroulaient en Rhône-Alpes et ces rares dates ne promettaient pas l'ouverture d'un terrain d'enquête. Pour sortir de cette impasse, il m'a fallu amorcer une enquête par entretiens. Autant je parvenais à en solliciter auprès des responsables associatifs ou des membres de la communauté rwandaise pouvant m'aider à mieux la connaître, autant l'idée de proposer des entretiens aux survivants me retenait. Sans doute les souvenirs de ma recherche en Master 2 sur les reconfigurations familiales des demandeurs d'asile n'y étaient pas pour rien. Le simple fait d'avoir prononcé le mot de « famille » pour présenter mon travail avait suffi à faire fondre en larmes une femme sri-lankaise qui venait d'arriver dans un Centre d'Accueil des Demandeurs d'Asile (Cada) où j'effectuais mon terrain. Deuils, séparations, traumas : les personnes rencontrées étaient éprouvées, et les blessures les plus vives concernaient l'absence du conjoint, de la conjointe ou encore d'un enfant. Désormais en thèse, je redoutais ce que cela pourrait leur faire de parler de leur famille, de la mort de leurs proches, de l'expérience de la menace de la mort. Et j'appréhendais en retour ce que cela me ferait vivre, à moi aussi. Je ne savais pas si j'étais capable d'entendre ce qu'ils pourraient me dire. Enfin, et aussi curieux que cela puisse paraître d'y penser dès le début de l'enquête, je craignais le moment de la sortie de terrain, ou plutôt je redoutais qu'il n'y ait pas de rupture possible de ces liens une fois que je saurai ce qu'ils ont vécu, une fois qu'ils m'auront partagé un pan de leur intimité. D'autant plus que le terrain était entrepris « à domicile », dans la

ville où je réside. Là encore, l'enquête menée en Master m'avait enseigné que la relation d'enquête engage : j'avais tissé des liens avec une femme Rrom de Serbie, dans une situation sociale, conjugale et psychologique difficile, et avec une famille arménienne, qui a été déboutée du droit d'asile. La première relation a pris fin avec mon terrain, puisque je ne suis pas retournée au Cada : j'ai eu le sentiment d'y mettre fin de manière unilatérale et donc violente. La seconde s'est étioyée au cours de l'année qui a suivi l'enquête. La détresse et la solitude que je ressentais chez les membres de cette famille m'avaient poussée à couper les liens à un moment où je rencontrais moi-même des difficultés. Plusieurs années après, j'en ressentais encore un fort sentiment de culpabilité.

Cette expérience m'invitait à aborder l'enquête avec un « souci de responsabilité », à savoir avec « [la préoccupation] d'être conséquent vis-à-vis de [soi]-même et des autres » (Fassin, 2005 : 99), c'est-à-dire, selon Didier Fassin, à « être épistémologiquement, éthiquement et politiquement cohérent, aussi bien dans son rapport au terrain et à ses acteurs que dans les rapports au monde professionnel et aux demandes institutionnelles hors de son terrain » (Fassin, idem). « Être conséquente » signifiait pour moi accepter le poids des récits et accompagner leurs auteurs pendant et après cette prise de parole et les potentiels effets psychologiques qu'elle générerait.

Dès le démarrage de ma thèse, en 2013, nous discutons avec une collègue doctorante et amie, Bénédicte Rivet, de la possibilité de créer un groupe d'analyse des pratiques, qui a pu être mis en place en 2015. J'entrevois dans un tel dispositif le moyen d'apprendre à me protéger et à soutenir les enquêtés. J'avais peur de manquer à « la déontologie de la relation d'enquête » (Weber, 2008 : 141) et de déstabiliser mes interlocuteurs, pour ne pas dire de provoquer leur effondrement psychique. J'avais aussi en tête que « ce qui se joue dans la mémoire c'est aussi le sens de l'identité individuelle et du groupe » et que le récit faisait partie de la reconstruction, ainsi que l'écrivait Michael Pollak (Pollak, 1993 : 34-5). Aussi il est finalement très révélateur que le premier entretien m'ait été proposé par Josué, que je connaissais alors peu, et à qui je venais de rapporter un objet du Rwanda, transmis par une amie.

La grande majorité des entretiens a été réalisée chez les enquêtés, à leur domicile. Le choix du lieu était toujours laissé ouvert. Il est arrivé à trois reprises que je fasse un entretien dans un bar à Lyon ou dans une bibliothèque. Il n'y a qu'avec Clémentine et Éric que nous avons pris l'habitude de nous retrouver dans un café proche de leur université. Par ailleurs, trois personnes sont venues faire des entretiens chez moi : Théogène, Albert et Vincent. Albert, parce qu'il avait déménagé loin de Lyon et qu'il était déjà venu chez moi auparavant. Théogène, quant à lui, était dans une situation de

vie assez difficile. Je lui ai laissé le choix : chez lui, dans un bar, ou chez moi. C'était donc son choix. En annonçant qu'il préférerait venir chez moi, j'ai eu l'impression qu'il testait là la confiance que j'avais en lui. Et en ce qui concerne Vincent, nous ne pouvions nous voir que le soir, et un entretien enregistré dans un bar, en soirée, est difficilement envisageable, en raison de la musique diffusée, et cela ne pouvait pas non plus se faire chez lui. D'autres sont venus, pour des moments amicaux. Pour certains, les inviter chez moi, donc aussi chez mon compagnon et mes enfants, me semblait remettre aussi « de l'épaisseur » dans ma situation et clarifier éventuellement les relations.

Un tel dispositif d'enquête était propice à générer de la confusion : aller chez des personnes, de ma génération, à l'heure où elles sont disponibles, donc souvent le soir et le week-end, et discuter avec elles de sujets intimes et longtemps tus. Pour deux enquêtés, le lien ainsi construit a engendré des sentiments d'attachements. Il me fallait rompre avec l'illusion créée par le dispositif d'enquête et la disponibilité que je présentais, m'adaptant à leur souhait (de lieu) et contraintes (horaires). En effet, au début d'une enquête, la ou le chercheur apparaît aux enquêtés comme une entité ex nihilo, sans liens, ni passé, ni vie sociale. Je n'ai pas hésité par la suite à aller aux événements culturels et commémoratifs avec mon compagnon. De fait, tout au long de la recherche d'autres types d'attachements sont nés, notamment amicaux.

De fait, comme le stipule Michel Naepels, « la présence de l'ethnographe comme son engagement dans l'interaction et l'interlocution conduisent simultanément à une politique de la situation et à une éthique de la relation » (Naepels, 2019 : 113). Cette politique de la situation et cette éthique de la relation sont sans cesse l'objet de réflexion et de négociation, qui bien souvent sont menées seul. Pour ma part, j'ai trouvé le cadre de la formation doctorale peu protecteur. J'ai regretté ne pas avoir de bureaux où recevoir, ni d'horaires fixes, comme les psychologues ; de collègues, ni de regard institutionnel sur le terrain, comme les travailleurs sociaux ; et de ne pas non plus pouvoir proposer de rendez-vous à domicile en journée et en semaine, comme les travailleurs paramédicaux. Je me souviens avoir déploré, auprès d'une anthropologue rencontrée lors d'un colloque, l'absence de lieux tiers institutionnels, comme par exemple des salles agréables qui pourraient être mises à disposition par l'université. Celle-ci ne comprenait vraisemblablement pas ce que je voulais dire et m'a répondu que ce serait un non-sens de ne pas aller chez les enquêtés. Peu après, j'ai quand même tenté de réserver une salle de réunion, dans mon laboratoire, afin d'y recevoir une personne que je souhaitais rencontrer dans un lieu neutre ; je ne trouvais pas propice de la voir dans un bar, étant donné les thèmes que nous allions aborder. La secrétaire m'a laissé entendre qu'elle n'était pas coutumière de ce type de requête, mais a réservé la salle. Finalement j'ai moi-même annulé la réservation : le Centre Max Weber étant actuellement situé dans un des anciens locaux où s'était installée la

Gestapo, à Lyon, en 1943-44, les salles de réunion, en sous-sol, sont d'anciennes salles de détention et de torture. Cela me paraissait déplacé d'y réaliser un entretien avec un rescapé. Il m'est arrivé d'effectuer un entretien dans le bureau des doctorants du laboratoire, parce que personne ne s'y trouvait et que nous avions besoin d'un ordinateur pour visionner des photos. Une fois mon terrain fini, j'ai découvert que certaines bibliothèques sont dotées de salles de travail agréables de type « salon », qui pourraient se prêter à ce besoin spécifique. Sans vouloir en faire une règle, je pense que ce type de lieux tiers peut être non seulement protecteur pour l'enquêteur, l'enquêtrice et pour les enquêtés, notamment à travers l'établissement d'un lien d'abord professionnel, et aussi pour remettre la parole enregistrée dans le contexte de circulation auquel elle est vouée : l'université, et, potentiellement, au-delà dans la sphère publique. L'idée que cela engendrerait une éventuelle auto-censure des enquêtés ne me paraît pas être un frein à la recherche.

Entre 2014 et 2019, j'ai vécu de nombreux moments avec les enquêtés, que ce soit lors des commémorations ou dans des temps informels. J'ai noué des relations d'amitié avec plusieurs d'entre eux, et je connaissais bien souvent au moins un membre de leur famille, par le biais de l'enquête. En ce qui concerne les temps privés, je m'y rendais en amie, ou en enquêtrice, ou encore avec un statut entre-deux assez inconfortable. Par exemple, quand Adélaïde, la fille de Sylvie est arrivée en France, je considère qu'à ce moment-là, notre relation s'inscrivait hors du contexte de la recherche. Nous avons en effet mangé ensemble au Rwanda, puis, à Lyon, et nous étions allées plusieurs fois au parc avec ses jeunes enfants. Quand elle m'a invitée à l'anniversaire de son fils, j'ai décidé d'y aller sans ma casquette de chercheuse, même si je savais que parmi les invités se trouveraient des gens que je connaissais par le biais des commémorations. Or à un moment, certains d'entre eux échangeaient sur l'implication culturelle de la transmission du nom à ses enfants en France. C'était en kinyarwanda mais je m'en faisais traduire des bribes. Cette discussion m'a bien entendu intéressée et est venue nourrir mes réflexions sur la transmission culturelle en migration et le sentiment d'appartenance. Par la suite, j'ai proposé à Adélaïde de faire un entretien, que nous avons effectué. J'ai ainsi appris, au cours de ces changements de positions, que le statut des relations et des moments partagés peuvent se modifier, sans altérer la rigueur scientifique.

Je me souviens aussi d'un mariage auquel j'ai pu assister, y étant invitée, non par les mariés, que je connaissais un peu, mais par une personne qui participait à l'organisation. La situation me gênait : n'ayant pas demandé à y venir en ethnographe, je n'ai pas osé en faire l'étude. Toutefois, j'ai pu questionner *a posteriori* le déroulement de la fête, afin de mieux comprendre la cérémonie et ses enjeux familiaux. En 2019, j'ai été invitée par un ami à son mariage et il était clair pour moi que je

n'y allais pas pour ma recherche. Toutefois une scène m'a vraiment paru importante dans la compréhension de ses relations familiales et j'y ferai référence dans ces pages.

Dans ce type de moments amicaux ou informels, ma posture d'enquêtrice était volontairement mise à distance, mais je gardais ce que je pourrais appeler une « vigilance » ethnographique. Certaines situations ou conversations enrichissaient la compréhension de mon objet d'étude. Je pouvais décider de les utiliser directement dans ma recherche ou d'interroger ultérieurement la personne concernée ou une personne tierce pour creuser le sujet. Quand j'estimais le sujet trop intime ou que je pensais que l'individu concerné pourrait s'opposer à l'utilisation de son propos ou de la scène à laquelle il participait, je conservais cela comme un outil de compréhension d'un phénomène qu'il me faudrait étayer par d'autres données. Il m'est arrivé quelques fois de proposer un entretien formel et enregistré pour reparler de sujets que j'avais pu découvrir de manière informelle, afin de m'assurer du consentement à ce que ces informations puissent être utilisées dans la thèse.

Afin de me laisser la possibilité d'utiliser plus tard le matériau recueilli pendant des temps informels, et d'en faire une sélection au regard de ces questions et dans le respect des personnes, j'effectuais quand même une prise de note, non sans sentiment de culpabilité. Cécile Jouhanneau évoque elle aussi ce sentiment de malaise né de l'ambiguïté de l'ethnographie, qui nécessite des relations régulières et de confiance, voire « l'immixtion de l'enquêtrice dans les différents mondes sociaux de l'enquêté » (Jouhanneau, 2016 : 120). Elle interroge la perception de la relation par ce dernier : hors entretien, considère-t-il toujours l'enquêtrice comme telle ? Et elle-même raconte que, travaillant sur la sortie de guerre en Bosnie-Herzégovine, elle ne souhaite pas réduire son interlocuteur à son statut de victime ou de militant. Les relations évoluent et chacun peut y mettre un terme quand il souhaite (Delcroix, 2010). Cécile Jouhanneau ajoute pourtant : « il n'en reste pas moins que je me sens un peu coupable de duperie le soir où, de retour dans ma chambre après avoir fêté l'anniversaire des jumeaux de Sead, je consignais sur mon carnet de terrain certaines des observations effectuées durant la journée amicale passée en leur compagnie » (Jouhanneau, *ibid*). Il importe de trouver une « cohérence relationnelle » avec nos « interlocuteurs, c'est-à-dire aussi avec leurs représentations, leurs pratiques, leurs actions et leurs besoins implicites et explicites » (Sakoyan, 2008 : 5). Et, dans certains cas, il peut être intéressant d'envisager « une étreinte méthodologique des inconforts et des maladresses » (Debouny, 2017 : 124) et de rendre ces situations éclairantes au regard de ce que l'on étudie.

Mon aspiration à trouver une cohérence dans ma relation aux personnes qui ont été mes partenaires d'enquête et même mes collaborateurs ou mes « alliés » (Weber, 2013) selon les moments, a nourri une confiance de leur part et a engendré chez moi un sentiment de loyauté à la parole recueillie et à

l'usage que j'en ferai. Les Rwandais étant connu pour leur « discrétion », voire leur « dissimulation aux personnes étrangères à la famille »⁶⁰ (De Lame, 1996 : 26), c'est à l'aune de ma propre discrétion eu égard à ce qui m'avait été partagé en entretien que la confiance m'a été accordée.

c. Comment saisir la transmission de la mémoire familiale : approche biographique et ethnographique ici et là-bas

Approche ethnographique

Comment interroger la mémoire familiale ? La première question qui s'est posée à moi était la suivante : fallait-il interroger la mémoire *de* la famille ou *dans* la famille ? Grâce à la porte d'entrée qu'ont été pour moi les veillées commémoratives, j'ai compris que les deux étaient mêlées : on y parlait tant des souvenirs des membres de la parenté que de la difficile expression des souvenirs dans la famille. Le génocide a créé une double rupture dans les familles et dans la transmission qui doivent être interrogées ensemble. Je n'ai donc pas cherché à restreindre l'objet d'étude à l'une ou l'autre de ses dimensions. Cela impliquait néanmoins de savoir de quelle « famille » nous parlions : de leur famille actuelle ou de celle d'avant le génocide ? De celle dans laquelle peut s'observer l'énonciation des récits ou de celle à propos de laquelle les souvenirs s'échangent ? Le dilemme se renouvelait et j'ai fait de nouveau le choix de conserver les deux propositions, afin de comprendre comment se sont opérées les transformations de l'une à l'autre et peut-être de saisir ce que celles-ci peuvent nous dire des représentations et pratiques actuelles concernant le groupe familial et son passé.

Faire le choix de ne pas choisir (la mémoire de et dans la famille ; la famille d'hier et d'aujourd'hui) impliquait de rester ouverte à ce qu'il m'était dit de ces deux thématiques (mémorielle et familiale) et à ce que j'en observais. Pour mener l'enquête de terrain, j'ai conjugué plusieurs méthodes : j'ai procédé par observation (et surtout écoute) lors des événements commémoratifs et culturels, par entretiens et récits de vie et par observation de ce qu'il se jouait dans l'organisation d'entretiens avec des membres de leur famille vivant en France ou au Rwanda. J'ai par ailleurs rencontré

⁶⁰ L'anthropologue Danielle de Lame évoque ici la situation au Rwanda dans les années 1980 durant lesquelles elle a réalisé sa thèse. Elle relie cette dissimulation aux « intrusions européennes dans les enclos », qui ont généré chez les Rwandais « un processus d'auto-protection de leur intimité », une « [entrée] dans la clandestinité » du culte des ancêtres et une « [folklorisation] » d'us et coutumes dont ils disaient désormais qu'ils appartenaient à « autrefois » (De Lame, 1996 : 26). Si le contexte a certes changé et que l'étude se déroule en 2014 en France, les Rwandais font part de l'existence d'une réserve culturelle.

plusieurs acteurs associatifs au Rwanda et eu accès aux archives de l'Ofpra. Comme le rappelle Daniel Cefaï, « faire de l'ethnographie est, en outre, rarement exclusif d'autres modes d'enquête (...). À moins de s'en tenir à des situations sans épaisseur et sans profondeur, l'ethnographe est presque toujours conduit, par des exigences internes à l'enquête, qui relèvent autant des situations qu'il rencontre que des questions qu'il leur pose, à élargir l'horizon de l'investigation. » (Cefaï, 2010 : 9). Revenons sur ces modes d'enquête.

Les événements commémoratifs et culturels auxquels je me suis d'abord rendue pour mieux connaître l'histoire du génocide et pour aller à la rencontre de « la communauté », sont devenus ensuite un terrain d'enquête, de manière parfois rétrospective. Il s'agit de la commémoration officielle du génocide à Lyon qui a lieu chaque année le 7 avril, ainsi que les cérémonies de Dieulefit et de Cluny qui se déroulent quelques semaines plus tard, et de la veillée commémorative qui se tient peu après le 7. Tous ces rendez-vous sont initiés et mis en place par l'association Ibuka Rhône-Alpes ; d'autres ont pu être organisés plus ponctuellement.

Lors de ces cérémonies, la question de la mémoire familiale n'apparaît que très peu, à l'exception des rares témoignages qui peuvent y être donnés. Ce moment collectif est considéré en interne comme « politique ». Les discours tenus par les différents interlocuteurs sont intéressants pour la recherche en ce qu'ils peuvent produire un référentiel en termes de vocabulaire et de présentation d'événements historiques et asseoir une légitimité à la mémoire des Tutsi dans l'espace public français. Aussi nous les analyserons dans la partie suivante⁶¹, tout en nous intéressant au rapport entretenu à ces événements par ceux qui s'y rendent comme par ceux qui n'y vont pas. Les cérémonies sont aussi des moments de retrouvailles et de soutien qu'il importe de considérer dans l'analyse d'une mémoire traumatique.

La veillée est un temps rituel qui a aussi un effet fédérateur et cathartique. Les prises de parole spontanées qui s'y font sont des hommages aux personnes disparues, des souvenirs de l'expérience du génocide, ou encore un partage lié à leur vie actuelle de rescapés. Des rites se sont progressivement instaurés : la minute de silence, l'allumage de bougies, la diffusion de la bande-son avec le nom des victimes, les témoignages à partir des photos ou de vidéos. Au regard de ces éléments, je suis tentée de faire mienne l'assertion de Jeanne Favret-Saada : « Sur le terrain, je n'ai pourtant rencontré que du langage. Pendant de longs mois, le seul fait empirique que j'ai pu noter, c'était de la parole. » (Favret-Saada, 1977 : 25). Les rituels sont certes observables, mais ils sont tout autant « écoutables » : parole, silence, pleurs, rires, réactions. L'observation venait enrichir l'écoute : je voyais les corps se recroqueviller sous le poids des souvenirs, les regards se perdre ou

⁶¹ Et plus précisément dans le chapitre 3. Les commémorations publiques du génocide des Tutsi

prendre à témoin, les mouchoirs que l'on offre et les gestes de consolation. Lors d'une veillée, l'écoute ne peut être passive ni distanciée. L'intensité des récits et des émotions affectaient les personnes qui les recevaient. J'ai été moi-même affectée, « prise », par ce que j'entendais, et par les voix. Je déléguais à mon téléphone le soin d'enregistrer les échanges.

Des souvenirs individuels ou liés à la famille étaient énoncés dans ce cadre, ainsi que dans les temps et lieux *off* de la veillée, en plus petits groupes : pendant les pauses et notamment celle du repas, à la cuisine ou encore dans la cour. Durant la deuxième partie de la veillée, après minuit – avec la fin des transports en commun et le départ d'une grande partie des participants -, seuls restaient les jeunes adultes, cette génération qui était enfant pendant le génocide, et qui continue à échanger souvenirs et réflexions jusqu'au petit matin. J'ai un seul enregistrement d'une deuxième partie de veillée, puisqu'une amie avait pris mon téléphone, que j'avais laissé, allumé, sur une chaise, et l'avait mis au centre du groupe. Les autres fois, percevant que la soirée passait du statut de public à privé à ce moment de la veillée, j'ai préféré ne pas enregistrer les échanges. Ce changement de statut a été signifié une année à une personne qui filmait la veillée, à qui il a été recommandé d'éteindre alors la caméra.

C'est *a posteriori* que j'ai réalisé que l'analyse des commémorations était essentielle en ce qu'elle participait de « l'invention d'une sociabilité de la parole » sans laquelle « il ne se constitue pas de mémoire individuelle » (Namer, 1987 : 142).

Parmi les personnes qui participaient aux commémorations, plusieurs se sont retrouvées durant six mois, au sein d'un groupe de parole, initié par un rescapé, Valens Kabarari, en 2013 et encadré par une psychologue, Élise Delage. Il a été décidé de donner une forme publique, théâtrale, à ce qui avait été dit dans ce cadre et une mise en scène a été créée par Dominique Lurcel autour d'une sélection des paroles, qui avaient été enregistrées et retranscrites. J'ai assisté à trois représentations, toutes suivies d'échanges avec la salle, que j'ai pu enregistrer. Les souvenirs individuels qui étaient racontés durant la représentation avaient trait à l'enfance et étaient donc insérées dans le tissu de la vie familiale.

Approche biographique

Ces prises de parole publiques et semi-privées mettent en lumière des contenus de mémoires individuelle et familiale, ainsi que des pratiques d'élaboration et de transmission de la parole, comme nous le verrons dans la 2^{ème} et 3^{ème} partie. Pour autant, elles passent sous silence la vie qui a

suivi le génocide. C'est par les entretiens exploratoires réalisés avec Josué puis avec son frère que j'ai pu accéder à ce qui est tu publiquement : les bouleversements qui ont suivi le génocide et la question de la transmission des récits dans la famille, ou de son absence. J'ai donc entrepris d'enquêter par entretiens pour avoir accès aux parcours individuels et familiaux après 1994 et pour creuser la question familiale qui n'était évoquée qu'à travers le souvenir d'un proche disparu.

Pour cela, j'ai procédé par l'approche biographique, mobilisant l'entretien semi-directif ou non-directif. Comme nous approchions de sujets intimes et potentiellement douloureux, j'adaptais l'entretien à la personne qui me faisait face, à ses émotions et à ce qui lui importait de me raconter. Autant que possible, je souhaitais que ces rencontres soient réalisées sur le mode de la conversation. Et je faisais en sorte que le moment soit convivial, en apportant boisson ou pâtisseries. J'ai réalisé des entretiens avec 13 Rwandais vivant en France, âgés de 20 ans en 1994. L'un d'eux est rentré vivre au Rwanda en 2016. J'interrogeais leur vie d'après le génocide et leur parcours jusqu'à aujourd'hui. Avec 8 d'entre eux, parmi lesquels deux fratries de deux, j'ai reconstitué leur arbre généalogique. D'abord établis afin que je ne me perde pas dans les récits, ils sont devenus des supports aux échanges, des « leviers mémoriels », donnant accès au vécu du génocide des membres de la parenté autant qu'aux récits concernant l'évolution de la vie familiale durant leur enfance, les situations actuelles de chacun et éventuellement leurs relations. Si la mémoire généalogique ne nous intéresse pas en tant que telle -la mesure de la connaissance de la parenté par les enquêtés -, le fait est qu' « on peut considérer la généalogie comme une matrice d'enquête. Elle apporte une connaissance qui va bien au-delà des résultats qui semblent justifier le questionnement de départ. » (Lepoutre, 2005 : 189). La généalogie s'est avérée être un outil approprié pour croiser les questions sur la mémoire et sur la famille.

La majorité, et parfois la totalité, des membres de la parenté des enquêtés se trouvant au Rwanda, cela m'a intéressée de déplacer mon point de vue et d'élargir ma compréhension en prenant en compte cet espace plus vaste dans lequel s'organisait désormais le « faire-famille » et éventuellement la transmission mémorielle. Selon la sociologue Laurence Roulleau-Berger, « si l'expérience du sociologue peut se construire au rythme des déplacements, des circulations, des mouvements des individus et des groupes avec qui il travaille, s'il ne s'enferme plus dans des « bounded fields » pour naviguer entre plusieurs « shifting locations » (Gupta, Ferguson, 1997), il peut penser ensemble des processus structurels, des situations et des actions avec des méthodes sociologiques qui s'appuient pour partie sur la *multi-sited ethnography* » (Roulleau-Berger, : 13-14). L'ethnographie multisituée est née sous la plume de George Marcus (Marcus, 1995) et fait ici

référence à l'adoption d'une perspective transnationale dans l'enquête qui interroge les pratiques et représentations telles qu'elles sont vécues « non plus ici ou là-bas, mais ici et là-bas, entre deux mondes, voire plus, articulés par différents réseaux » (Razy, 2011: 8).

J'ai ainsi réalisé deux séjours d'un mois et demi au Rwanda, en 2016 et 2017, durant lesquels j'ai pu rencontrer et parfois réaliser des entretiens avec des personnes apparentées aux enquêtés vivant en France. Organiser ensemble ces rencontres m'a permis d'éclairer les relations qu'ils entretiennent avec ces dernières et de m'inscrire dans la circulation des objets et des récits. Et « l'étude fine de la circulation de l'ethnographe d'un enquêté à l'autre, de l'accès aux différentes archives, et, en particulier, de toutes les difficultés rencontrées, fait partie intégrante de l'observation des relations de parenté » (Gollac et Oeser, 2015 : 10). Comme le rappelle Jean Bazin, « je n'observe jamais que des *situations*. Observer une situation (à la différence d'observer une planète), c'est s'y trouver. Si je l'observe, j'en fais partie, mais au titre d'étranger » (Bazin, 2008 : 409). Me rendre au Rwanda m'a permis de découvrir et de questionner la distance au cœur des familles transnationales et les pratiques qui travaillent à la réduire (communications par téléphone, whatsapp ou facebook) ou à l'abolir (voyages, transports d'objet ou d'argent), en les questionnant et en les expérimentant.

Enfin, j'ai eu recours à une littérature fournie pour comprendre le contexte social, économique et politique du Rwanda après le génocide et jusqu'à aujourd'hui. J'ai rencontré des membres d'associations qui œuvrent au soutien des orphelins, des femmes et des rescapés au Rwanda (Hagaruka, Avega, AERG, Cladho) et analysé certaines archives de l'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (Ofpra), organisme public qui accorde l'asile en France. J'ai interrogé des membres des associations rwandaises de Lyon et documenté la politique de la mémoire du génocide des Tutsi au niveau local et national. Cela m'a permis de réinscrire les pratiques de parenté et les activités mémorielles dans un contexte social et politique.

L'ensemble de ces méthodes se croisent et se complètent afin d'accéder à la transmission de la mémoire familiale.

d. Les entretiens

Les enquêtés, leurs proches et les membres de la communauté

Comme je l'ai auparavant indiqué, les premières personnes avec lesquelles j'ai conduit un entretien (Josué, Sarah) m'ont elles-mêmes proposé d'y participer, dans un inversement des rôles, puisque j'étais alors incapable de les solliciter, appréhendant autant de les interroger sur leur passé et de leur faire éventuellement vivre un effondrement psychique que d'entendre le récit de leur expérience du génocide. Concernant Clémentine, je savais avant notre rencontre qu'elle avait déjà participé à une recherche. J'ai ensuite invité d'autres personnes à s'exprimer dans le cadre formel de l'entretien enregistré : Sylvie, que je connaissais grâce à une recherche faite en 2011, et Jeannette, Alphonse et Sébastien pour leur position dans la communauté (participation aux activités d'une association, présence auprès de jeunes adultes). La première m'a fait rencontrer sa fille (Adélaïde) ; la deuxième m'a mise en contact avec son fils (Vincent) ; j'ai rencontré l'épouse du troisième (Espérance) sans sa médiation, et enfin Sébastien a ensuite accepté de faire un entretien biographique. Grâce à Josué, j'ai rencontré son frère (Théogène) et suite à mon rôle de « transporteuse d'affaires » lors de mon deuxième séjour au Rwanda, j'ai sympathisé avec le frère de Sarah (Bruno). Je les ai interrogés en entretien. Clémentine a amené Éric dans l'enquête. J'ai invité Albert à rejoindre la recherche, suite à une soirée à laquelle nous avons été tous deux conviés. Hervé, découvert en France et retrouvé à Kigali, a lui aussi été d'accord pour s'y engager ainsi que Théoneste que je connaissais alors bien pour avoir participé à des événements commémoratifs ou pour avoir partagé des moments informels. Le premier a insisté pour que je « [parle] avec [sa] mère » (Chantale), aussi ai-je réalisé deux entretiens collectifs avec eux. J'ai aussi mené un entretien avec le père de Théoneste (Paul). Quant à Paulette, je l'ai interrogée suite à une mise en relation par son copain, que j'avais rencontré à un événement festif.

Albert (3 entretiens) → (mère) **Chantale** (2 entretiens collectifs)
Jeannette (1 entretien) → (fils) **Vincent** (1 entretien)
Alphonse (1 entretien) → (femme) **Espérance** (1 entretien)
Théoneste (1 entretien) → (père) **Paul** (1 entretien)
Sarah (3 entretiens) → (frère) **Bruno** (1 entretien)
Josué (4 entretiens) → (frère) **Théogène** (1 entretien collectif et 2 entretiens seul)
Sylvie (2 entretiens) → (fille) **Adélaïde** (1 entretien)
Sébastien (1 entretien)
Éric (3 entretiens et 2 collectifs avec Clémentine)
Clémentine (3 entretiens)
Paulette (1 entretien)
Hervé* (1 entretien)
Nadine (1 entretien)

*Hervé est rentré vivre au Rwanda depuis, je l'ai interrogé à Kigali

Tableau 1. Entretiens menés en France (et lien de parenté)⁶²

Au fur et à mesure de ces rencontres et de ces entretiens, un même profil d'enquêté se dessinait : des personnes qui avaient moins de 20 ans en 1994, ceux que j'appelle dans ces pages « les enquêtés », avec les membres de leur parenté. Ils représentent la génération qui était enfant au moment du génocide, ceux dont l'univers familial a été détruit lors de ces trois mois de massacres, et dont les questions de la prise en charge et de la reconfiguration familiale ont marqué l'enfance et leur construction. Ils ont aussi en commun de vivre aujourd'hui en France, à distance de leur famille, et s'inscrivent dans un réseau d'interconnaissance, créé notamment autour des associations communautaires de Lyon et des commémorations, où néanmoins tous ne vont pas.

Je suis allée au Rwanda afin de rencontrer des membres de leur parenté et d'avoir accès au passé et au présent familial par d'autres voix, celles de ceux qui sont restés. J'ai pu effectuer des entretiens avec des membres de la génération du dessus, notamment la grand-mère d'Adélaïde (Annonciata) et la femme du grand-oncle de Théogène (Joséphine). J'ai aussi conduit plusieurs entretiens avec la mère d'Éric (Marie-Thérèse), ainsi qu'avec sa tante paternelle (Faustine), et un seul avec la tante maternelle de Josué. En outre, j'ai mené ma recherche auprès de cousins et cousines : deux de Théogène (Diane et une autre cousine⁶³), une d'Albert (Béata), une de Sarah (Jeanne) et une de cette

⁶² Le tableau ne mentionne que les entretiens enregistrés et ne rend pas compte de l'ensemble des matériaux recueillis (entretiens informels, observations, échanges téléphoniques ou whatsapp, archives, participation à des veillées, soirées, etc.).

⁶³ Cette cousine ne parlant que très peu français et moi pas du tout kinyarwanda, nous n'avons pas vraiment pu mener un entretien.

dernière (Christine) et un de Josué (Jean-Damascène). Ainsi que des germains : une sœur de Clémentine (Eliane) et une de Sarah (Delphine). Par l'entremise de Clémentine, j'ai réalisé un entretien avec une amie de sa sœur (Épiphanie). L'ensemble de ces collatéraux avaient moins de 20 ans en 1994.

Voici des schémas de parenté représentant la famille nucléaire des enquêtés et les différents membres interrogés dans leur parenté :

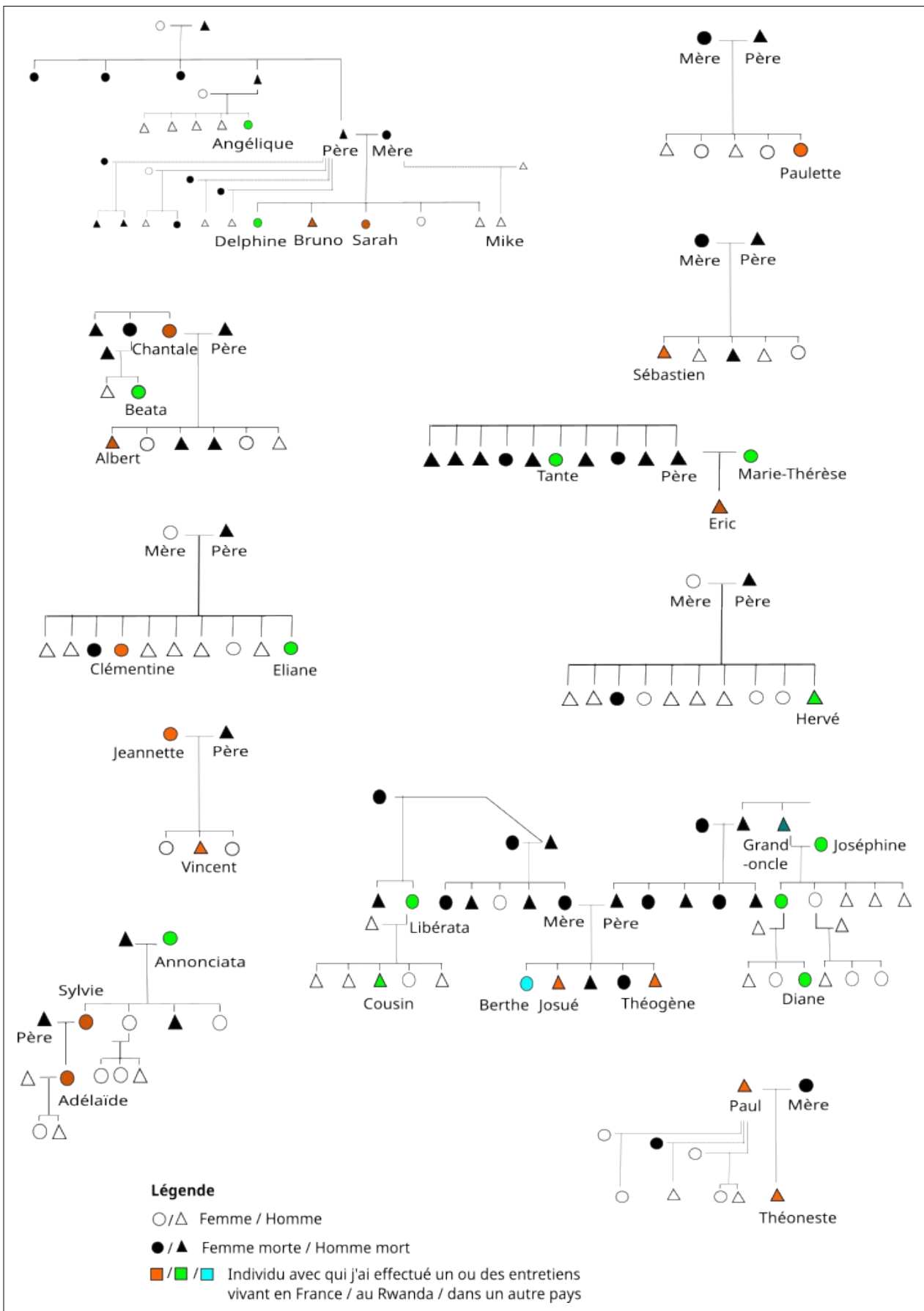


Tableau 2. Schéma de parenté avec les membres de la parenté interrogés en France et Rwanda

J'ai également travaillé en France avec un couple de l'âge des parents des enquêtés, Alphonse et Espérance, sans rencontrer leurs enfants. La manière dont je suis entrée en contact avec eux m'en a sans doute dissuadée. Après un entretien fait avec ce dernier, il m'informe que sa femme n'est pas au courant de notre rendez-vous, et qu'« elle ne [me] répondra pas de la même manière », parce que « chacun a son ressenti ». Comme nous nous croisions régulièrement, avec Espérance, je lui avais expliqué sur quoi portait ma recherche, et devant son intérêt, je lui ai proposé d'intégrer l'enquête. Elle en relançait l'idée à chaque fois que nous nous voyions, mais l'invitation réelle à venir chez elle dans ce but est venue plusieurs mois après. Interprétant leurs deux comportements comme une forme de protection – de la vie familiale ? - , je n'ai pas eu l'idée de leur demander à rencontrer un ou plusieurs de leurs enfants. J'avais seulement croisé leur fille, à deux reprises, lors d'événements culturels ou festifs. Cette configuration familiale - tous les membres d'une famille nucléaire ayant survécu et vivant ensemble en France – ne se retrouve pas chez les autres enquêtés, et recueillir la parole des enfants aurait permis d'approfondir le regard porté sur la transmission dans ce cadre familial.

À l'exception d'Adélaïde - arrivée en France fin 2016 -, aucun des enquêtés n'avait d'enfants quand j'ai commencé mon terrain. Plusieurs en ont eu au cours de la recherche. Les questions de transmission à leur égard étaient prématurées mais cela n'empêchait pas les parents de nourrir une réflexion à cet égard. Ces questions ont pu être abordées avec eux, et plusieurs de leurs cousins et germains.

J'ai par ailleurs rencontré au début de mon enquête de terrain plusieurs personnes de la communauté rwandaise de Lyon afin de mieux comprendre les enjeux sociaux et mémoriels : Emmanuel Rugema et Jeanne Allaire Kayigirwa, présidents successifs de l'association Ibuka Rhône-Alpes, Anisie Fontana et Donatilla Mubumbyi, présidentes successives d'Isangano, Léonce et Claude, membres du Riprodhor, ainsi que Jeannette et Chantale, des « mamans » dont je sais qu'elles ont eu une place auprès d'un certain nombre de jeunes Rwandais, et enfin Nadine rencontrée pour sa place au sein et hors de la communauté. Je me suis aussi entretenue avec Dominique Lurcel, metteur en scène de la pièce de théâtre *Tutsi !*. Cela m'a permis de comprendre le tissu relationnel de la communauté rwandaise de Rhône-Alpes et les acteurs en présence et le savoir acquis auprès d'eux a nourri les parties 1 et 2, autour des rapports de force entre les associations, des politiques de mémoire et des commémorations en Rhône-Alpes.

J'ai en outre mobilisé les entretiens de Nadine et Jean-Damascène dans l'analyse de l'expérience du génocide et post-génocide et aussi de la transmission faite aux enfants puisque tous deux m'en ont parlé, bien que l'objet de nos rencontres ne portait initialement pas sur leur famille. J'ai pris contact avec Jean-Damascène dès mon premier séjour au Rwanda, pour discuter d'abord de la situation sociale et politique dans une perspective exploratoire. Puis nous nous sommes revus dans un second temps pour évoquer son histoire personnelle. Même s'il ne rentre pas dans les critères d'avoir moins de 20 ans en 1994, je mobiliserai le matériau recueilli dans la compréhension de ce qu'ont vécu les Hutu pendant et après 1994, puis en ce qui concerne la transmission à ses enfants. N'ayant pas pu interroger beaucoup de personnes hutu à Lyon, son entretien vient enrichir la connaissance du passé et du présent familial de ceux qui sont partis en RDC en 1994.

Quant aux refus d'entretien, j'en ai eu trois en France et un au Rwanda. Ils n'ont jamais été formulés explicitement mais aucune des personnes en question n'a donné suite à ma proposition de participer à la recherche par le biais d'un entretien. Deux d'entre eux m'ont vraisemblablement été opposés suite à ma manière de présenter ma recherche : par écrit, par mail ou par whatsapp. Une femme m'a suggéré que la manière dont je procédais était inadaptée : il me fallait d'abord solliciter une rencontre avec la personne pour établir un premier contact et échanger, et il y aurait de grandes chances qu'elle accepte de collaborer. Or au Rwanda, la courte durée de mon séjour m'empêchait d'effectuer une rencontre de courtoisie. Et, lorsque je tentais cette démarche en deux temps, je n'ai pas même réussi la première étape : rencontrer la personne pour discuter. Un refus m'a été signifié à deux reprises de la part de femmes qui n'ont pas repris contact avec moi, après que nous ayons échangé et qu'elles aient pris mon numéro de téléphone.

Il m'est arrivé aussi de ne pas rappeler des personnes - trois - qui ont manifesté leur envie de participer à la recherche : elles souhaitaient évoquer leur passé, or je me trouvais en fin de terrain. À ce moment-là, j'étais dans l'incapacité d'entendre de nouveaux récits de violences et de souffrance. Je ne pouvais pas « être prise » dans d'autres histoires et dans de nouveaux liens toujours engageants.

Je n'ai pas non plus cherché à joindre deux contacts conseillés par des connaissances - françaises - comme étant leurs « très bons amis » : je craignais de découvrir ou de soupçonner une éventuelle participation à des mouvements négationnistes - l'un en connaissance de cause, l'autre par précaution - et ne pas savoir quoi en dire à ces intermédiaires bien intentionnés, étant donné leur lien d'amitié.

Organisation des entretiens

Concernant le déroulement des entretiens, j'ai mentionné plus haut les lieux de réalisation, la plupart du temps au domicile des personnes. Je les ai enregistrés avec un dictaphone, de très rares fois avec mon téléphone, mentionnant toujours le début de l'enregistrement et la possibilité de le suspendre si elles le souhaitaient. Trois personnes m'ont demandé si ma recherche était à caractère politique, mentionnant qu'elles ne voulaient rien avoir à faire avec cela. Deux autres m'ont demandé de détruire l'enregistrement, ainsi que, pour l'une des deux, toutes les notes de retranscription une fois utilisées pour l'analyse.

Au Rwanda, les entretiens se sont aussi principalement déroulés au domicile des personnes et une fois dans la boutique dont l'interviewée était propriétaire⁶⁴. Ils ont tous été enregistrés⁶⁵ avec mon téléphone portable sauf un, suite à un refus. Plusieurs conversations se sont déroulées dans des moments et des lieux informels (café, restaurant) et se sont transformées en entretiens informels ; ils ont fait l'objet d'une prise de note sur place ou *a posteriori*. Concernant Jean-Damascène, nous nous sommes rencontrés à plusieurs reprises dans des cafés, et après notre première rencontre, il a été décidé que nous ferions un entretien enregistré. Lui ayant laissé le choix de le faire dans un café ou chez lui, il a choisi un café de son quartier. Or une fois l'entretien démarré, le dictaphone allumé – ou plutôt l'application du téléphone -, et disposé sur la table, ainsi que mon carnet, Jean-Damascène a progressivement ressenti un malaise de parler de son passé en public. Nous sommes alors allés nous asseoir dans une petite salle ouverte, à l'écart de l'espace central⁶⁶, et avons repris nos échanges, jusqu'à ce qu'il commence à parler de la pluie et du beau temps, m'indiquant par geste que nous étions sans doute surveillés. Nous sommes rapidement partis pour terminer l'entretien chez lui, de manière un peu précipitée puisqu'il ne restait plus beaucoup de temps. Ses

⁶⁴ La recherche est encadrée au Rwanda. Il faut une autorisation pour mener une enquête, délivrée par le Mineduc, le ministère de l'éducation, après avoir reçu l'affiliation d'un organisme public national. Mon premier séjour étant exploratoire, je ne l'ai demandée que pour mon deuxième séjour, m'étant préalablement rattachée à la Commission Nationale de Lutte contre le Génocide.

⁶⁵ La familiarité des Rwandais aux enquêtes m'a surprise. Alors qu'en France, de nombreuses personnes se méprennent sur ce qu'est la sociologie, la confondant souvent avec la psychologie, je n'ai pas rencontré ce cas de figure au Rwanda. Cet ancrage de la sociologie m'a amenée à me présenter comme sociologue. Le Rwanda dispose d'un institut de statistiques, le National Institute of Statistics in Rwanda (NISR) qui produit beaucoup d'enquêtes. En outre, il y a une filière universitaire en sociologie, et j'ai rencontré plusieurs personnes la suivant ou l'ayant suivie. Par ailleurs, le génocide a généré un flux de chercheurs du monde entier venant étudier les conséquences psychologiques, économiques, politiques, religieuses, sociétales, etc. au sein d'une population qui compte aujourd'hui 12 millions d'habitants. Les situations de guerre et d'après-guerre, « terre promise » des chercheurs ? se demande la psychologue Anica Mikus Kos (Mikus Kos, 2005). De fait, j'ai trouvé que les rwandais étaient familiers de l'usage du dictaphone.

⁶⁶ Au Rwanda, les cabarets sont constitués d'un espace central, entouré de plusieurs salles ouvertes, communiquant avec le centre et des fois entre elles.

craintes sont liées au risque d'accusation de « divisionnisme » ou d' « idéologie du génocide », par laquelle l'État régule et réprime les prises de position publiques faisant état de lectures du passé jugées non-conformes avec celle qu'il porte, et potentiellement négationniste.

Entretiens collectifs, entremise et traduction

J'ai mené des entretiens collectifs à plusieurs reprises, ou plutôt co-mené, parce que l'intérêt du dispositif tient à la possibilité pour les interlocuteurs de questionner ou de relancer l'autre par rapport à ses connaissances et à son parcours. Cela a été le cas avec Clémentine et Éric, pour les questions de rapport à la communauté rwandaise et de réseaux transnationaux entre la France et le Rwanda. Les deux entretiens réalisés avec Albert et Chantale, sa mère, ont démontré aussi qu'Albert devenait un allié pour questionner sa mère, l'interrogeant sur des événements que je ne pouvais pas connaître ou lui demandant des détails, ce que je n'aurais pas osé faire. Par ailleurs la confrontation de leurs souvenirs et connaissances permettait de mettre en lumière des mécanismes d'élaboration et de transmission mémorielle.

Il se joue aussi quelque chose de l'ordre de la transmission. J'ai constaté cela entre Albert et Chantale par les questions qu'il lui posait, et entre Théogène et Josué, lors de cet entretien durant lequel Théogène a demandé à son frère des informations concernant son enfance. Raphaëlle Branche, qui a travaillé sur la mémoire de la guerre d'Algérie dans les familles françaises, explique que, pour elle, « ces entretiens familiaux [lui] donnaient l'occasion de voir les familles fonctionner *hic et nunc*, même si le lieu et le temps de la rencontre avaient été créés pour les besoins de l'enquête.(...) Il ne s'agissait pas de paroles venues du passé, mais bien de paroles (ou d'écrits) sur le passé, tenues au présent et parlant, aussi, de ce présent » (Branche, 2020 : 15). De fait, cela interroge la mémoire et la connaissance de chacun et la distribution des places que cela engendre concernant une éventuelle transmission. Par exemple, âgé alors d'1 an, Théogène n'a pas de souvenirs de 1994 - il croit en avoir un - et Albert était quant à lui en Ouganda. Pour autant, ces échanges ne relevaient pas d'une dynamique familiale ou d'une conversation ordinaire : les deux frères ne parlent pas ensemble du génocide - la rencontre était ici fortuite - et Albert regrette que sa mère ne lui parle pas du passé. Ce sont donc des paroles en situation, dont l'initiative est extérieure à la famille, puisque mobilisée pour les besoins de l'entretien. Il sera intéressant d'interroger la place du tiers, ici de l'ethnographe, dans la transmission mémorielle. Qui parle à qui ? Et dans quel contexte ? Il est intéressant de noter aussi qu'Alphonse n'avait d'abord pas informé sa femme qu'il

avait réalisé un entretien, et que Vincent a amorcé une dispute dans son couple voulant venir seul, parler de son passé familial.

Ces « situations de mise en œuvre de la mémoire familiale » (Lepoutre, 2005 : 25), je les ai aussi observées quand nous avons entrepris avec les enquêtés la recherche de membres de parenté pouvant les renseigner sur leur généalogie et leur histoire familiale. Lors de conversations téléphoniques passées devant moi ou de visites entreprises - chez des personnes ou sur de lieux de mémoire -, j'ai recueilli des réflexions aboutissant à choisir ou à exclure une personne d'un rôle de transmetteur. J'ai ainsi eu accès à des « activités individuelles ou collectives et des relations entre personnes ou entre groupes, mettant en jeu ou en œuvre le rapport au passé familial » (Lepoutre, 2005 : 12).

Enfin, l'enjeu de trouver un traducteur pour des entretiens menés auprès des membres de leur parenté s'est inscrit dans cette économie de la parole : qui accepte-t-on de mettre dans la confiance des histoires familiales ? Le choix de la personne et l'acceptation ou le refus d'effectuer la traduction renseigne sur ce qui est en jeu dans l'énonciation et dans l'écoute de ces récits.

2.2. Travailler avec des (sur)vivants et avec la mort

a. Les effets du génocide dans leur quotidien et dans l'enquête

L'objet n'est pas ici de présenter les difficultés rencontrées dans leur quotidien par les personnes qui ont participé à la recherche. Outre le fait que je n'ai pas de compétences en psychologie, je risquerais de tomber dans l'écueil dénoncé par Primo Levi : « Nous ne voulons pas de confusions, de freudismes au rabais, de morbidités, d'indulgences. » (Levi, 1989 : 25). Pour autant, la réalité de la souffrance actuelle des survivants est à entendre. Durant l'enquête, je l'ai parfois vue effleurer.

Josué me l'a dit : le génocide « fait partie de [lui], [il l'a] en [lui] ». Une fois, il me dit qu'il a été « génocidé ». Le mot me percute. Il est très fort. Il renvoie au titre du livre de témoignage de Révérien Rurangwa. Celui-ci écrit : « Depuis que, le 20 avril 1994, vers 16 heures, je fus découpé à la machette avec quarante-trois personnes de ma famille sur la colline de Mugina, au cœur du Rwanda, je n'ai plus connu la paix. »⁶⁷.

De même, lors de la veillée commémorative de 2018, une femme, après avoir regardé les photos des victimes, exprime ce qu'elle ressent alors :

Surtout ce qui me frappe, c'est leur visage, leur sourire. C'est incroyable. Je pense que ce qu'ils ont vécu, ou, le fait qu'ils soient morts, sur les photos ça se voit pas, ils avaient toute une vie devant eux. Ce qui fait qu'ils ont tous ces expressions qu'ils ont sur le visage. Mais en même temps, même si on dit c'est (...) la vie, moi j'ai l'impression que nous, ceux qui sont restés, surtout je parle de mon côté à moi, j'ai l'impression que la vie, elle est amère, au fait, parce qu'on est condamnés à vivre avec tout ça, avec ... ce qu'on vit aujourd'hui. Peut-être qu'eux ils sont partis, mais nous on est condamnés à vivre avec ces souvenirs, à se souvenir d'eux, à avoir peur de les oublier (...) (*larmes*) Parfois je me dis que ça aurait été bien de partir au fait. Je sais pas si c'est la chance que j'ai eu de rester ou... De se dire qu'il faut se battre pour se souvenir d'eux, pour achever ce qu'ils avaient commencé, c'est vraiment dur. On a l'impression d'être dans un combat de tous les jours et parfois on est fatigués.

Enregistrement de la veillée commémorative de 2018

⁶⁷ Rurwanga Révérien, 2006, *Génocidé*, Presses de la renaissance, p. 14

Les survivants portent difficilement le fardeau de leur histoire. Patrick⁶⁸, lui, a l'impression qu'il a « gâché » sa vie. Sa mère a survécu au génocide, mais il a perdu son père. Pendant les premiers entretiens, Patrick est dans un état de confusion, venant et revenant sur sa mort, sur le corps qui n'a pas été retrouvé, la justice qui n'a pas été rendue et sa vie bouleversée aujourd'hui. Je n'ose presque pas l'interrompre. Il se sert des verres de vin, qui « [l'aident] à parler ». Il évoque aussi plusieurs fois que ce serait bien que j'interroge ses proches. La parole semble avoir un effet cathartique chez Patrick. Il m'invite à venir fêter son anniversaire, en famille. Je sens qu'il m'assigne une mission envers ses proches que je ne comprends pas encore, et afin de ne pas nourrir de confusion sur la nature de notre relation, je décline l'invitation, explicitant aussi que ce serait bien d'échanger dans le cadre des entretiens. Après plusieurs jours, il me répond : « Je te comprends bien pour ton travail (...). Le jour où tu m'as fait sortir quelque chose qui m'a détruit la vie en te parlant pour ton projet je t'ai prise comme une amie et ça m'arrive de ne pas canaliser mes émotions quand je te parle des fois. Mais je te comprends bien. Est-ce que je peux être ton ami ? »⁶⁹. J'accepte d'être son amie. Pour toutefois garder un cadre à la relation et surtout à la parole échangée, je lui demande peu après quand nous pouvons programmer un prochain « entretien ». Finalement sa réponse permettra d'offrir un nouveau statut à la relation, un cadre négocié. Voici ce qu'il m'a répondu :

Parler de mes vécus m'aide moi aussi car je dois l'oublier. Là je structure ma vie après tous ces années échues en déprime. Si ça peut te donner les idées pour ton projet je suis vraiment ravi pour toi. Pour moi ton choix pour ton projet est un soutien immense pour notre souffrance. C'est comme t'acceptes de la vivre avec nous I HONOR YOU FOR THAT. Je t'ai fait confiance. (...) Si on peut juste parler au lieu de passer les entretiens ça sera mieux à dire car j'ai subi les entretiens en se justifiant les années passées et c'était pas agréable à vivre. Et c'est pas le cas avec toi. « Parlons juste pour ton projet et pour moi aussi. ».⁷⁰

Message envoyé par Patrick, le 7 novembre 2015

Il évoque l'idée que chacun y trouve son compte : lui, pour décharger le fardeau de son histoire et pouvoir penser à autre chose, moi, pour mon enquête. Après un autre « entretien » - que nous ne nommons plus ainsi -, il me ramène en voiture à Lyon. Voici les notes que j'ai prises au retour :

⁶⁸ Patrick est un second pseudonyme donnée à l'enquêté, afin que cette partie ne soit pas même accessible aux membres de sa famille et personnes qui l'auraient reconnu.

⁶⁹ Message sms du 26 octobre 2015, avec ajout des accents

⁷⁰ Message sms du 7 novembre 2015, avec ajout des accents

J'avais eu du mal à arrêter l'entretien et à interrompre son flot de parole, j'avais dû me lever et mettre ma veste pour y mettre un terme. Puis j'ai eu du mal à descendre de la voiture [alors qu'on était garés depuis un bon moment]. Au moment où je sors, il me dit « il faut qu'on se voit, qu'on parle, que tu parles de toi, que tu me fasses vivre ». ⁷¹

Carnet de terrain, notes du 11 novembre 2015

La détresse que je ressentais jusque-là est verbalisée. Désormais je sens poindre une responsabilité qui va au-delà de la « déontologie de la relation d'enquête » (Weber, 2008). Je ressentirai cela aussi avec sa mère, qui, lors de notre rencontre, répète plusieurs fois « tu es mon amie, reviens me voir quand tu veux ». Ces appels, je ne sais pas exactement ce qu'ils recouvrent. Je ne suis pas allée la voir « en amie ». Par contre, avec Patrick, nous sommes allés nous balader en ville, il est venu manger une fois chez moi. Peu après les deux premiers entretiens, Patrick vit un moment familial très fort qui resserre les liens entre lui et ses frères et sœurs. Notre relation se clarifie et nous continuons la recherche et nos rencontres amicales.

Que ce soit avec Patrick ou avec d'autres, je n'ai rarement été qu'ethnographe. Avec le temps long de l'enquête, des amitiés se sont nouées. Mais il y a eu des personnes dont les difficultés à vivre m'ont affectée et m'ont conduite à être très présente auprès d'eux à certains moments.

b. Comment (faire) parler de massacres et de survie ?

Enquêter avec des survivants oblige à trouver un équilibre entre ce que l'on souhaite connaître et donc interroger à propos de leur situation familiale passée et présente et ce qu'ils veulent et peuvent dire de leur passé et de leur situation actuelle. Selon les entretiens et selon les personnes, l'équilibre pouvait pencher plus d'un côté ou de l'autre, allant de l'entretien semi-directif au recueil de témoignage ou à un accompagnement thérapeutique, en fonction de ce que les personnes racontaient. La plupart du temps, nous étions dans « une méthode de conversation orientée » permettant de « s'éloigne[r] du guide d'entretien pour se rapprocher de l'interaction ordinaire » (Brunetaux et Lanzarini, cité par Bruggeman, 2011 : 65).

⁷¹ *Carnet de terrain, notes du 12 novembre 2015*

Des précautions déontologiques en amont de l'entretien et *a posteriori* ont été mises en place afin de veiller à ne pas perturber la personne interrogée.

D'abord, une présentation de la recherche était faite en amont, lors de la première rencontre ou par téléphone et elle était renouvelée sur place. Puis, après une information concernant l'enregistrement et son usage, certaines règles étaient posées avant de commencer :

- aucune obligation à répondre à mes questions ;
- la possibilité de parler de choses que je ne questionnerai pas ;
- l'absence de questions de ma part concernant le génocide, ce qui ne les empêche pas d'amener, eux, le sujet ;
- l'ensemble du texte sera anonymisé (ni prénom, ni nom).

Par ailleurs, je soulignais que ce n'était pas un recueil de témoignages et que je n'utiliserai sans doute que des parties de notre entretien, que je recouperai avec des extraits d'entretiens d'autres personnes. Ce faisant, j'avais conscience de la brutalité de cette annonce, mais je voulais éviter la déception de voir sa parole tronquée, celle de se voir dépossédé de sa parole.

À deux reprises, mes interlocuteurs ont commencé l'entretien sans que je n'ai eu le temps de rappeler l'objet de la recherche ni les règles de l'entretien. Tous deux étaient dans l'urgence de raconter et je n'ai pas osé les interrompre pour ce rappel formel. Très peu m'ont parlé de l'expérience du génocide. C'est en évoquant l'après-génocide qu'ils ont exprimé la souffrance, la perte et la survie, rencontrées alors qu'ils étaient enfants.

En fin d'entretien, un moment est laissé à la personne pour revenir sur ce qui a été dit et sur ce qu'elle a ressenti. En fonction de l'état émotionnel dans lequel elle se trouvait, je restais un temps plus ou moins long, afin de ramener la discussion et l'esprit vers l'« ici et maintenant », et potentiellement vers des choses plus apaisées. De la même manière, après des entretiens dont je constatais ou j'imaginai qu'ils avaient pu être émouvants voire éprouvants, j'envoyais un message pour prendre des nouvelles, le soir même, ou dans les jours qui suivaient. À titre d'exemple, le lendemain d'un entretien où un homme m'a raconté comment il avait appris ce qu'il était advenu de sa femme et de sa famille pendant le génocide, je lui ai envoyé un message afin de m'assurer que cela ne l'avait pas trop ébranlé : « Salut [prénom], j'espère que tu vas bien. Je te remercie pour l'entretien et le moment passé ensemble hier. J'espère que ça ne t'a pas trop bouleversé de remonter dans le passé. ». Il m'a répondu : « Salut Domitille, ça m'a fait du bien d'en parler ». D'autres m'ont répondu : « ça m'a permis de me décharger la tête » ou « de toutes façons, on vit avec ça ».

c. Enfants, femmes enceintes, personnes âgées : y a-t-il des restrictions à l'entretien ?

À plusieurs reprises pendant mon terrain, j'ai hésité ou j'ai renoncé à faire des entretiens. Que les réserves viennent de moi ou que l'on me les oppose, il est des situations dans lesquelles faire un entretien devenait difficile. Cela m'a amené à me poser deux questions : peut-on parler du génocide et de l'après-génocide avec tout le monde ? Quelles sont les conditions pour parler d'un tel sujet ?

Il est arrivé que je sois prise au dépourvu pendant l'entretien : je découvrais que la personne avait un ou des jeunes enfants et que ceux-ci allaient rester à côté de nous ou dans la pièce attenante pendant que nous discuterons. Une autre fois je ne savais pas que mon interlocutrice était enceinte. Dans ces deux cas, je n'ai pas été en mesure de mener l'entretien comme d'habitude. La peur que j'avais d'ordinaire de voir la personne s'effondrer se doublait d'une crainte que les enfants assistent à cela ou que la grossesse puisse pâtir d'un potentiel choc émotionnel.

Je rencontre Beata, un soir de décembre 2016, à Kigali. Elle vient me chercher avec son mari, dans une voiture de luxe, et nous nous rendons chez eux, dans une belle maison à dix minutes de Kigali. À notre arrivée, les enfants leur sautent dans les bras, et, en anglais, ils nous racontent leur journée d'école. Nous parlons de leur cousin qui m'envoie et de leur grand-mère qui vit en France et vient les voir à chaque automne. Les enfants sont très contents de parler avec moi en français. Nous montons à l'étage, sur la terrasse. Elle leur propose de jouer dans le salon jouxtant la terrasse, et nous restons tous les trois, avec son mari. Comme je me demandais ce que leur cousin leur a dit de ma recherche et ce qu'ils en ont compris, je leur propose de le leur expliquer, mais le mari de Beata relance la conversation sur un autre sujet. Invitation m'avait été faite que je mange avec eux après notre entretien. Il commence à être tard. Je sens que l'entretien ne se fera pas, mais à un moment, Beata y revient et dans son changement de voix, nous comprenons que l'entretien va commencer et rapidement son mari se retire. Je la sens réticente à l'enregistrement - elle veut « éviter tout ce qui est politique » et « séparer ça de sa famille » - mais elle accepte que j'allume le dictaphone après mes explications. Elle me dit qu'« il y aura sans doute beaucoup d'émotions » ; je vois son corps contracté. Je lui explique que je n'aborderai pas la période du génocide à moins qu'elle ne le fasse elle-même. Je jauge chaque fois l'effet des questions avant de continuer. Nous entendons les enfants jouer à quelques mètres derrière. J'abrège l'entretien, qui au final sera très court (55 minutes) et nous rejoignons les enfants qui nous attendaient pour le repas.

Une autre fois, en France, avec Adélaïde, nous nous retrouvons dans une situation un peu similaire. Elle loge alors en Centre d'Accueil et de Demandeur d'Asile avec ses deux enfants de 6 et 8 ans. Je l'ai d'abord rencontrée au Rwanda puis, après leur arrivée en France, nous sommes allés plusieurs fois au parc ou au cinéma tous les quatre. Depuis un an, ils vivent dans une seule pièce. C'est là que

nous faisons l'entretien. Adélaïde demande aux enfants d'aller jouer dans le couloir, avec leurs copains, pendant qu'on parle et elle ferme la porte à clé. À 5 reprises, ils reviennent, pour chercher ou raconter quelque chose, une fois pour goûter. Pour autant, l'entretien dure 1h50 et nous allons en profondeur dans certains sujets (vie pendant le génocide, perte de deux oncles, mutisme, réflexions sur l'identité ethnique, etc.). Nous mettons à profit chaque temps qui nous est accordé pour poursuivre notre échange. Nous savons toutes les deux que le Cada étant loin de mon domicile, je ne reviendrai pas, ou pas tout de suite. Et je pense qu'elle était habituée à faire une place à l'intimité et à sa vie privée dans les interstices de cette vie en co-présence avec les enfants. Pour autant, la présence des enfants et leur éventuelle irruption dans la pièce ont sans doute provoqué un contrôle des émotions et de la parole. De mon côté, l'inhibition quant aux questions à poser était moindre qu'avec Beata, puisque je connaissais déjà Adélaïde.

Par ailleurs, j'ai conduit un entretien et eu une discussion informelle avec plusieurs femmes enceintes. Je n'étais pas au courant de leur grossesse avant de les rencontrer.

L'une est la cousine de Théogène, née après le génocide. Nous ne pouvons pas faire un « vrai » entretien parce que les conditions ne sont pas réunies : ses horaires de travail ne lui permettent pas de se libérer tôt et le soir, son mari est là. Nous nous sommes donc vues, moins d'une heure, dans un bar, pour parler de l'après-génocide. J'ai retenu mes questions concernant sa connaissance du passé de Théogène, notamment son expérience du génocide. Quant à la seconde femme - chronologiquement, la première que j'ai rencontrée -, j'ai été très déstabilisée. Elle habite assez loin du centre de Kigali. Quand j'arrive, je découvre qu'elle est enceinte de sept mois et qu'elle a un enfant âgé de deux ans. Je ne me suis pas préparée à cette situation : qu'en est-il de la possibilité de parler de l'assassinat de ses proches à une femme qui « porte la vie » ? L'enfant est emmené dans une autre partie de la maison par une employée de maison. Prudemment je commence l'entretien par la réalisation de l'arbre généalogique : parents, frères et sœurs... Son niveau de français rend compliquée la possibilité d'aborder d'autres sujets. Au bout de 30 minutes, l'employée revient avec l'enfant, qui n'avait visiblement pas envie d'être séparé de sa mère, et l'entretien, que je n'arrivais pas à démarrer, a alors pris fin, l'enfant réclamant l'attention de sa mère. Face à cette femme, rescapée du génocide, durant lequel elle a perdu ses parents, et qui vit seule sa grossesse, avec un enfant en bas-âge, faire un entretien sur le passé familial m'a paru déplacé.

Concernant les personnes âgées, la crainte ne venait pas de moi, mais de leurs proches. De mon côté, j'oscillais entre deux questionnements : « est-ce que ça ne va pas trop les affecter de réouvrir

ces plaies ? » et « pourquoi ne pourraient-elles pas avoir le droit ou l'envie de parler, sinon le besoin ? ». Cela rejoignait finalement l'ambivalence qui m'habitait à chaque rencontre. Là il s'agissait de vieilles femmes. Au Rwanda, les plus de 65 ans ne représentent que 3% de la population et sont en majorité des femmes⁷². Celles dont je parle sont les mères et grand-mères des enquêtés, ou ont été en position de s'occuper d'eux.

Pour trois de ces femmes, j'ai reçu la désapprobation de leurs enfants ou petits-enfants : il ne fallait pas parler de cela avec elles, il ne fallait pas remuer le passé, puisque selon eux elles étaient trop vieilles, trop fragiles. J'ai renoncé à interroger deux d'entre elles, mais, à la suite d'un quiproquo, j'ai réalisé un entretien avec la troisième.

Un de ses fils organise la rencontre, je trouve une traductrice, et peu avant, j'apprends qu'un autre de ses fils désapprouve le projet. Comme nous avons rendez-vous, je propose à la traductrice de maintenir le rendez-vous, pensant que nous ajusterons nos questions à sa santé. Or, à peine assises, sans même avoir le temps de présenter la recherche, elle commence à parler : un long flot, durant lequel je n'ose que demander des précisions, sans pouvoir orienter l'entretien. L'extrait suivant montre qu'elle refuse une pause que je lui propose pour la soulager, au motif qu'elle « [s'est] habituée » :

Libérata (en kinyarwanda) - La directrice de l'orphelinat m'a demandé la relation que j'ai avec ces enfants. « Je suis la grande sœur de leur mère », je lui ai répondu. Et j'ai appris qu'ils sont ici à [ville 1], dans cet orphelinat. La directrice m'a dit « Berthe vit à [ville 2] dans un orphelinat ; Josué est ici, Théogène a été "coupé" [par des machettes] et la croix rouge l'a emmené en Ouganda pour le faire soigner ». ⁷³

Traductrice (traduisant en français) - La directrice, quand elle est allée demander c'est la directrice qui lui a dit que Berthe elle est à [ville 2], Josué il est ici mais Théogène, on l'a massacré, on l'a amené en Ouganda pour le...

Domitille - ... pour le soigner ?

Tr. - Pour le soigner.

D - Tu peux lui dire que si elle veut faire une pause ou arrêter de parler de ça c'est possible

⁷² Statistiques de l'Atlas issu du Fourth population and housing census 2012 de l'institut de statistiques national NISR. La population rwandaise est très jeune : les moins de 20 ans constituent 50% de la population. La moyenne d'âge des femmes (23,5) est plus élevée que celle des hommes (21,9). Voici comment le rapport explique la différence : "This is due to the longer life expectancy of women compared to men, but also the consequences of the genocide in which more men were killed than women".

⁷³ Après l'entretien, la traductrice a procédé à la traduction du texte, d'où la présence en français des paroles de Libérata.

Tr. (traduisant en kinyarwanda) - (kinyarwanda)

L (en kinyarwanda) - Non ! pas de soucis je me suis habituée, je voulais te dire comment j'ai pris les enfants en disant que je suis leur tante...

Entretien avec Maman Libérata et une traductrice, Kigali, le 26 décembre 2016

J'ai eu également l'occasion de réaliser un entretien avec une grand-mère, qui ne pouvait pas quitter sa chaise, marchant avec difficultés. Sa fille était venue pour traduire, mais, relayant très peu mes questions, elle m'a finalement empêchée d'interroger sa mère, la protégeant - ou me contrôlant ? -. J'ai aussi fait un entretien avec une autre grand-mère, avec l'accord de sa fille et de sa petite-fille qui m'ont envoyée auprès d'elle. Au contraire des autres, elle me semble en bonne santé physique : elle vient me chercher à un point de rendez-vous et nous marchons d'un bon pas jusqu'à chez elle, descendant un pan de colline par route et sentier. Elle accepte quand même l'aide d'un voisin qui lui propose de porter ses courses. Avec elle, il n'y a pas de sujets que j'évite. La première fois que nous nous sommes rencontrées, c'était dans un café, et, avant même qu'il n'ait été question de faire un entretien, elle avait commencé à me raconter sa vie depuis les années 50, la réinscrivant dans une généalogie des malheurs qui lui sont arrivés.

d. Forces et limites d'une pratique et d'une chercheuse

Se prêter à l'exercice de la présentation de soi soulève le risque de tomber dans « un double écueil : celui de l'épanchement narcissique et celui de la dissimulation des engagements au nom de la norme de la neutralité » (Naudier, Simonet, 2011 : 13). Pour autant, se situer permet d'apporter aux lecteurs des éléments de compréhension critique quant à la production des données et aux analyses. D'après Donna Haraway, « seule une perspective partielle assure une vision objective » ; il est donc question « de place circonscrite et de savoir situé » (Haraway, 2007 : 117). Aussi avant tout dois-je spécifier que je suis une femme et que j'ai réalisé mon enquête de terrain entre mes 29 et 34 ans. J'appartiens donc à la génération des personnes auprès de qui je menais la recherche. Il me paraît important de mentionner que je suis Française, sans aucune origine rwandaise, et par ailleurs que je suis blanche et non-kinyarwandophone, mon extériorité jouant sans doute dans mon accès au terrain et aux données et influençant potentiellement ce qui a été dit dans des événements publics ou

privés. De manière anecdotique, mais pas seulement, je peux faire part aussi du fait que Domitille est un prénom rwandais, décliné aussi sous la forme Domitilla, qui est avant tout porté par des femmes ayant plus de 70 ans. Ce côté n'a pas manqué d'amuser tous mes interlocuteurs. Des personnes contactées par écrit m'ont prise pour une Rwandaise.

Michel Naepels rappelle qu' « échanger des paroles n'est pas seulement un dispositif technique de recueil de matériaux dans l'enquête ethnographique. Celle-ci implique une position subjective dans la mise en récit, dans la prise de parole, qui se manifeste empiriquement du côté de l'enquêteur par une certaine pratique de l'écoute, du silence, de la nuance, et par le sens de sa responsabilité dans le geste de l'enquête et de la question. (...) C'est en éprouvant son écoute et sa manière d'être présent à la situation que ses interlocuteurs délimitent ce qu'ils peuvent dire à l'enquêteur. » (Naepels, 2019 : 107-8). Il importe de replacer ce dernier dans les situations d'enquête et de « comprendre ce que l'enquêteur a fait, comment s'est nouée la relation d'enquête, et comment le déroulement de l'enquête dit des choses sur ce qui se passe sur le terrain » (Weber, 2006 : 105). Aussi dans ce dispositif d'interlocution, il va générer une parole qui est fonction de ce qu'il est et de ce qu'il fait, de la même manière que sa réception de cette parole sera singulière. Et, de la même manière, il apposera aussi une empreinte personnelle sur la constitution des « données » (qui sont donc davantage construites que données⁷⁴), leur tri, l'analyse qui s'en suit et l'écriture. Cette reconnaissance que « la relation d'enquête (...) reste, quoi qu'on fasse, une relation sociale qui exerce des effets (variables selon les différents paramètres qui peuvent l'affecter) sur les résultats obtenus » (Bourdieu, 1993 : 903) est « plus concédée (« elle reste, quoi qu'on fasse ») que simplement rappelée », comme le note Christian Papinot dans son introduction à *La relation d'enquête comme relation sociale*.

Même s'il m'est difficile d'évaluer moi-même les effets sur les résultats obtenus, je peux donner des éléments de compréhension de mon parcours avant et durant la thèse, afin de se faire une idée de mon rapport à l'objet et de ma conduite de l'enquête. Ayant auparavant réalisé des études auprès de demandeurs d'asile et de réfugiés, je portais déjà un intérêt pour la migration et les familles transnationales. Mes deux années de participation aux activités de la Cimade comme intervenante auprès de personnes ayant besoin de régulariser leur situation sur le sol français m'ont sensibilisée aux questions liées aux titres de séjour et à l'asile, ainsi qu'à la possibilité ou l'impossibilité de rentrer dans le pays d'origine que cela génère. Les récits entendus pour les demandes d'asile ou

⁷⁴ Selon Rémy Caveng et Fanny Darbus, « les « données » ne sont donc jamais données (ce jeu de mot fonctionnant d'ailleurs très mal dès lors qu'on quitte le français). Bruno Latour propose de les désigner comme des « obtenues » (Latour & Miranda, 2015). Peut-être vaudrait-il mieux les désigner comme des « captées » tant la constitution du matériau obéit à d'autres logiques qu'une simple intention d'obtention et tant elle est soumise aux dispositions de réception et de perception des chercheurs. » (Caveng et Darbus, 2017 : 518).

dans le cadre de mes recherches auprès des réfugiés m'avaient déjà initiée à l'horreur de la guerre et aux sentiments de perte dans la fuite. Pourtant ils étaient en-deça de ce que j'ai entendu durant ma thèse : sans graduer la souffrance individuelle ressentie par chacun, je n'avais pas eu accès à de telles descriptions d'actes de cruauté et n'y étais pas préparée. J'ai traversé des moments de grande difficulté émotionnelle et psychologique. La psychologue Régine Waintrater évoque, dans son ouvrage *Sortir du génocide*, la possibilité que « [le témoignaire] en arrive à se sentir intoxiqué par les récits, saturé qu'il est de contenus traumatiques qu'il ne trouve pas toujours où déposer » (Waintrater, 2003 : 233). Et en effet, sans pouvoir le dater – cela devait être courant 2018 -, j'ai éprouvé un rejet physique de ce qui avait trait au génocide et n'ai plus pu regarder de films ni lire de livres sur le Rwanda, sur la guerre ou d'autres types de violence. La psychologue parle d' « un mouvement de recul, une sorte d'allergie au sujet » (Waintrater, 2003, 232). Et effectivement c'est avec l'écriture de la thèse que j'ai pu « déposer » ces récits qui m'habitaient et prendre de la distance.

Il va de soi que ce que j'ai ressenti n'a aucune commune mesure avec ce qu'ont vécu les personnes rencontrées. Mentionner mon vécu me paraît utile pour que les lecteurs sachent que cela m'a habité pendant toute la durée de l'enquête, depuis mon travail de terrain jusqu'à l'analyse et l'écriture. Cela implique aussi que je n'ai pas recherché la « saturation des données » pour arrêter le terrain, mais que c'est ma propre saturation psychologique qui m'a empêchée de poursuivre et d'aller peut-être interroger davantage de personnes.

Et au-delà du récit, de ce qui est dit, sur le vécu passé ou la situation actuelle, il y a les voix. Retranscrire les entretiens m'a été très difficile à cause des voix que je devais réentendre, réécouter. Basses souvent, variant dans leurs intonations et dans l'émotion qu'elles recelaient, leur écoute ravivait chaque fois les plaies de leurs souffrances et mon écoute impuissante. Les voix narrent ce qui ne peut pas être dit de leurs expériences de l'extrême, de leur vécu d'enfant. Elles sont du non-verbal dans du verbalisé. Étant dans l'incapacité d'écouter les enregistrements pour les retranscrire, j'ai dû déléguer cette étape dans un premier temps, avant de réussir à m'en charger. Le choix de l'attribution des entretiens - je n'ai pas pu en donner un à une amie - et mon incapacité à parler à mon compagnon des récits entendus - à quoi bon l'envahir avec ça ? - m'invitent à interroger la charge traumatique de ces récits, leur réception et leur difficile circulation.

Par ailleurs, ces récits ont fait émerger des pans voilés de ma propre mémoire familiale. Mes histoires personnelles de mort et de souffrances, ainsi que le décès d'une amie proche en 2019,

m'ont aussi aidée à comprendre diverses situations rencontrées sur le terrain : l'humour pour parler de ce qui est douloureux, le déni, le trauma, l'absence de transmission, la somatisation, les parts d'ombre, la difficulté d'aller questionner des proches... Ces expériences au sein de ma famille et de mon réseau amical m'ont permis d'améliorer ma perception et ma compréhension de ce que j'entendais et voyais sur le terrain. Sans nullement comparer ces ressentis à ce qu'a vécu Germaine Tillion, je la cite à propos de l'apport de l'expérience personnelle dans la recherche : « Je devais apprendre plus tard qu'il n'y a qu'une expérience valable pour chacun de nous, celle que nous avons sentie dans nos propres nerfs et dans nos propres os. (...) Comprendre, imaginer, deviner, c'est associer selon des modalités inépuisablement diverses des sensations acquises par l'expérience, et acquises seulement par l'expérience... Toute la mécanique de notre érudition ressemble aux notes écrites d'une partition musicale, et notre expérience d'être humain, c'est la gamme sonore sans laquelle la partition restera morte. » (Tillion, 2009 : 48-49).

L'ethnologue Jeanne Favret-Saada note « qu'un ethnographe accepte d'être affecté n'implique pas qu'il s'identifie au point de vue indigène, ni qu'il profite de l'expérience du terrain pour se chatouiller l'ego » (Favret-Saada, 2009 : 160). Je dois mentionner n'avoir jamais *accepté* d'être affectée. Pour autant, avant même de commencer le terrain, je savais que je le serai. L'organisation d'un atelier doctoral d'analyse des pratiques avec une amie relève de cette anticipation de l'émotion à venir chez moi et chez les enquêtés. J'y ai participé de 2015 à 2017⁷⁵ et il s'est avéré très riche pour le partage d'expériences et de réflexions entre doctorants et pour l'amorce d'un cadre déontologique (protection des enquêtés, des données, gestion du lien et des affects, anonymisation...), qui, à ce jour, n'existe que peu dans la pratique des sciences sociales en France⁷⁶. Cet atelier était cependant insuffisant pour décharger le poids des récits entendus, la disparité des terrains et des situations présentées par les autres participants ne permettant pas d'évoquer les émotions et questions qui me traversaient.

⁷⁵ Merci à Stéphane Pawloff de l'avoir animé durant les trois années de son existence.

⁷⁶ En 2016, la parution d'un arrêté ministériel impose aux écoles doctorales de veiller « à ce que chaque doctorant reçoive une formation à l'éthique de la recherche et à l'intégrité scientifique ». Celle-ci se décline dans mon université sous forme d'un Mooc depuis 2018. La part concernant les effets de la recherche sur l'enquêteur et sur les enquêtés est réduite. Il n'existe pas de comité d'éthique.

PARTIE 2 - Vingt ans après, en France, quelle mémoire du génocide des Tutsi ?

Que faisons-nous de ce que nous nous rappelons et que nous voudrions tellement oublier ? Que faisons-nous de ce que la société voudrait ranger et que nous voulons tellement remettre sur la table ?

Naasson Munyandamutsa⁷⁷

In a certain way, regardless of the memories that are shared, each survivor and each witness must suspend his or her own disbelief to believe that the outside listener, whether national or international, a human rights worker or an academic researcher, might actually be able to comprehend personal representations and memories of terror.

Victoria Sanford⁷⁸

Introduction

Dans cette partie, nous allons faire un point sur la mémoire du génocide des Tutsi en Rhône-Alpes, en France, entre 2014 et 2019, ou plutôt sur les mémoires, parfois discordantes voire opposées. Comme le rappelle Jean-François Macé, « dans les pays où ont été vécus des processus internes de violences politiques, où l'histoire est, de ce fait, particulièrement traumatisée, et où les différences idéologiques sont fortement marquées, il est rare que les mémoires trouvent à s'accorder sur une interprétation historique commune. La mémoire du conflit devient alors conflit de mémoire, c'est-à-dire une situation où des interprétations du passé s'opposent, où la question de la hiérarchisation du souvenir est posée, et où s'articulent dans l'espace public des discours de légitimation et de « délégitimation » en rapport à l'histoire » (Macé, 2012 : 57). Ce conflit est manifeste dans les politiques mémorielles menées par les États français et rwandais, bien qu'ils trouvent des points de convergence et d'harmonisation à la fin de cette période, en 2019. Il existe aussi au niveau des individus et des organisations, et a éclaté à Lyon au moment où des Rwandais ont souhaité cesser de commémorer les victimes du génocide rwandais, pour rendre hommage à celles du « génocide perpétré contre les Tutsi ». L'association Ibuka Rhône-Alpes est née peu après, et l'organisation de

⁷⁷ Cité par Marie-Odile Godard dans « Se souvenir et dire... mais à quel prix » (Godard, 2014 : 257)

⁷⁸ Dans « What is an anthropology of genocide ? Reflections on field research with Maya survivors in Guatemala » (Sanford, 2009 : 42).

commémorations s'est mise en place. Aujourd'hui, cet événement annuel est composé de quatre temps forts : trois cérémonies (Lyon, Cluny et Dieulefit) et une veillée commémorative.

Nous nous attacherons à décrire les commémorations publiques du génocide aux niveaux national et local. Analyser les discours, les pratiques et les lieux de mémoire qui tous occupent la sphère ou l'espace public permettra d'interroger le contexte dans lequel s'inscrivent les mémoires individuelles et donc leur légitimité à s'y exprimer.

Plutôt que de mémoire individuelle, nous parlerons de souvenirs ou de bribes de souvenirs. Gérard Namer écrit, à propos des déportés des camps de la 2nde Guerre mondiale, qu'ils ont une « mémoire lacunaire discontinue – collection de souvenirs plus que mémoire » (Namer, 1987 : 151). Il s'intéresse au « groupe de mémoire » : leur « sociabilité permet une pratique de la parole souvenir, la mise en forme par le groupe qui respecte le silence, le ton ironique, l'histoire drôle sur fond de tragédie » (Namer, 1987 : 151), ainsi qu'aux « expériences qui nous ont été décrites comme libératoires » (Namer, 1987 : 152). Nous chercherons à comprendre quelles sont ces sociabilités et ces expériences libératoires pour les survivants rwandais, avec, dans un premier temps, une attention aux cadres d'émergence et de verbalisation des souvenirs. Il s'agira de ceux auxquels j'ai eu accès (témoignages publics, veillées commémoratives, entretiens) et de ceux qu'on m'a relatés (cadre professionnel ou amical). Nous décrirons comment les souvenirs y sont partagés.

Dans un second temps, nous nous établirons au cœur de la sociabilité pour observer les paroles qui s'y échangent et ce(ux) qui les encadre(nt), c'est-à-dire « la mémoire comme *pratique*, comme art de faire, de dire, de raconter » (De Certeau, cité par Michel, 2015 : en ligne). La parole relève, nous le verrons, d'un processus individuel et d'une dynamique sociale. Nous tâcherons donc de distinguer les « conditions sociales à *l'évocation* et à la *formulation* des souvenirs » (Lavabre, 2016 : 12), ainsi que les conditions personnelles et culturelles. Présente dans certaines situations de libération de la parole, je proposerai en même temps un regard sur le recueil de ces paroles.

Il sera aussi question ici de « ce que les collectifs font à la mémoire et ce que la mémoire fait aux collectifs » (Michel, 2015, en ligne), qu'il s'agisse d'un État, d'une association, d'un groupe d'amis, d'une personne face à l'ethnographe.

3. Les commémorations publiques du génocide des Tutsi

J'ai suivi les commémorations du génocide des Tutsi de 2014 à 2019. À l'époque, je ne savais pas quelle part auraient les cérémonies publiques dans ma recherche. J'ai pris des notes, enregistré et fait quelques photographies. J'ai aussi participé, aidé à l'organisation, pleuré en entendant les récits et ri, m'initiant aux vertus de l'humour face à l'horreur.

Je vais en rendre compte ici en les replaçant dans leurs contextes local et national. Je m'attacherai donc au texte et au contexte des commémorations publiques du génocide des Tutsi en France. Nous sommes ici au croisement de deux conceptualisations de la mémoire : le couple « mémoire publique »/ « mémoire officielle », tel que défini par Johann Michel et le couple « mémoire communicative » / « mémoire culturelle » qui nous vient des travaux de l'archéologue et spécialiste des Cultural and Religious Studies Jan Assman, que nous avons connu par la lecture d'un ouvrage de Harald Welzer, Sabine Moller et Karoline Tschuggnall⁷⁹.

Le philosophe et politiste Johann Michel écrit : « on parlera de mémoire publique pour désigner en outre des groupes qui problématisent publiquement un « trouble » mémoriel et identitaire et, le cas échéant, demandent reconnaissance (compassion, repentance, réparations...) auprès des pouvoirs officiels et traduction de leurs revendications en politique mémorielle. Dans ce dernier cas, la mémoire publique est en attente de mémoire officielle. » (Michel, 2015, en ligne). Or, nous verrons que si un trouble mémoriel et une demande de reconnaissance ont été à l'origine des commémorations du génocide des Tutsi, et, dans la foulée, de la création d'Ibuka R-A, le sens des commémorations est aujourd'hui pluriel. Et ce dernier nomme mémoire officielle, ou stratégique, l'« ensemble des injonctions au souvenir véhiculées par les autorités politiques » (Michel, 2015 : en ligne).

Il nous semble que mémoire publique et mémoire officielle se trouvent réunies dans le concept de « mémoire communicative » d'Assmann : « la « mémoire communicative » vit à travers la pratique interactive, dans le champ de tension de la représentation actuelle du passé par des individus et des groupes. La « mémoire communicative », par rapport à la « mémoire culturelle », est à peu près quelque chose comme la mémoire à court terme de la société - elle est liée à l'existence des porteurs et des communicateurs vivants de l'expérience et regroupe environ quatre-vingts années, c'est-à-dire entre trois et quatre générations » (Welzer, Moller et Tschuggnall, 2013 : 15-16). Cette mémoire peut se fixer *via* « la formation culturelle (textes, rites, monuments) et la communication institutionnalisée (récitation, exécution, observation) » pour devenir « mémoire culturelle ». Celle-ci

⁷⁹ « Grand-père n'était pas un nazi ». *National-socialisme et Shoah dans la mémoire familiale*, paru chez Gallimard en 2013.

est selon Assmann « l'inventaire, particulier à chaque société et à chaque époque, des textes, images et rites de réemploi par l'«entretien» desquels elle stabilise et transmet l'image qu'elle a d'elle-même, de préférence (mais pas exclusivement) un savoir partagé collectivement sur le passé, savoir sur lequel un groupe appuie la conscience de son unité et de sa singularité ». (Assmann, cité par Welzer, Moller et Tschuggnall, 2013 : 16). Nous allons observer, tant au niveau de l'État et ses institutions qu'au sein de la communauté rwandaise, qui sont « les porteurs et les communicateurs vivants de l'expérience ». Une approche ethnographique m'a permis d'être attentive aux différentes formes que prend cette mémoire publique et communicative : des actes (création d'une association, organisation des commémorations, venue officielle aux commémorations d'État, émission de mandats d'arrêt internationaux, etc.), des productions (rapports d'enquête, lieux de mémoire, événements commémoratifs, etc.), des discours (mots employés, sujets abordés ou tus, types de discours, etc.). Elle s'ancre dans des lieux (villes, stèles, sites politiquement importants, etc.) et est portée par des personnes (au sein de l'État, d'Ibuka Rhône-Alpes, de la communauté rwandaise, des partenaires, etc.). Autrement dit, nous nous intéresserons à la transmission, telle que l'envisage l'anthropologue David Berliner : « montrer le faire-passer, c'est en effet parvenir à déployer une scène très complexe et à en traquer les médiateurs (au sens de Bruno Latour) : les acteurs, les institutions, les gestes, les interactions, les lieux, les idéologies, les moments critiques, les odeurs, les textes, les silences, les temps ordinaires, les sons, les émotions, les objets et les technologies ». (Berliner, 2010 : 14).

3.1. Politiques de la mémoire en France et au Rwanda

a. Politique de la mémoire en France

En 2019, un décret a institué le 7 avril comme date de commémoration du génocide des Tutsi en France⁸⁰. C'est la première marque d'une reconnaissance officielle du génocide par l'État français. Il serait faux de dire qu'il n'y avait jusque-là aucune politique mémorielle quant à l'événement : à travers ses institutions et diverses voix politiques, la France a travaillé pendant 25 ans à ne pas reconnaître le génocide des Tutsi.

⁸⁰ Ainsi que l'organisation d'une cérémonie à Paris ce même jour. Voir Décret n° 2019-435 du 13 mai 2019 relatif à la commémoration annuelle du génocide des Tutsi.

Différentes personnalités politiques et militaires ont soutenu qu'il s'agissait d'une « guerre ethnique », d'un « double génocide » ou encore des « génocides rwandais » ; événement durant lequel la France a apporté une « aide humanitaire » via l'Opération Turquoise. Ces prises de position publiques encensaient l'action de la France au Rwanda et dénonçaient la responsabilité du FPR dans le déclenchement du génocide et dans les massacres. Nous avons vu dans la première partie que ces thèses sont aussi celles qui sont soutenues par les anciennes autorités rwandaises. Des colloques et des réunions les étayant se sont tenus dans des hauts lieux politiques ou culturels de l'État, tels que « le Sénat en avril 2002, la Sorbonne et le Trocadéro en avril 2004, la Maison de la Radio en avril 2005, l'Assemblée nationale en décembre 2006, de nouveau le Sénat en octobre 2007. S'y côtoient des personnalités défendant avec plus ou moins de virulence les thèses officielles (...), mais aussi des partenaires étrangers ouvertement révisionnistes face à 1994 et des anciens notables des régimes Habyarimana et Mobutu » (Plas, 2017 : en ligne). Cette vision de l'histoire ne s'est pas diffusée seulement au sein de ces cercles de pensée : elle s'est traduite par des enquêtes officielles à visées informative ou juridique, et par la publication de mandats d'arrêt internationaux à l'égard des autorités de Kigali.

En 1998, la France a demandé à l'Assemblée Nationale de diligenter une Mission d'information⁸¹, qui, après enquête, a rendu un rapport très documenté de 1800 pages, établissant qu'il y avait eu « une coopération militaire trop engagée », « une sous-estimation du caractère autoritaire, ethnique et raciste du régime rwandais » et une « inaction de la France pour prévenir le génocide par des actions concrètes ». Si ces formules auguraient d'une reconnaissance de l'événement, les conclusions du président de mission Paul Quilès ont pourtant été évasives : « Au moment où le génocide se produit, la France n'est nullement impliquée dans ce déchaînement de violences ». Dans le rapport, il est fait état de « génocide rwandais ».

L'année 1998 est aussi marquée par l'ouverture d'une enquête par le juge antiterroriste Jean-Louis Bruguière à propos de l'attentat du 6 avril 1994, qui avait coûté la vie aux présidents rwandais et burundais, ainsi qu'aux trois Français de l'équipage de l'avion. Cette décision a, selon Jean-Pierre Chrétien, été « l'acte qui a marqué une volonté officielle de réviser la lecture du génocide de 1994 » (Chrétien, 2009 : 134). Il pointe des dysfonctionnements dans la procédure tels que l'absence de déplacement sur le terrain et le choix de témoins partisans, et il s'interroge sur le motif même de l'ordonnance émise en 2006, que voici : « Le général Paul Kagame avait délibérément opté pour un

⁸¹ Intitulée « Mission d'information de la Commission de la Défense nationale et des forces armées et de la commission des Affaires étrangères, sur les opérations militaires menées par la France, d'autres pays et l'ONU au Rwanda entre 1990 et 1994 ». Le rapport est disponible en ligne : <https://www.assemblee-nationale.fr/dossiers/rwanda/r1271.asp>. Cette enquête fait suite à la publication d'articles publiés par le journaliste Patrick de Saint-Exupéry sur l'implication de la France au Rwanda. L'année d'avant, le Sénat belge avait lui aussi procédé à une telle démarche.

modus operandi qui, dans le contexte particulièrement tendu régnant tant au Rwanda qu'au Burundi entre les communautés hutu et tutsi, ne pouvait qu'entraîner en réaction des représailles sanglantes envers la communauté tutsi qui lui offrirait le motif légitime pour reprendre les hostilités et s'emparer du pouvoir avec le soutien de l'opinion internationale. »⁸². Cette ordonnance n'a vraisemblablement pas tenu compte des résultats de la Mission parlementaire. Elle a donné lieu à l'émission de mandats d'arrêt à l'encontre de neuf anciens responsables du FPR, proches du président Paul Kagame, et encourageait l'ONU à poursuivre ce dernier devant le TPIR. S'en est suivie une rupture des relations entre Kigali et Paris jusqu'en 2009.

Suite au départ à la retraite du juge Bruguière, les juges Poux et Trévidic ont repris l'enquête polémique, afin de proposer une nouvelle analyse, qui a finalement abouti à un non-lieu émis en 2014, renouvelé en 2018 après un rebondissement judiciaire et confirmé en Cour de cassation en 2022. Kigali produisait aussi des enquêtes : en 2008, Kigali a publié le rapport Mucyo, qui accuse la France d'avoir participé au génocide et met en cause 13 personnalités politiques et 20 militaires français ; en 2010, la commission Mutsinzi rend public ses conclusions, incriminant les ex-FAR dans la perpétration de l'attentat. Outre l'apaisement des relations entre les deux pays *via* la reprise du dossier par les juges Poux et Trévidic, un déplacement de Nicolas Sarkozy, alors président, visait aussi à l'apaisement diplomatique. Pour la première fois, un chef d'État français a reconnu « des erreurs d'appréciation », même s'il n'a pas nommé les auteurs de ces erreurs : « Des erreurs d'appréciation, des erreurs politiques ont été commises ici. Et elles ont eu des conséquences absolument dramatiques »⁸³, a-t-il dit lors de son discours à Kigali. La formule officielle adoptée par le gouvernement rwandais deux ans plus tôt, « génocide perpétré contre les Tutsi », n'est toutefois pas employée.

Chaque année, des représentants d'État du monde entier se rendent aux commémorations organisées par l'État rwandais. Les présences et les absences sont commentées. En 2014, pour les 20èmes commémorations, Paris a annoncé la présence de sa garde des sceaux, alors que Kigali attendait un déplacement du président de la République. Une semaine avant l'événement, Paul Kagame a publié une interview dans laquelle il attaquait la position de la France : « le seul reproche admissible à ses yeux est celui de ne pas en avoir fait assez pour sauver des vies pendant le génocide »⁸⁴, et pointe « le rôle direct de la Belgique et de la France dans la préparation politique du génocide et la

⁸² Extrait de l'Ordonnance de soit-communicé du 17 novembre 2006, visant la délivrance de mandats d'arrêt internationaux, signée par Jean-Louis Bruguière, 1^{er} vice-président au TGI de Paris (p.61).

⁸³ Discours de Nicolas Sarkozy à Kigali le 25 février 2010 <https://www.vie-publique.fr/discours/178331-conference-de-presse-conjointe-de-mm-nicolas-sarkozy-president-de-la-r>

⁸⁴ Article de Jeune Afrique « Rwanda : la France annule sa participation aux commémorations du génocide », 5 avril 2014 (en ligne).

participation de cette dernière à son exécution même ». Aussitôt la France a décidé de ne plus envoyer la garde des Sceaux mais finalement son ambassadeur, qui s'est alors vu retirer son accréditation.

Il a fallu attendre 2019 pour qu'un président français, Emmanuel Macron, décrète le 7 avril journée officielle de « commémoration du génocide contre les Tutsi au Rwanda », et crée une Commission de chercheurs, dite Commission Duclert, dont le rapport *La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990-1994)* est paru en 2021. Quelques semaines plus tard paraissait un autre rapport, commandité par les autorités rwandaises, le rapport Muse, *Un génocide prévisible. Le rôle de l'État français en lien avec le génocide contre les Tutsi au Rwanda*, détaillant le rôle de la France aux côtés des forces génocidaires. Lors de sa visite à Kigali, le chef de l'État français a reconnu la responsabilité de la France, tout en écartant une éventuelle complicité : « en ignorant les alertes des plus lucides observateurs, la France endossait une responsabilité accablante dans un engrenage qui a abouti au pire, alors même qu'elle cherchait précisément à l'éviter »⁸⁵. Aucun président français n'a adressé d'excuses ; les États-Unis ont présentées les leurs en 1998 au peuple rwandais et la Belgique en 2000.

Il faut noter qu'en 2017, une loi a été votée élargissant la répression du négationnisme du génocide des Juifs aux génocides reconnus par des tribunaux français ou internationaux et inclut désormais le négationnisme du génocide des Tutsi.

b. Politique de la mémoire au Rwanda

Pour ce qui est du Rwanda, des commémorations nationales sont organisées chaque année le 7 avril, depuis 1995, avec la mise en place d'une semaine de deuil national⁸⁶. La cérémonie s'est d'abord tenue dans des anciens lieux de massacre jusqu'en 2010 où elle a été transférée au stade Amahoro à Kigali. Une veillée, des expositions et des conférences étaient aussi mises en place. En 1996, un conflit a opposé l'Église et l'État sur la date de tenue des commémorations, qui tombait le jour de Pâques cette année-là, ce qui a conduit à l'établissement d'« une véritable liturgie laïque de la

⁸⁵ Discours d'Emmanuel Macron à Kigali le 27 mai 2021.
https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/05/27/emmanuel-macron-en-visite-au-rwanda-pour-tenter-de-solder-le-lourd-passif-lie-au-genocide-de-1994_6081681_3212.html

⁸⁶ Avant 2004, il s'agissait de la première semaine d'avril. Cela a été modifié afin de la faire commencer avec le jour du commencement du génocide. Auparavant les commémorations duraient trois mois, la durée du génocide.

mémoire du génocide », excluant l'Église de la place qu'elle avait alors dans les pratiques funéraires (Korman, 2014 : 93). Puis une Commission spécifique s'est vue attribuer la politique de la mémoire, la Commission Mémoriale pour le Génocide et les Massacres (CMGM), créée en 1996 et devenue Commission Nationale de Lutte contre le Génocide (CNLG) en 2008.

Selon Michela Fusaschi et Francesco Pompeo, « le gouvernement [rwandais, ndla], ensemble avec les associations Ibuka et Avega, a procédé à l'institutionnalisation d'une période de deuil national qui a pris au fil du temps un caractère systématique, tant au niveau local que dans la diaspora : dans l'élaboration progressive d'un nouveau cérémonial, les liturgies commémoratives ont prolongé de plusieurs mois la durée de la période initiale d'avril, grâce à un programme officiel avec une attention aux détails - dans les rituels comme dans les symboles - trouvant ses moments les plus significatifs dans les cérémonies aux six mémoriaux nationaux »⁸⁷ (Fusaschi et Pompeo, 2017 : 8). Les commémorations, au Rwanda, sont aussi une période d'inhumation des restes des corps des victimes. En effet, comme l'explique Darius Gishoma, des activités sont mises en place localement, allant de l'inhumation « à la construction et la conservation des sites mémoriaux, à l'établissement d'une période officielle du deuil national, à l'élargissement de cette période par les associations des survivants, à la conservation des corps, des documents et des témoignages, au rassemblement des objets et des photographies, à l'évocation et au recensement des victimes du génocide, etc. » (Gishoma, 2014 : 45).

Dans les premières années, les commémorations ont, selon Darius Gishoma, été célébrées avec un intérêt autour des thématiques « de condamnation de la mauvaise gouvernance (1996), de demande de justice (1995, 1996, 1999), de lutte contre l'oubli et la banalisation (2000) » (Gishoma, 2014 : 72). Ce n'est qu'à partir de 2001 que les discours intègrent la volonté de reconstruction du pays. Jusqu'à 2003, les célébrations portent sur la mémoire des victimes du « génocide des Tutsi et [des] massacres des Hutus modérés », comme le rappelle le psychologue qui a recensé l'ensemble des thèmes des commémorations entre 1995 et 2014. Entre 2004 et 2008, il n'y a pas mention – dans les intitulés des cérémonies – des victimes, et dès 2009, il est fait état du génocide perpétré ou commis « contre les Tutsi ». L'effacement des victimes hutu du génocide a fait l'objet de polémiques et de

⁸⁷ La traduction est de l'auteurice, non-italianophone, et donc assistée de Google traduction et d'une amie. Voici la version originale : « il governo insieme alle associazioni Ibuka e Avega, ha proceduto all'istituzionalizzazione di un periodo di lutto nazionale che con il tempo ha assunto carattere di sistematicità tanto sul piano locale quanto nella diaspora: nell'elaborazione progressiva di una nuova cerimonialità, le liturgie commemorative hanno esteso la loro durata dall'originario periodo di aprile fino ad investire più mesi, attraverso un programma ufficiale curato nei dettagli – nelle ritualità come nei simboli – trovando i suoi momenti più significativi nelle cerimonie presso i sei memoriali nazionali ».

rancœur d'un côté, tandis que de l'autre, il réaffirmait une réalité historique face aux négationnistes proclamant que tant les Tutsi que les Hutu avaient été victimes du génocide.

La philosophe Valérie Rosoux spécifie qu'en 2002, une liste de « héros nationaux » ayant sauvé des Tutsi a été publiée, et qu'en 2004, le chef de l'État a rendu hommage à ces « héros » du génocide. Deux années plus tard ont été honorées 18 personnes, parmi lesquelles deux Hutu : une « valorisation officielle [qui] s'inscrit dans le cadre plus large de la commémoration des héros nationaux » (Rosoux, 2007 : 410).

L'évolution de la dénomination de l'événement a suivi ces transformations. José Kagabo rappelle qu'au début, le chef de l'État Pasteur Bizimungu « utilisait deux termes : *ishyano* (au pluriel, *amahano*) et *itsembatsemba*. Le premier ne recouvre qu'une vague notion de malheur, le second n'est qu'une onomatopée formée sur le verbe *gutsemba*, qui signifie éradiquer. Il évoquait donc l'extermination, mais sans en préciser l'objet génocidaire, sauf dans de longues périphrases ». « *Itsembabwoko* (massacre d'un groupe), *Itsembatsemba* (massacre) ou encore *Itsembabatutsi* (massacre des Tutsi) » (Korman, 2013) étaient aussi employés. Les discours officiels ont ensuite trouvé un entre-deux, avec un hommage rendu aux victimes de *Itsembabwoko n'itsembatsemba*, à savoir du génocide et des massacres, c'est-à-dire du génocide des Tutsi et des massacres de Hutu qui s'opposaient au projet génocidaire. Puis, en 2008, lors de la réforme constitutionnelle, le gouvernement a institué l'expression *jenocide yakorewe Abatutsi*, c'est-à-dire génocide perpétré contre les Tutsi, comme désignation officielle de l'événement. Rétablissant l'identité des victimes, cette appellation ne laissait plus de doutes et coupait court aux tentatives de révisionnisme et de négationnisme.

En plus des commémorations nationales, des commémorations sont organisées chaque année au niveau des institutions et entreprises publiques et au sein des écoles, en hommage aux victimes du génocide, et plus particulièrement à celles de l'établissement concerné. Et chaque famille ou quartier peut organiser des commémorations, sur le site même du massacre ou chez elle. Le 7 avril, tout est fermé, personne ne travaille, afin de pouvoir se rendre aux commémorations.

Six mémoriaux sont administrés par l'État *via* la CNLG, les autres relevant des autorités locales. En 2012, le Rwanda a déposé une demande à l'Unesco pour que les sites de Nyamata, Murambi, Bisesero et Gisozi soient reconnus comme patrimoine mondial de l'Unesco. Plusieurs des mémoriaux nationaux ont comme spécificité « une «re-mise en scène» et un retour sur les « lieux du crime », dans un dispositif commémoratif qui conserve une formidable force originelle [Assayag 2007]. (...) De nombreux auteurs ont souligné les limites de ces approches, « to sensing the

genocide » [Guyer 2009] comme pédagogie spécifique « shock and awe » [Meierhenrich 2009] ou réalisation d'une image comme « aesthetics of discomfort » [Edmondson 2009], construite par l'horreur. » (Fusaschi et Pompeo, 2017 : 13). Une hypothèse émise par Michela Fusaschi et Francesco Pompeo consiste à expliquer ce dispositif par « le besoin de soutien, ou plutôt de motif, à une mobilisation politique de la morale, du sens de la justice et de ses pratiques ; une complexité qui remet en question le potentiel et les limites de la représentation de la violence extrême [Didi-Huberman 1995, 2006, 2013] »⁸⁸ (Fusaschi et Pompeo, 2017 : *ibid*).

Aujourd'hui, l'État rwandais ne reconnaît plus d'identité dite ethnique. Les cartes d'identité mentionnent désormais une unique appartenance, la nationalité rwandaise. L'entreprise d'Unité et de réconciliation passe par différentes politiques sociales, économiques et judiciaires (mise en place du FARG, des gacaca, des politiques de remise de peine, etc). Dans une volonté d'agir rapidement et radicalement, c'est par le biais législatif et répressif que le gouvernement a tenté de parvenir à l'interdiction de l'usage des ethnies dans l'espace public. Dès 2001, est promulguée une loi « portant répression des crimes de discrimination et pratique du sectarisme », ce dernier étant défini comme « toute expression orale, écrite ou tout acte de division, pouvant générer des conflits au sein de la population, ou susciter des querelles fondées sur la discrimination »⁸⁹, c'est-à-dire sur ce qui a trait à « l'ethnie, origine, nationalité, couleur de la peau, les traits physiques, sexe, langue, la religion, ou les opinions »⁹⁰. C'est au nom de « l'idéologie du génocide » et du « divisionnisme » que l'État a sanctionné des propos, articles, chansons, films, ce que certains qualifient de dérives autoritaires.

Si le divisionnisme n'est pas légalement défini, l'idéologie du génocide apparaît dans la Constitution de 2003 et est définie en 2008 comme « un agrégat d'idées qui se manifestent par des comportements, des propos, des écrits et tous les autres actes visant ou incitant les autres à exterminer des groupes humains en raison de leur ethnie, origine, nationalité, région, couleur, apparence physique, sexe, langue, religion ou opinion politique, en temps normal ou en temps de guerre »⁹¹ et est qualifiée de crime quand elle est traduite par des comportements tels que :

⁸⁸ Les deux citations sont une traduction par l'auteur, avec l'aide du site de traduction DeepL, du passage suivant : « Questa dinamica costituisce una specificità dei grandi siti rwandesi, laddove si è determinata una “ri-messa in scena” ed un ritorno sui “luoghi del crimine”, in un dispositivo memoriale che conserva una tremenda forza originaria [Assayag 2007]. (...) Molti autori hanno sottolineato i limiti di questi approcci, «to sensing the genocide» [Guyer 2009] quale specifica pedagogia «shock and awe» [Meierhenrich 2009] o realizzazione di un'immagine come una «aesthetics of discomfort» [Edmondson 2009], costruita attraverso l'orrore. (...) nell'esigenza di supporto, o meglio di movente, a una mobilitazione politica della morale, del senso di giustizia e delle sue pratiche; una complessità che chiama in causa potenzialità e limiti della rappresentazione della violenza estrema [Didi-Huberman 1995, 2006, 2013] ».

⁸⁹ Article 1 de la Loi n° 47/2001 portant répression des crimes de discrimination et pratique du sectarisme

⁹⁰ Article 3 de la Loi n° 47/2001 portant répression des crimes de discrimination et pratique du sectarisme

⁹¹ Article 2 de la Loi n°8/2008 du 23/07/2008 portant répression du crime d'idéologie du génocide.

« 1° les persécutions, intimidations et traitements dégradants par des propos, des écrits ou des actes diffamatoires visant à propager la méchanceté ou à inciter à la haine;

2° marginaliser, proférer des sarcasmes, dénigrer, outrager, offenser, créer la confusion visant à nier le génocide qui est survenu, semer la zizanie, se venger, altérer le témoignage ou les preuves sur le génocide qui est survenu ;

3° tuer, planifier de tuer ou tenter de tuer quelqu'un sur base d'idéologie de génocide ».

Quant au multipartisme, la loi stipule qu'il ne doit « pas porter atteinte à l'unité nationale, à l'intégrité du territoire et à la sécurité de l'État » et qu'il est « interdit aux formations politiques de s'identifier à une race, une ethnie, une tribu, un clan, une région, un sexe, une religion ou à tout autre élément pouvant servir de base de discrimination »⁹². L'équilibre entre sécurité, cohésion sociale, démocratie et répression est fragile.

c. Des lieux de mémoire en France

En France, des cérémonies ont vu le jour au niveau local, avant même la reconnaissance du génocide par l'État en 2019⁹³. Organisées par Ibuka France ou par les sections locales de l'association, elles ont été le fruit de la rencontre avec une municipalité et ont parfois fait l'objet de négociations. Des stèles à la mémoire des victimes du génocide des Tutsi ont été érigées dans certaines villes, telles Cluny (2011) - ville de résidence de la famille de Sonia Rolland, rescapée et Miss France 2000 -, Dieulefit (2013) - d'où était originaire Jean Carbonare⁹⁴ -, puis Bègles (2013), Chalette-sur-Loing (2014), Toulouse (2014) et Paris (une au Père Lachaise en 2014 et une dans un parc du 13ème en 2016). D'autres encore ont suivi : Garges-lès-Gonesse, Lutterbach, Strasbourg. « Lieux de mémoire » (Nora, 1984), ces stèles sont le siège des cérémonies. En Rhône-Alpes, des commémorations sont organisées dans les villes de Dieulefit et de Lyon. Celle de Cluny est aussi considérée comme relevant des prérogatives d'Ibuka Rhône-Alpes, par proximité géographique avec Lyon, et parce qu'il n'y a pas assez de Rwandais en Saône-et-Loire pour prendre en charge cet événement.

⁹² Article 3 de la Loi n°8/2008 du 23/07/2008 portant répression du crime d'idéologie du génocide.

⁹³ Depuis la parution du décret du 13 mai 2019, le génocide des Tutsi est officiellement commémoré le 7 avril en France. Il n'y a pas eu de cérémonie en 2020 en raison du confinement dû à la pandémie de Covid. Le 7 avril 2021 a eu lieu la 1ère commémoration à Lyon en présence du Préfet et des représentants de la ville, du département et de la région.

⁹⁴ Figure de Survie et la Ligue des Droits de l'Homme, il a tenté d'alerter les Français sur le génocide en préparation, dès 1993.

3.2. Mémoire du génocide des Tutsi à Lyon : à la conquête de l'espace public

a. Commémorations à Lyon avant 2008

À Lyon, les premières commémorations du génocide des Tutsi datent de 2010. Leur mise en place a créé ou réveillé des divisions entre les Rwandais qui y vivaient. Les errements politiques de la France - pour reconnaître le génocide des Tutsi et le nommer - se retrouvaient aussi dans une partie de la communauté rwandaise⁹⁵ ; aussi la décision de créer Ibuka Rhône-Alpes (Ibuka R-A) a semé le trouble, ou l'a mis au jour. Jusque-là, la communauté se retrouvait chaque mois d'avril pour une messe. Une femme tutsi d'une soixantaine d'année se souvient que, depuis 2002, ils organisaient une messe à la cathédrale St Jean pour se retrouver et « partager du fanta » : « tout le monde venait, c'était bien, je veux dire, ceux qui arrivaient, on était pas beaucoup bien sûr, on était 20, 30 ». À l'époque, me dit-elle, il n'y avait pas beaucoup de Rwandais à Lyon. La rupture est arrivée avec le changement de terminologie concernant le génocide de 1994, qui a marqué un tournant dans la politique mémorielle de Kigali. La décision de parler de « génocide perpétré contre les Tutsi » prise à Kigali en 2008 a eu des répercussions à Lyon. Mon interlocutrice croit se rappeler que c'était en 2004, quand l'ONU a reconnu le génocide, or à cette date, l'ONU a effectivement fait paraître une Résolution⁹⁶ reconnaissant le génocide et proclamant le 7 avril 2004 comme Journée internationale de réflexion sur le génocide au Rwanda. Cette Résolution « engage tous les États à agir conformément à la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide » et une division a pu naître de cet appel à la justice, que certains génocidaires en France redoutaient. Mais dans ce texte, il n'y a pas de désignation des victimes du génocide, les Tutsi. Et c'est plutôt cela - nommer les victimes - qui semble avoir provoqué la scission.

Cette femme se souvient que des Rwandais avaient lancé une invitation à venir à cette messe en hommage aux victimes du « génocide rwandais », et un homme, un tutsi non-rescapé, a tenu à ce que ce soit reconnu comme une messe pour les victimes du « génocide des Tutsi ». Selon elle, un prêtre se serait fâché, « à cause des polémiques tu vois ! Pour rien ! C'est une messe, c'est une

⁹⁵ L'expression « communauté rwandaise » désigne ici les Rwandais vivant à Lyon ; nous n'ignorons pas que, dans la volonté de voir des communautés, « se trouve alors tout simplement escamotée la réalité moins attrayante des petits groupes sociaux faits de tensions, de contrôle social, de conformisme et d'inégalité... » (Lézé, 2008 : en ligne). Plusieurs groupes, comme nous le verrons, disent représenter la communauté rwandaise.

⁹⁶ La résolution 58/234 a été signée le 23 décembre 2003 et a été distribuée le 23 février 2004.

messe, finalement on l'a faite, on l'a faite dans la cathédrale, ça c'est bien passé et c'est après ça que, je sais pas je crois que Ibuka a commencé quasiment après ». Cela a signé la fin de cette messe où « tout le monde allait », où « on se rencontrait comme une communauté », selon les termes d'une autre femme, tutsi rescapée, d'une cinquantaine d'années. Cela a déclenché la création d'Ibuka R-A et *in fine* de plusieurs associations en réaction les unes aux autres.

Lors d'un entretien, Emmanuel Rugema se souvient de la naissance d'Ibuka Rhône-Alpes, en germe depuis 2008 et créée en 2010. Arrivé en France en 2002 et à Lyon en 2006, il me raconte avoir constaté que les gens méconnaissaient l'histoire du Rwanda et que les négationnistes avaient pris une grande place à Lyon, dans les débats publics. Ces derniers faisaient tout « pour déformer l'histoire et pour tromper les gens »⁹⁷. Il rencontrait des personnes lui disant que c'étaient les Tutsi qui avaient tué les Hutu pendant le génocide de 1994.

L'espace public est devenu l'objet d'une lutte, et pas seulement à Lyon. De fait, en 2004, le journaliste Christophe Ayad écrit dans *Libération* qu'Ibuka France s'est vue refuser l'accès au Parvis des Droits de l'homme, au Trocadéro, pour manifester le 7 avril, alors que « la Fédération européenne des associations rwandaises, dirigée par des responsables politiques hutu, associée à Africa International, a obtenu le droit de tenir une réunion sur ce même parvis dès aujourd'hui, date anniversaire de l'attentat contre l'avion du président (hutu) Habyarimana »⁹⁸. Il ajoute que les organisateurs de cette réunion tenaient ce même jour un colloque à la Sorbonne, qui comptait parmi ses intervenants plusieurs négationnistes. L'espace public reflétait une tolérance du gouvernement, ou son inclination, pour ces thèses et leurs auteurs. Cela indique que le rapport de force ne se joue pas qu'entre États, mais aussi entre deux groupes, porteurs de deux versions de l'histoire que l'on pourrait résumer - et simplifier - ainsi : le génocide a été déclenché par le FPR qui, avec son attaque, connaissait les représailles que subirait les Tutsi du Rwanda, et la France est venue en mission humanitaire afin de s'occuper des déplacer et de sauver des Tutsi ; ou l'autre version selon laquelle, l'État rwandais, son armée et une partie de sa population ont entrepris d'exterminer les Tutsi du Rwanda, entreprise à laquelle le FPR a mis fin, en reprenant le pays par les armes, défaisant l'armée d'État et les militaires français. Ces deux versions qui, comme nous l'avons vu dans la première partie sont deux pôles entre lesquels il existe d'autres positions, étaient soutenues, la première, par la France, et la seconde, par le Rwanda.

⁹⁷ Entretien avec Emmanuel Rugema, mai 2015.

⁹⁸ Article « Commémoration du génocide: les Tutsis privés de Trocadéro », publié le 6 avril 2004 dans *Libération*. Le 6 avril 1994, date de l'attentat des présidents rwandais et burundais, et démarrage du génocide, est une date qui fait polémique : certains veulent commémorer ce jour le président hutu, et y associer les victimes hutu. Le gouvernement rwandais a décrété que cela générerait une confusion sur l'identité des victimes du génocide et sur ce qui était commémoré.

J'ai été témoin, à Lyon, d'un événement révélateur de ce rapport de force et de la présence de négationnistes mentionnés par Emmanuel Rugema. C'était quelques années avant que je ne débute ma thèse, en 2009, donc à ce moment charnière de tentative de reprise de l'espace public par des Tutsi qui souhaitaient que les commémorations soient désormais en hommage aux victimes du « génocide des Tutsi ». J'ai assisté à la diffusion du film *L'opération Turquoise* d'Alain Tasma, au Cinéma Opéra, et au débat qui a suivi avec Patrick de Saint-Exupéry, le journaliste qui avait notamment publié, en 1998, quatre articles sur le rôle de la France au Rwanda. Le débat a été très animé, houleux. Je ne me souviens pas précisément des termes employés ni des propos des protagonistes. Le souvenir qui me reste est qu'au moins deux hommes se sont levés - l'un après l'autre -, marquant une opposition à ce qui était en train d'être dit et affirmant que les victimes étaient hutu : eux en étaient. Patrick de Saint-Exupéry, dont j'ignorais tout, s'était mis en colère et je me souviens avoir été choquée par son agressivité à l'égard de personnes se présentant comme victimes. Ce souvenir m'est aujourd'hui pénible. S'il est important de rappeler qu'il y a eu des victimes hutu, la manière dont ils ont dû le dire s'est vraisemblablement faite dans le rejet de la reconnaissance du génocide des Tutsi, pour que le journaliste se mette dans cet état-là. Cela m'a montré la puissance des discours négationnistes auprès de personnes qui, comme moi à l'époque, ne connaissent rien à l'histoire du Rwanda. J'en ai reparlé depuis avec un rescapé qui y était, et qui se souvient que le pire avait été pour lui que le mari, français, d'une rescapée avait pris leur parti et empêché le rétablissement des faits. Encore aujourd'hui, Lyon a toujours la réputation, y compris au Rwanda, d'héberger des négationnistes : plusieurs rescapés m'ont raconté la crainte qu'ils avaient eue de venir s'y installer.

b. Création d'Ibuka Rhône-Alpes (2010) et réactions

C'est dans ce climat qu'Emmanuel Rugema, entouré de plusieurs amis, a monté la section locale d'Ibuka. « Avant on était dans la rue, sans micro, aujourd'hui c'est des cérémonies », me dit-il quelques jours avant que la 20ème commémoration du génocide ne soit célébrée dans un salon luxueux de la mairie du 3ème arrondissement de Lyon.

À cette même cérémonie, un homme, petit-fils de rescapé arménien et militant associatif, se souvient aussi des démarrages difficiles de l'association : « souvent nous avons commémoré devant

les portes des mairies ». Clamer et réclamer publiquement la mémoire du génocide des Tutsi était un acte militant. Un ami burundais d'Emmanuel, qui l'a accompagné au début de cette entreprise, explique, lors d'une veillée commémorative : « On l'a préparé en amont. En... 2008 on avait commencé à travailler. 2008, on était là, à travailler, sans pouvoir, je vous le dis, se réunir comme ça. C'était très dangereux. C'était très dangereux de se réunir comme ça ». C'est aussi ce mot qu'emploie Emmanuel : « j'étais considéré comme élément dangereux ». Je lui demande ce qui l'a fait passer à l'action. D'abord c'était « le fruit d'un sentiment de révolte » face au climat de négationnisme et d'ignorance, et aussi « [il avait] la capacité de le faire ». Il précise ce qu'il veut dire : « déjà il faut comprendre les choses. (...) tout le monde ne comprend pas les choses à un niveau de pouvoir les raconter aux autres, ou de les exposer aux autres. Ça, premièrement, c'est difficile. Deuxièmement, il faut avoir la facilité d'aborder les gens ou la facilité de contact. (...) Déjà il y a mobiliser les gens. (...) il y a mobiliser l'environnement autour de toi, le public, et... à un certain moment pouvoir donner à quelque chose qui n'existait pas une vraie forme. Ça c'est compliqué »⁹⁹. Plusieurs Rwandais et Français étaient à ses côtés dès le début, puis, progressivement, des membres des communautés juive et arménienne se sont joints à Ibuka R-A, et enfin des journalistes. Ces derniers ont été d'un grand soutien dans ce combat pour la mémoire des Tutsi rescapés : selon lui, certains étaient prêts à prendre position s'il se faisait attaquer verbalement ou physiquement. La cérémonie du 7 avril a donc commencé en petit comité, dans la rue, avant de prendre sa forme actuelle. Et la première veillée, en 2010, a tout de suite accueilli une vingtaine de personnes, réunies dans une salle associative. Petit à petit, Ibuka R-A s'est ancrée dans le paysage mémoriel lyonnais, tout en restant une petite association.

La création d'Ibuka R-A a provoqué des réactions en chaîne dans la communauté, et notamment la naissance d'autres associations. La deuxième à voir le jour a été Isangano, créée en 2012, dans le but de « réunir tous les Rwandais ». Anisie Fontana, présidente de l'association jusqu'en 2017, me raconte que leur volonté est d'apprendre à vivre ensemble, d'essayer de se connaître et de « se réconcilier ». Elle le fait « pour les enfants, pour ne pas leur laisser cette haine » et afin de leur faire connaître leur pays et sa culture. Donatilla Mubumbyi, qui lui a succédé à la présidence, m'explique qu'ils entendent « représenter la communauté rwandaise avec ses différences, mais sans mettre en avant les ethnies ». Selon elle, viennent aussi des rescapés « qui disent « on ne veut pas aller à Ibuka parce que ça nous mine, ça nous détruit, ça nous refait penser à ce qui s'est passé » ».

Pourtant, Isangano ne réunit pas tous les Rwandais. Un rescapé qui circule entre les deux associations m'explique: « sa vocation est de réunir tout le monde, mais quand on l'analyse, on voit

⁹⁹ Entretien avec Emmanuel Rugema, 13 mai 2015.

qu'il y a beaucoup de Rwandais qui ne font pas partie de cette association, qui préfèrent aller dans d'autres associations, etc. On peut l'analyser différemment, on peut dire que ceux qui préfèrent Isangano sont d'obédience du pouvoir actuel, soit des Tutsi. On peut avoir ce genre de réflexion mais, (...) au niveau des statuts en tout cas, il n'y a pas d'exclusion, tout le monde peut adhérer. ». Selon lui, la volonté d'intégrer tous les Rwandais est même passée par la recherche d'un nom neutre : Isangano, dont le nom signifie « la rencontre » en kinyarwanda, devait initialement s'appeler Diaspora. Or la diaspora, en rwandologie, renvoie inéluctablement à ceux qui soutiennent le gouvernement en place. Avec cette nouvelle association, leur intérêt était aussi d'obtenir une visibilité et une voix publique, pour montrer une autre image du Rwanda, au-delà du génocide.

En réaction à la création d'Isangano, une autre association culturelle a vu le jour en 2014 : Isimbi solidaire. Dotée aussi d'une troupe de danse, elle entend « participer à l'animation de la vie socioculturelle locale ; promouvoir les droits humains, (...) promouvoir les activités artistiques et culturelles africaines, en particulier, des Grand Lacs (Rwanda, Burundi, République Démocratique du Congo, et Ouganda) ; participer aux actions de solidarité à but humanitaire ; (...) développer l'entraide et la solidarité entre les membres de l'association. »¹⁰⁰. J'ai vu leur troupe danser à la première journée de réflexion du Riprodhor. Une troupe marquée Tutsi et une autre Hutu ? Anisie Fontana me dit que non, et pourtant cela semble être le cas, même s'il peut y avoir des exceptions. Un homme d'environ 30 ans, hutu par son père, me dit s'être engagé à Isangano sur les recommandations de sa mère, tutsi rescapée. À ce titre, il a été rejeté par ceux d'Isimbi puisqu' « ils se méfient quand j'y vais donc du coup j'y vais pas ». Il m'explique qu'Isangano est catégorisée par certains de ses amis comme tenue par des Tutsi et comme association travaillant pour le gouvernement rwandais. Anisie Fontana réfute cette dernière accusation et corrige : selon elle, l'association a eu l'occasion de travailler avec le gouvernement, et non pas pour lui, et a organisé une manifestation en Rhône-Alpes conjointement avec l'ambassade. Elle explique que le fait de prôner la réconciliation génère aussi ces attaques, puisque c'est aussi un axe de la politique du gouvernement rwandais, et que ces allégations sont une tentative de la part d'opposants politiques d'empêcher les Rwandais de rejoindre l'association. Or dit-elle cela n'empêche pas que des Hutu participent aux activités de l'association, même s'ils sont minoritaires. Je n'ai pas vu d'autres événements impliquant Isimbi ; j'ai seulement appris que la troupe avait dansé pour un « mariage hutu »¹⁰¹.

¹⁰⁰ D'après le journal officiel (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/>).

¹⁰¹ Il m'a été présenté comme tel.

En ce qui concerne les commémorations, la messe unitaire initiale a été abandonnée à la création d'Ibuka R-A, et une messe « à l'intention de tous les Rwandais assassinés depuis la guerre d'octobre 1990 » (selon le mail d'information pour la messe de 2014) ou « en mémoire de toutes les victimes de la tragédie rwandaise depuis le 01/10/1990 » (d'après le message Whatsapp annonçant la messe de 2017) a vu le jour en 2010. Dans ce dernier message, il est spécifié qu' « il s'agit de toutes les victimes comprenant des victimes congolaises et rwandaises des deux guerres d'agression par le FPR ». La messe est organisée par un groupe appelé « la Communauté rwandaise ». J'avais entendu parler de ce groupe pour la première fois à une journée du Riprodhor : non-formalisé en association, il réunissait plusieurs hommes, hutu, discutant de sujets divers, notamment politiques. J'avais demandé si je pouvais me joindre à une de leur réunion, mais cela m'a été refusé. Un des organisateurs de la messe, que j'ai rencontré à cette même journée du Riprodhor, complète : la Communauté rwandaise est « un groupe de personnes qui organise des activités... des activités notamment comme la commémoration ». Il se rappelle du moment de rupture où il n'a plus été possible d'aller à la messe ensemble : « les rescapés d'Ibuka, pendant un certain moment, ils laissaient les Hutu venir, mais à un moment ils ont reçu des instructions de Kigali, puis c'était plus la peine. Ils ont même fini par enlever la messe ». Désormais, ajoute-t-il, à la messe, « on y invite tout le monde, donc il y a des Tutsi, quelques tutsi. Mais par contre il faut distinguer les Tutsi, et ceux qui sont, et quand on parle des Tutsi on peut pas parler des Tutsi qui sont juste à titre personnel des Tutsi ! Il y a des Tutsi qui sont reconnus en tant que agent ou en tout cas pro-FPR, c'est de ceux-là, et ça tu peux pas les voir ici sinon ils se font... Ah oui oui, on leur demande ce qu'ils ont fait, pourquoi ils sont allés dans ce genre de commémorations. ». D'ailleurs, la messe étant en l'honneur de toutes les victimes, il clarifie ce que cela signifie : « chaque fois que tu verras des gens en train de dire “on va parler de toutes les victimes”, (...) ils sont en opposition par rapport au régime, soit c'est des tutsi en fait qui sont en opposition par rapport au régime, soit, généralement, ce sont des hutu ». La messe est donc désormais organisée par des Hutu de Lyon. Je m'y suis rendue en 2017. À peine assise sur le banc, quelqu'un est venu me demander si je voulais lire un texte pendant la messe, me tendant le papier du-dit texte. J'ai décliné l'invitation, mais cela m'a questionné, sur ce que cela représentait, d'avoir une Française - inconnue - à la tribune, d'autant plus qu'à la fin, on m'a dit qu'une des femmes qui a lu un texte était tutsi : serions-nous (Français, Tutsi Rwandais) autant de trophées à saisir dans une entreprise de publicisation et de normalisation des mémoires ? Le prêtre, camerounais, n'a pas orienté son prêche vers les victimes hutu ; il a même évoqué son souvenir d'un rescapé tutsi, au séminaire avec lui, qui avait perdu toute sa famille.

Quant aux croyants tutsi, la présidente d'Isangano m'a dit qu'avec la fin de la messe unitaire, « on s'est dit qu'on ira prier, de toute façon la prière c'est intime. Pourquoi nous chamailler ou nous monter les uns contre les autres pour des choses aussi spirituelles, aussi intimes. (...) On ne va pas non plus dire à quelqu'un à qui on a tué sa mère dans l'église, ou son père, ou son voisin, ou je ne sais qui encore de sa famille : Oui on va prier, oui c'est important... » Comme au Rwanda en 1996, à Lyon les commémorations se sont extraites des pratiques religieuses, dès les premières commémorations organisées par Ibuka R-A en 2010.

3.3. Événements commémoratifs en Rhône-Alpes (Lyon, Dieulefit, Cluny)

a. Territorialiser la mémoire

En Rhône-Alpes, plusieurs événements sont organisés chaque année : la cérémonie du 7 avril et la veillée à Lyon, puis les cérémonies de Dieulefit et de Cluny, quelques semaines plus tard. Celles-ci ne sont pas organisées le jour même du 7 avril, journée officielle de commémoration, en raison de faible nombre de Rwandais en France, et particulièrement dans ces villes. Il faut en effet pouvoir mobiliser des personnes sur plusieurs dates. Un groupe de personnes de Lyon se rend aux différents événements de la région, et parfois au-delà, pour soutenir les rescapés et les habitants qui organisent un rassemblement. Il est arrivé que ce groupe aille jusqu'à Chalette-sur-Loing, pour l'inauguration de la stèle, et à Strasbourg, en 2019, où Jean-Paul Ruta a représenté Ibuka national. De la même manière, des Rwandais se déplacent sur de longues distances pour trouver une cérémonie ou pour soutenir les organisateurs. Par exemple, j'ai rencontré une famille venue de Sète jusqu'à Dieulefit, ville la plus proche où sont organisées des commémorations. Et, au lancement des commémorations qui a eu lieu à Lyon en 2014, une femme, venue avec son mari de Toulouse, m'a dit, après la cérémonie : « il y a eu du monde mais on ne sait jamais à l'avance, on s'est dit qu'il fallait venir les soutenir ».

Soutenir qui ? Pour quoi ? Cette idée de soutien se comprend de plusieurs manières, parmi lesquelles : un soutien affectif ou psychologique à un ou des rescapés présents, une reconnaissance face à l'organisation de commémorations à l'étranger, et le souci de représentation publique. On peut se demander s'il ne s'agit pas de faire groupe, de faire corps, et par là de contrecarrer l'effet de la dispersion géographique : selon les termes de l'anthropologue Martine Hovanessian, il peut y

avoir une volonté de « territorialiser » une mémoire absente et déniée dans le cours de l'Histoire officielle dans l'espoir de faire « parler » les conséquences d'un désastre qui a eu lieu et qui a démantelé la représentation de la communauté » (Hovanessian, 2007 : 102). En effet, de nombreuses familles rwandaises sont dispersées et vivent sur deux continents ou plus. Cet « exil multiforme » que la chercheuse discerne chez les Arméniens vivant en exil, chassés d'une terre devenue turque, concerne aussi les rescapés du génocide des Tutsi, notamment au regard des « statuts de dépossession » qu'elle décrit : rescapés, orphelins, immigrés, et en tant qu'ils connaissent aussi « une condition du dénuement à entendre dans le sens d'une dépropriation de l'existence » (Hovanessian, 2007 : 102). En organisant des commémorations, Ibuka R-A travaille à ancrer des mémoires, à les territorialiser et à « [permettre] au groupe de se rassembler et, partant, de fournir l'attestation de son existence, de se compter, de consolider sa cohésion interne et de proclamer publiquement la grandeur de son identité collective » (Lefranc et Mathieu, 2008 : 13).

b. Organisation des commémorations

En Rhône-Alpes, les cérémonies sont organisées auprès des stèles posées par des municipalités ayant par ce geste accepté de reconnaître publiquement le génocide des Tutsi. Ces lieux de mémoire « structurent notre mémoire et (...) l'insèrent dans celle de la collectivité à laquelle nous appartenons » (Pollak, 1993 : 13), au même titre que le font, selon Michael Pollak, des paysages, des dates, des traditions ou même du folklore et des traditions culinaires. À Lyon, faute de stèle propre, la commémoration est organisée auprès de la stèle « à la mémoire des 1 500 000 victimes du premier génocide du XXe siècle perpétré en 1915-1918 par le gouvernement « Jeune-Turc » [et] des victimes de tous les génocides et crimes contre l'humanité ».

Les commémorations du génocide des Tutsi se déroulent le 7 avril et au-delà : il est d'usage de parler de la période des commémorations. Elles sont organisées chaque année par les mêmes acteurs et se déroulent de la même manière, à l'exception des anniversaires-clés (2014, 2019). Cela concourt à une ritualisation des cérémonies. En amont, elles sont organisées lors de 2 ou 3 réunions, qui font partie, avec l'assemblée générale, des rares occasions pour les membres d'Ibuka R-A de se retrouver. Elles sont le cœur de son activité. Pour ma part, j'ai assisté aux réunions à partir de l'assemblée générale où je me suis rendue en décembre 2017.

L'organisation des différents événements repose principalement sur le ou la président.e d'Ibuka R-A : pour fixer et animer les réunions, mobiliser les Rwandais afin qu'ils viennent le jour J, préparer un discours pour chaque événement, représenter l'association et plus largement les rescapés, et pour assurer les « relations publiques » avec les autres associations, les autorités politiques et aussi avec Ibuka France. Il ou elle est entouré.e d'une équipe de 5 à 10 personnes dont chacune sait ce qu'elle doit faire. Pour le 7 avril, les tâches à réaliser sont les suivantes : demander l'autorisation de se réunir place Poncet, louer le matériel de sonorisation et la tente, acheter les gerbes de fleurs, animer la cérémonie, s'assurer qu'il y ait l'accès à l'électricité, trouver une grande voiture pour le matériel, amener la banderole, prendre des photos, etc. Et pour la veillée commémorative : réserver la salle, apporter un ordinateur avec les bons fichiers son et vidéo, faire les courses, cuisiner, préparer puis animer la veillée, installer la salle, etc.

Pour ceux qui organisent, les cérémonies sont davantage un temps de travail que de recueillement. C'est ce que me dit une membre de l'association à la cérémonie de 2014, quand je lui demande comment elle va, en ce jour de commémoration : « là c'est le travail, on pleurera après ».

De mon côté, arrivant souvent en avance - ou plutôt la veillée commençant toujours après l'heure annoncée -, je participais à l'installation des chaises, des photos et des bougies dans la salle associative. En 2019, j'ai envoyé un message au président pour savoir si je pouvais aider et il m'a dit que la personne chargée d'acheter le bouquet de fleurs n'était plus à Lyon, donc que je pouvais le faire, si je le voulais.

Les réunions auxquelles j'ai assisté se faisaient rarement à plus de cinq personnes, à moins que le président n'ait expressément demandé la venue des sympathisants, par exemple pour organiser les 25èmes commémorations. Elles se tenaient dans un bar, étaient détendues et efficaces. Elles finissaient souvent sur la possibilité de continuer à en discuter à un autre moment : pendant le week-end des rescapés qui a lieu en Suisse fin mars, ou après la cérémonie du 7 pour préparer la suite. La préparation se fait donc aussi sur des temps informels, lors de rencontres privées, ainsi que par l'application Whatsapp.

Sur Whatsapp, des groupes de discussion ont été ouverts ponctuellement ou sur la durée, pour donner des informations ou à des fins d'organisation. Par exemple, un groupe appelé « Commémoration » a été créé en mars 2017 et fonctionnait toujours quand je l'ai quitté en janvier 2020. Il a été créé par le président et dénombrait plus de 70 personnes. Son but était d'organiser les commémorations : recensement des personnes venant à Dieulefit ou à Cluny, rappel d'être à l'heure, mise en place de covoiturage, photos de l'événement et remerciements, etc. Mais la page Whatsapp s'est aussi remplie de messages chrétiens ou de superstition (« c'est l'histoire vraie d'un homme qui... »), de blagues et d'offres commerciales alléchantes. Le président a tenté de recadrer les

échanges début 2018 par le message suivant : « Je recrée ce groupe pour les besoins de la communication par rapport aux commémorations. Je vous demande de ne pas y publier des choses qui n'ont pas de rapport avec la commémoration. » Cela a permis un partage d'articles, de vidéos et de suivi des activités culturelles et politiques ayant trait avec le génocide, tout en continuant à être un espace de vie de la communauté (annonce des naissances, des décès, des élections à venir, souhait de fêtes des mères, des héros, de pâques, etc).

D'autres groupes Whatsapp, plus ponctuels, ont été créés par le président quelques jours ou semaines avant la date d'un événement pour faire des mises au point sur l'organisation. Ils s'intitulaient « Cluny le 12 mai 2018 », « Organisation commémoration », ou encore, en 2019, « Veillée du 13/04 », groupe renommé un mois plus tard « Cluny 17 et 18 mai », puis renommé à nouveau « Soirée-débats Bisesero », s'adaptant aux événements à préparer. À ceux-là se sont ajoutés les groupes « CA Ibuka R-A », qui existe depuis 2016 et que j'ai rejoint en 2018, et « CA Ibuka Lyon », ouvert en 2019 à l'élection du nouveau CA. Ils comptent tous plus ou moins 10 participants, à l'exception de celui nommé Commémoration – environ 70 – et celui de 2019 qui a connu deux changements de nom et qui dénombrerait environ 40 personnes, probablement du fait des 25èmes commémorations. Ces groupes existaient en parallèle les uns des autres. Ils ont tous été créés par le président de l'association, qui est parfois aidé dans la distribution d'informations et la régulation des échanges par les personnes impliquées, celles qui viennent aux réunions.

Le président a un rôle central pour mobiliser les personnes : il informe, rappelle les besoins, les dates, délègue, ou encore remercie pour la participation à un événement. Les gens l'appellent parfois par son prénom, Jean-Paul, ou Ruta, son nom rwandais, mais lors des événements, ils l'appellent « Président », y compris des personnes plus âgées que lui. Les statuts, diplômes et hiérarchies font l'objet de respect au Rwanda comme dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne.

En ce qui concerne l'organisation, Ibuka Europe décide des thématiques (l'unité, la transmission...) et Ibuka France fournit du matériel, tel que la banderole, les programmes nationaux à distribuer, etc. Les membres d'Ibuka R-A disent être indépendants d'Ibuka France et affirment que si, une année, ils préfèrent travailler sur une autre thématique, ils le peuvent. Les budgets sont indépendants. La prise en charge de la cérémonie de Cluny est faite par la structure nationale, la ville n'étant pas en Rhône-Alpes. Les autres sont à la charge de la section locale. À Dieulefit, la mairie met à disposition la salle où se passe le moment culturel (ciné-débat, théâtre) et Intore za Dieulefit organise le repas ou offre les boissons en cas de repas partagé. À Cluny aussi la salle a été mise à disposition en 2019.

c. La cérémonie du 7 avril à Lyon

En Rhône-Alpes, la cérémonie principale est celle du 7 avril, à Lyon. À l'exception de 2014 - pour les 20èmes commémorations -, où elle s'est tenue dans une salle de la mairie du 3ème arrondissement, elle se déroule place Poncet, au niveau de la stèle érigée pour les « victimes de tous les génocides et crimes contre l'humanité » (voir photo). Un pupitre en bois, un micro relié aux enceintes et une banderole sont installés. Le ou la présidente d'Ibuka R-A prononce un discours, suivi.e de représentants associatif (Licra), communautaires (associations juives et arménienne) et politique (ville ou arrondissement).



Photo 1. Discours de Jean-Paul Ruta, président d'Ibuka Rhône-Alpes lors de la cérémonie du 7 avril 2019 (photo D.Blanco)

Sur la photo ci-dessus, Jean-Paul Ruta fait un discours pour les commémorations. Il est derrière le pupitre et la nouvelle banderole d'Ibuka, reçue pour les 25èmes commémorations. D'ordinaire, la banderole est située derrière lui, ou sur le côté, et jusque-là elle était tenue par deux personnes. On voit la stèle, au fond, et face à lui, le public en arc de cercle. Cette année-là il y avait entre 70 et 90 personnes.

Après les discours, une minute de silence est effectuée, et s'ensuit un poème, des messages d'enfants (2019) ou un témoignage (2014). Chaque représentant politique ou associatif va alors déposer une gerbe de fleurs sur la stèle, parfois accompagné de jeunes enfants.

Tout le monde est invité ensuite à marcher jusqu'au Rhône (voir photo), dans lequel chacun jettera une fleur, distribuée en amont, en hommage aux personnes tuées par noyade pendant le génocide et à celles dont le corps n'a pas été retrouvé.



Photo 2. Marche vers le Rhône lors de la cérémonie du 7 avril 2016 (photo D.Blanco)

Sur cette photo, on voit une procession se former derrière la banderole, tenue par deux personnes. Sur la photo suivante, on voit que chacun porte une fleur violette à la main¹⁰². Après quelques mots de la ou du président.e, chacun lancera la fleur dans le fleuve. Cela clôt la cérémonie. Vient ensuite le temps des discussions informelles, se poursuivant parfois dans un café ou un lieu associatif.



Photo 3. Lancer de fleurs dans le Rhône en hommage aux victimes lors de la cérémonie du 7 avril 2018 (photo D.Blanco)

¹⁰² Le violet était la couleur du deuil jusqu'en 2013, étant la couleur officielle du deuil pour l'Église catholique. À cette date, dans une entreprise de déchristianisation de la mémoire, l'État l'a remplacé par le gris.

d. Les autres cérémonies

La cérémonie à Dieulefit

À Dieulefit, ville de 3200 habitants située dans la Drôme, il y a deux associations dont les activités sont liées au Rwanda et une stèle commémorative, la 2^{ème} érigée en France. Cet intérêt autour du Rwanda s'explique par la présence du couple Carbonare, dont Jean, depuis décédé, représente un symbole dans la dénonciation du génocide. Alors qu'il était président de Survie et rentrait d'une mission au Rwanda, il a tenté, en 1993, d'alerter à la télévision sur les massacres déjà perpétrés et sur un génocide pouvant se produire¹⁰³. L'association qu'ils ont créée avec d'autres, Intore za Dieulefit, travaille à faire connaître le Rwanda et le génocide et participe à des projets de reconstruction dans des communes sur la colline de Bisesero. En 2010, la ville entre en contact avec le district de Karongi au Rwanda, avec qui elle signe un pacte d'amitié et auprès de qui elle a un engagement notamment financier. La maire elle-même, Christine Priotto, se rend au Rwanda en 2011. En 2013, la stèle est érigée.

Une autre association, Kigali en fête, a été créée par une habitante dont le fils vit au Rwanda et a été touché par sa visite d'un orphelinat, devenu depuis une structure d'accueil de jour, tenue par un Américain. L'association organise des événements culturels afin de recueillir des fonds pour aider cette structure.

À Dieulefit, dans la Drôme, l'ambiance de la cérémonie est différente de celle de Lyon. L'association Intore za Dieulefit organise la journée, en collaboration avec la mairie et Ibuka R-A y vient en invitée. Je m'y suis rendue à trois reprises¹⁰⁴, et chaque fois, j'ai constaté la chaleur de l'accueil qui était réservé aux Rwandais faisant le déplacement. Ces derniers disent d'ailleurs qu'ils sont « en famille » à Dieulefit. À peine arrivés, ce sont de chaleureuses embrassades, des demandes de nouvelles, des discussions qui reprennent là où elles s'étaient arrêtées l'année d'avant. Pour l'équipe d'Ibuka R-A, il n'y a pas le souci de l'organisation, ni la pression de s'adresser à des personnes qui ignorent tout du génocide ou s'en désintéressent. Ce soutien et cette amitié sont renouvelés chaque année par des habitants de la ville - des femmes ayant plus de 60 ans en majorité - , par la maire et l'association organisatrice. Les rescapés ont, quant à eux, entre 20 ans et 40 ans

¹⁰³ Jean Carbonare était l'invité de Bruno Mazure pour le Journal télévisé du 20h d'Antenne 2, le 28 janvier 1993. Il rentrait alors d'une mission internationale d'enquête réalisée par plusieurs ONG, dont la Fédération internationale des associations de défense des Droits de l'Homme (FIDH) et Human Rights Watch (HRW).

¹⁰⁴ J'y suis allée en 2014, 2018 et 2019. J'ai pris des notes à la cérémonie de 2014 et enregistré celles de 2018 et 2019. Lionel m'a gentiment donné un enregistrement de celle de 2015, ne comportant que le discours du président d'Ibuka.

pour la plupart, quelques-uns ayant jusqu'à 60 ans. La tradition de refuge de cette commune de 3000 habitants qui a hébergé et sauvé de nombreux Juifs et résistants durant la 2ème guerre mondiale semble encore vive. Les deux associations dont les activités ont trait au Rwanda maintiennent à jour une connaissance du passé et de l'actualité de ce pays.

Chaque année, la cérémonie commémorative réunit des Dieulefitois fidèles au rendez-vous et des Rwandais venus de Lyon et d'ailleurs (Bourg-en-Bresse, Sète). Tout le monde se réunit autour d'une stèle portant deux inscriptions, l'une « à la mémoire des victimes du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994 » et l'autre en souvenir de Jean Carbonare (voir photo). Marguerite, sa femme, continue de venir chaque année.



Photo 4. Stèle commémorative de Dieulefit et bouquets déposés lors des commémorations de 2014
(photo D.Blanco)

La maire, la ou le président.e d'Ibuka R-A et Anne-Marie Truc, présidente d'Intore za Dieulefit, l'association co-organisatrice, prononcent un discours (voir photo), avec conviction et parfois avec

beaucoup d'émotions. Marcel Kabanda, président d'Ibuka France, est venu pour les 20èmes commémorations, et a lui-même fait le discours au nom de l'association nationale.



Photo 5. Discours de Christine Priotto, maire de Dieulefit, lors des commémorations de 2019 (photo D.Blanco)

Sur la photo, on voit la maire Christine Priotto prononcer un discours aux côtés de Jean-Paul Ruta, sur la place de la Poste, en centre-ville, où se tient la stèle. Un temps convivial est ensuite organisé autour d'un repas avec les habitants, parfois suivi d'un temps d'échange autour d'un film ou d'une pièce de théâtre. La chaleur de l'accueil et l'engagement de la maire et de nombreux Dieulefinois donnent l'impression aux Rwandais de Lyon d'aller « dans la famille ». Ils y vont pour la journée et rentrent le soir à Lyon.

La cérémonie de Cluny

En ce qui concerne la cérémonie de Cluny, je m'y suis rendue deux fois et les deux cérémonies étaient très différentes. Cluny est la première ville en France à avoir posé une stèle « en

commémoration de la mémoire du génocide des Tutsi », en 2011. La raison en est que, parmi ses habitants se trouve la famille de Sonia Rolland, ex-miss France, ayant fui le génocide en 1994. Il n'y a pas ici d'associations comme à Dieulefit, mais plusieurs Rwandais habitent Cluny ou dans les environs.

Chaque année, un ou des discours sont tenus devant la stèle (voir photo).



Photo 6. Discours de Bernard Roulon, 1^{er} adjoint au maire de Cluny, devant la stèle lors des commémorations de 2017 (photo de O. Nasagambe)

En 2018, le président d'Ibuka R-A a proposé aux personnes présentes de « participer à cette cérémonie » en racontant ce qu'elles avaient vécu en 1994, même si elles étaient alors en France. Plusieurs personnes ont répondu à cet appel, puis M. Bernard Roulon, 1^{er} adjoint, a lu son discours au milieu de ces échanges, auxquels avait pris part Mme Colette Rolland, adjointe chargée des affaires scolaires. Ensuite, un temps convivial a été organisé dans un restaurant de la ville.

En 2019, la cérémonie des 25^{èmes} commémorations a été plus officielle, avec des discours, de Jean-Paul Ruta et du maire de Cluny, ainsi qu'un message transmis par le président d'Ibuka France qui n'avait pu se déplacer. Puis une longue marche a été organisée jusqu'à la salle communale, où

tout le monde s'est retrouvé pour discuter autour d'une boisson, d'un film sur le Rwanda et d'un repas.

Autres événements commémoratifs

Nous reviendrons plus loin sur la veillée commémorative, qui est un événement à part dans les commémorations : son public est en grande majorité Rwandais, et principalement rescapé, et, à l'exception de 2014, il n'est pas fait de discours. En dehors des cérémonies officielles, des événements ont été mis en place durant les 20èmes commémorations et un pendant les 25èmes. Organisés par Ibuka R-A ou en coopération avec d'autres associations (Survie, Esprits critiques) et des organismes publics, ils se sont tenus dans des institutions publiques (Bibliothèque municipale Part-Dieu), universitaires (Institut des Droits de l'Homme, Institut d'Études Politiques de Lyon) ou dans des lieux de culture (cinémas, librairies).

En 2014, il y a eu quatre ciné-débats, un témoignage du rescapé Vénuste Kayimahe, une rencontre avec l'écrivain Boubacar Boris Diop, une conférence autour du rôle de la France avec François Graner et une exposition de photos. Il y a aussi eu une conférence à l'Institut des Droits de l'Homme de Lyon (Université Catholique de Lyon) donnée par l'historien Marcel Kabanda, intitulée « Rwanda, 20 ans après : le génocide des Tutsi et la situation des survivants » et organisée par Ibuka R-A, le Centre national de la mémoire arménienne, l'ACAT Rhône et l'IDHL. En 2019, il y a eu une soirée avec plusieurs prises de parole (un militaire, un écrivain, un rescapé) autour de ce qu'il s'est passé à Bisesero pendant le génocide.

Ce sont des temps d'information et d'échanges destinés au public français. Il s'agit ici de faire connaître l'histoire du génocide et aussi de rendre les gens attentifs au traitement médiatique et politique de l'événement. Selon Gérard Namer, cela s'inscrit dans la démarche de la « mise en place » et de « la diffusion de la mémoire collective – message à toute une société à partir des groupes organisateurs pour qui, communiquer cette mémoire aux autres est un devoir » (Namer, 1987 : 142).

3.4. Public des commémorations

a. Ceux qui viennent aux commémorations

Durant les cérémonies commémoratives de Lyon, Dieulefit et Cluny, Ibuka Rhône-Alpes tient une place centrale : l'association organise ou co-organise l'événement, mobilise son réseau et sa ou son président.e fait un discours. Et comme nous l'avons vu, ces tâches lui incombent en grande partie. Pour rappel, Emmanuel Rugema (2014), Jeanne Allaire Kayigirwa (2015 ; 2016) et Jean-Paul Ruta (de 2017 à 2021) se sont succédés à la tête de l'association. Leur situation professionnelle en France diffère, au moment de leur mandature associative : employé non-qualifié pour l'un, qualifiés pour les deux autres (entreprise, association). Toutefois tous les trois ont eu une formation juridique - parcours complet en Droit au Rwanda pour l'un, et obtention d'un master en France pour les autres -, ce qui autorise à penser qu'ils ont une plus grande légitimité dans l'exercice de la prise de parole publique.

Qui vient aux cérémonies commémoratives ? Parmi les visages récurrents, il y a un ensemble de personnes qui sont ou ont été dans le conseil d'administration (CA) d'Ibuka R-A (environ 10 personnes), d'autres qui ne participent pas à l'organisation mais viennent systématiquement (10 à 20 personnes), et enfin il y a ceux qui peuvent venir ponctuellement, les amis, ou encore les personnes intéressées ou concernées par le génocide. Ce dernier groupe ponctuel a pu atteindre 200 personnes en 2014, pour les 20èmes commémorations.

Lors d'un événement organisé par Isangano, j'ai été étonnée de découvrir de nombreuses personnes que je n'avais jamais vues aux commémorations : une femme m'a expliqué qu'il y avait beaucoup de monde qui ne voulait pas renouer avec l'histoire du génocide ou qui ne souhaitait pas avoir à faire avec la politique, pensant qu'Ibuka R-A avait, comme Ibuka Rwanda, des liens étroits avec le gouvernement rwandais. Et de fait, même parmi les membres du CA, certains ne voulaient pas s'y engager quand je les ai rencontrés, pointant le côté politique d'Ibuka, redoutant de s'exposer en y allant, ou encore ne connaissant pas les personnes qui y étaient. Un changement s'est opéré en 2015 quand Jeanne Allaire Kayigirwa, jusque-là vice-présidente, est devenue présidente de l'association, succédant à Emmanuel Rugema. Celui-ci avait monté l'association et mis en place les commémorations de Lyon. Il avait créé un espace pour que les rescapés puissent se retrouver à la veillée. Son approche était perçue par certains comme trop orientée vers la demande d'une

reconnaissance politique du génocide et insuffisamment vers les rescapés. À la nouvelle élection, plusieurs rescapés qui participaient avec Jeanne Allaire Kayigirwa et Emmanuel Rugema à un groupe de parole, devenu ensuite pièce de théâtre, ont rejoint l'association, puis ont franchi le pas d'entrer au CA quand Jean-Paul Ruta est devenu président à son tour. Deux d'entre eux m'ont dit qu'ils y sont entrés parce que les membres du CA « [étaient] sur la même longueur d'onde », avaient « les mêmes valeurs », c'est-à-dire, selon l'un d'eux : « les mêmes valeurs c'est... c'est déjà penser à nous, les rescapés, s'entraider, [plutôt] que être là comme les figurants dans la politique de mémoire ». Un membre du CA me dit qu'il faut écouter ce que veulent les rescapés, les faire venir, montrer « qu'on a besoin des rescapés », et ne pas se contenter de les utiliser comme Ibuka Rwanda ou de parler en leur nom comme Ibuka France. Selon lui, il faut aller vers eux, sans quoi ils ne viendront pas, parce qu'ils se méfient.

Pour quelles raisons certains viennent-ils à Ibuka ou aux commémorations - les deux étant liées dans tous les esprits - ? Une rescapée me dit qu'elle va aux commémorations pour « être auprès des autres » et pour dire « Plus jamais ça », tandis qu'une tutsi non-rescapée m'explique qu'elle y est pour « faire en sorte que les gens n'oublient pas », parce qu'elle considère qu'il y a un risque, au Rwanda comme en France, où on veut « passer à autre chose ». Une troisième personne me dit : « je m'investis parce que c'est les miens, les proches des autres aussi. Et comme localement on n'est pas nombreux, il fallait que je m'investisse ». Un autre y va afin de « faire son deuil » et pour aider les plus jeunes : « être là quand [ils se poseront] des questions ». Il apprécie que ce jour-là les gens pensent au génocide et donc à eux, les rescapés : « ce génocide qui est en moi, c'est comme si ce jour-là, cette semaine là, il y a quelqu'un d'autre qui le porte, donc en gros, c'est comme si il y a un petit poids que tout le pays, tout le monde porte. Donc je me sens un petit peu soulagé de ce poids là ».

Quant à la question d'amener ou non ses enfants, un rescapé me fait savoir que ses enfants, arrivés en France peu après le génocide, ne vont pas dans les associations rwandaises, bien que sa femme et lui en soient des piliers : « ils n'ont pas manifesté l'envie de rejoindre ces associations », « ils sont entre guillemets avec leurs copains d'enfance, dans leur vie ici ». Pour une autre, tutsi non-rescapée, « le 7 c'est un passage obligé. Mais ça ils s'y plient volontiers. Je leur en ai parlé très tôt en fait du Rwanda ». Aux commémorations, y compris à la veillée il n'est pas rare de voir des enfants en bas-âge, et occasionnellement il y a eu deux ou trois adolescents.

b. Ceux qui ne viennent pas aux commémorations

Au-delà de ceux qui redoutent une affiliation politique d'Ibuka R-A, des Rwandais ont la crainte de ne pas trouver leur place dans l'association : un homme me raconte y être allé en « observateur », n'ayant pas conscience d'être rescapé - il avait échappé au génocide étant bébé et tout de suite emmené à l'étranger -, puis il y est resté. Et un autre me dit qu'il soutient l'association, mais qu'elle ne peut rien faire pour sa famille. D'autres ne viennent pas parce que cela réveille trop d'émotion ou de traumatisme chez eux : à l'approche des commémorations, des personnes disent qu'elles se sentent mal, sont prostrées, ne dorment pas, font des cauchemars, pleurent beaucoup, ne sortent pas de chez elles ou sont dans un état plus vulnérable, pendant ces trois mois ou pendant les jours durant lesquels eux ou leurs proches ont été pourchassés.

Une autre raison avancée pour ne pas se joindre aux commémorations est qu'Ibuka est un « cercle fermé », un « truc de Tutsi », une association de rescapés, « sectaire », ou encore un groupe fonctionnant « par affinité ».

Entre en jeu aussi la question du manque de communication : plusieurs personnes m'ont dit ne pas avoir les informations, ne pas savoir ce qu'il se passe, y compris une femme qui voulait savoir ce qu'il existait sur Lyon en termes d'événements commémoratifs et qui m'a dit n'avoir découvert l'existence d'Ibuka R-A que pour les 20èmes commémorations, un peu par hasard. Certains regrettent de ne pas être informés, alors même qu'ils sont rescapés, ou tutsi, ou proches d'un des membres de l'association.

Se dessinent derrière cela des enjeux relationnels liés à la communauté rwandaise. De la part de trois personnes dont deux se tiennent à la marge de celle-ci, j'apprends que les Rwandais sont « très communautaires », qu'ils se voient beaucoup et sortent en soirée ensemble, entre eux. Et qu'ils s'observent les uns les autres et « parlent », c'est-à-dire critiquent les comportements et les fréquentations. Mais ils sont aussi très attentifs aux invitations, à rendre les invitations, à montrer qu'ils s'y rendent. Une personne me dit qu'Emmanuel Rugema était « très connecté » à la communauté : les Rwandais, selon elle, venaient parce qu'« ils ne pouvaient pas faire autrement » : « à partir du moment où on te demande de venir, tu viens. (...) et par effet boule-de-neige, la pression sociale fait que tu vas à tel endroit, pas forcément parce que tu veux, mais parce que de toutes façons tu veux pas qu'on sache, tu veux pas qu'on voit que tu es pas là. Du coup tu as le regard... et ça c'est très Rwandais aussi, le regard de la communauté sur les actions individuelles est tout de même très fort ». Effectivement, ne pas être invité aux commémorations peut être perçu comme un affront ou décourager : des personnes que j'ai rencontrées m'ont dit qu'elles n'y allaient que quand on les invitait. Certains préfèrent rester en dehors de « la communauté » pour éviter les

conflits entre les groupes qui se forment, ou parce qu'on est soit dedans, soit en dehors, mais pas entre les deux. Ils me disent préférer être seuls, avoir peu ou pas d'amis rwandais, et même se recueillir seuls le 7 avril.

Enfin des Rwandais ne veulent pas être vus aux commémorations. Vivant à la campagne, dans des villes et villages différents, trois personnes¹⁰⁵ m'ont signifié qu'elles ne se rendaient pas à Lyon le 7 avril, parce qu'en étant peu de Rwandais à la campagne, « il faut s'entraider », quitte à « faire la politique de l'autruche » et ne pas parler de politique. Une femme de père hutu et de mère tutsi me dit ne pas vouloir venir à Lyon, « parce que les villes, c'est là où il y a trop de risques, c'est là où il y a beaucoup de Rwandais, c'est là où vous commencez à vous faire des guerres pour rien ». Une femme rescapée, dont le mari hutu est mort, me dit : « on est 7-8 familles. Il y en a qui ont perdu les leur pendant le génocide, j'en fais partie. Il y en a d'autres qui ont perdu les leurs au Congo, quand ils fuyaient au Congo. Il y en a d'autres qui ont les leurs en prison. (...) Si vous voulez, on respecte, s'il y en a un qui veut, pour la commémoration du génocide, aller à la commémoration du génocide, la personne y va. On va pas dire « ouais, il y a untel et untel à la commémoration du génocide ». » Or dans les faits, cette femme ne vient pas aux commémorations, mais elle a incité son fils à s'y rendre.

Enfin, une femme hutu m'explique qu'elle ne souhaite pas assister ni aux commémorations d'Ibuka ni à d'autres commémorations : « Parce que j'ai pas envie que les gens ils me voient dans un groupe ou qu'on me voit dans un autre, qu'on va dire oui tu as fait ça et ça et ça. Non, j'ai pas envie qu'on me relie à un groupe ou un autre ». Elle a en mémoire des soirées à Lyon qu'elle a « mal vécues », où on lui a demandé de se présenter, de dire d'où elle venait, ce que faisaient ses parents, etc. Or « chez les Rwandais, en plus, si tu es jeune, quand les grands ils te posent des questions, tu es obligée de répondre. Respect oblige. ». Et comme les deux autres, elle me dit que ne pas y aller, c'est « [être] tranquille ». Deux hommes, quant à eux, m'ont raconté avoir été critiqués pour avoir approché Ibuka ou Isangano. L'un, de père tutsi et de mère hutu, me dit : « Isangano c'est un peu fiché tutsi. Mais là, Ibuka c'est clair, tu vois ce que je veux dire. Donc certains potes, hutu, quand ils apprennent que tu es dans Ibuka, des fois, ou souvent, ils te jugent. Ils disent que tu es trop ethnique ou trop, trop ça ». L'autre, de père hutu et mère tutsi, à qui je demandais si pendant les commémorations, il commémorait son père en même temps, me répond : « Ah oui aussi. En fait si tu veux c'est que, moi, le piège dans lequel je veux pas tomber en fait, parce que c'est ça que les gens souvent... parce que les... on va dire les Hutu de l'extrême... Des fois on a déjà eu des débats,

¹⁰⁵ Il s'agit de trois femmes seules, avec ou sans enfant. Il serait intéressant d'interroger le degré de dépendance sociale de ces femmes vivant à la campagne, en lien avec leur comportement vis-à-vis de la communauté rwandaise. Je ne connais pas d'hommes seuls pour comparer.

et ce qu'il me reprochent c'est de faire, de dire... Au fait, « t'essayes d'être trop tutsi, en gros t'as honte ». Je dis ben non. ». «Essayer d'être tutsi » fait référence aux personnes qui mettent en avant leur ascendance tutsi, véritable ou usurpée, depuis que Paul Kagame est au pouvoir, afin d'avoir une identité dont ils imaginent qu'elle est plus légitime socialement. Pour ces raisons sociales (relations de voisinage ou de village) ou communautaires, certains se tiennent à l'écart des commémorations.

Les commémorations sont donc aussi associées dans les représentations au gouvernement rwandais, pourtant Ibuka Rhône-Alpes n'entretient aucun lien politique ou financier avec les autorités de Kigali. En 2014, l'ambassade a choisi Lyon pour faire le lancement des 20èmes commémorations, et la cérémonie a donc été co-organisée par les deux instances. Y a-t-il des indicateurs du gouvernement au sein d'Ibuka R-A ? Certains le pensent, et il est possible que les activités publiques – peu nombreuses – soient observées. De fait, pour cette soirée de lancement des 20èmes commémorations à laquelle l'ambassade participait, une femme qui a été associée à l'organisation a eu un interrogatoire par un membre de cette institution, pour savoir qui elle était et qui était sa famille. Quelqu'un m'a aussi dit qu'il avait des amis « bien renseignés » et qu'ils savaient tout ce que je faisais à Ibuka. Un membre d'Ibuka m'a raconté avoir été interrogé par les Renseignements généraux français.

3.5. Discours commémoratifs : quelle mise en récit de la mémoire ?

a. Discours commémoratifs à Lyon

La cérémonie du 7 avril qui se tient à Lyon est l'événement majeur de la région puisqu'elle se tient le jour officiel des commémorations du génocide des Tutsi au Rwanda, à l'Unesco et dans le monde. Elle a lieu au centre-ville de Lyon, sur une place publique. Des représentants d'associations, des communautés juive et arménienne et de la ville de Lyon se joignent à Ibuka R-A pour cette cérémonie. Il y a entre une trentaine et une soixantaine de personnes présentes chaque année, à l'exception des 20èmes commémorations, où environ 200 personnes sont venues, et des 25èmes, où il y en a eu entre 70 et 90.

En 2014, les orateurs qui ont pris la parole, aux côtés d'Ibuka R-A, étaient : Georges Képénékian, 1^{er} adjoint au maire de Lyon, Hilda Tchoboian, vice-présidente de la Région Rhône-Alpes, Nathalie

Vanini, adjointe à la mairie de Lyon 3^{ème}, Geneviève Erramuzpé, directrice du Mémorial d'Izieu, un adjoint à la mairie de Villeurbanne, Yeriche Gorizian, petit-fils de rescapé du génocide arménien. En 2015, aucune personnalité n'a fait de discours, à l'exception de la présidente d'Ibuka R-A, et dès 2016, Alain Blum, de la Licra, Raffi Krikorian, président du Conseil de Coordination des Organisations Arméniennes de France, et un représentant de la mairie centrale se sont joints à l'événement et reviendront chaque année. En 2018, est intervenu Fabrice Topcha, membre du conseil d'administration de Keren Or, qui restera fidèle au rendez-vous.

Chaque année, la cérémonie commence avec le discours du ou de la présidente d'Ibuka. Ces discours n'ont pas fait l'objet d'une préparation avec le collectif. De quoi ont-ils traité ?¹⁰⁶ Nous allons les analyser selon la grille de lecture proposée par Johann Michel¹⁰⁷ : il s'intéresse aux « mises en récit dans lesquelles le *se-souvenir-de* (registre de la mémoire) se trouve inextricablement enchevêtré au *rendre-hommage-à* (registre moral), au *faire-corps-ensemble* (registre identitaire), *en-attirant l'attention-de* (registre de publicisation) et *en-demandant-reconnaissance-de* (registre politique) » (Michel, 2015/2019 : en ligne). Ces cinq fonctions types « que l'on peut décrire phénoménologiquement ne cessent de s'inter-signifier » et forment un « acte total », à savoir l'acte commémoratif.

Dans chaque discours, il y a un rappel historique de ce qu'a été le génocide des Tutsi. Toujours très bref, il consiste à expliquer que d'avril à juillet 1994, sur une période de 100 jours, un million d'innocents ont été massacrés, quelque soient leurs attributs sociaux ou économiques, pour la seule raison qu'ils étaient tutsi, par la volonté d'un gouvernement génocidaire et sous le regard de la communauté internationale. Il est clairement exprimé que des Hutu ont aussi été tués : les Hutu qui ont « gardé leur humanité », qui se sont opposés au projet génocidaire et/ou ont tenté de sauver des Tutsi. En 2014 et en 2019, l'accent a été mis sur les tueurs et les autres années sur les victimes et la diversité de leurs profils (bébés, femmes enceintes, personnes âgées, ...). Il s'agit là de la fonction *se-souvenir-de*, s'inscrivant dans le registre de la mémoire.

¹⁰⁶ J'ai enregistré les discours, sauf celui de 2016 : cette année-là, les intervenants n'avaient pas de micro et l'enregistrement est inutilisable. Une vidéo, en ligne sur leur page Facebook, restitue une partie des discours prononcés. Les conditions d'enregistrement étaient toujours mauvaises : sur une place publique, avec du vent, et il y a eu des problèmes de micro chaque année, ce qui rendait les interventions peu ou pas audibles au dictaphone. Toutefois, à l'exception de 2016, j'ai retranscrit les discours de 2015 à 2019. Jean-Paul Ruta m'a donné ses deux derniers discours. Emmanuel Rugema a accepté de m'envoyer celui de 2014, pour lequel je n'avais que des notes manuscrites. Ma sollicitation ayant été faite tardivement, Jeanne Allaire Kayigirwa n'avait plus trace de ses discours.

¹⁰⁷ Dans le chapitre « Mémoire publique, mémoire collective et mémoire officielle de l'esclavage » de son ouvrage *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Johann Michel s'intéresse aux commémorations des victimes de l'esclavage chaque 23 mai, et particulièrement aux commémorations du 23 mai 2012 à Saint-Denis.

Un hommage est rendu aux victimes, et une minute de silence est faite pour se recueillir. L'hommage va aussi aux rescapés, à celles et ceux qui ont perdu une partie ou la totalité de leur famille, ainsi qu'aux personnes qui, suite au génocide, ont eu des blessures physiques ou psychiques, le sida, un handicap, ou encore se sont retrouvées isolées. En 2018, Jean-Paul Ruta a ajouté que « les rescapés ont besoin du soutien : soutien matériel pour se reconstruire, dans tous les sens du mot. Ils ont besoin aussi de soutien moral, psychologique. Cela aussi fait partie de la mémoire ; c'est une des façons de faire renaître le sentiment d'appartenance à la communauté d'êtres humains »¹⁰⁸. En 2014, Emmanuel Rugema a aussi rendu hommage « aux grands défenseurs et militants de la mémoire de ce génocide » : Jean-Paul Gouteux, Jean Carbonare et François-Xavier Verschave, sur la tombe duquel Ibuka venait de déposer une plaque, quelques semaines plus tôt, avec sa famille. S'articulent ici les deux fonctions de *rendre-hommage-à* et de *faire-corps-ensemble* puisque l'hommage s'adresse tant aux morts qu'aux vivants. Nous sommes, selon Johann Michel, dans les registres moral et identitaire.

La lutte contre l'oubli est au cœur de ces interventions. L'appel à combattre l'oubli passe par un rappel de la nécessité de la transmission, et ce *via* trois pistes : les mémoriaux, l'éducation et les témoignages. Est particulièrement soulignée l'importance de rencontrer les jeunes « qui sont l'avenir », dans les collèges et lycées, de « témoigner tant qu'on est encore en vie » : la présidente fait ici écho aux rescapés des autres génocides, morts ou vieillissants. En 2014, pour les 20èmes commémorations, une classe de lycéens¹⁰⁹ est venue lire des poèmes qu'ils ont écrits en « offrande aux victimes », soulignant, pour l'une que « votre histoire, c'est mon histoire » ou pour un autre que « c'était il y a 20 ans, en Afrique, mais c'est notre histoire à tous ». Pour les 25èmes commémorations, plusieurs jeunes rwandais ou français ont lu des textes racontant un ressenti ou évoquant des personnes tuées. Chaque fois, ils finissaient leur prise de parole par « transmettre son histoire est ma mission » ou « la transmission devient ma mission ». Et il s'agit aussi de transmettre plus largement « aux gens » ou « à l'humanité », comme le dit Jean-Paul Ruta, ici en 2018 : « En partageant la mémoire, nous faisons renaître notre dignité humaine, nous redonnons de la valeur à l'humanité souillée par le génocide. La mémoire, c'est notre devoir à tous, un devoir pour chacun d'entre nous. Ce n'est pas seulement se rassembler une fois par an. C'est agir tous les jours. C'est informer les gens : dire aux gens ce qui s'est vraiment passé là-bas et comment cela s'est passé. C'est

¹⁰⁸ Enregistrement de la cérémonie du 7 avril 2018.

¹⁰⁹ Il s'agissait d'élèves de la classe de Littérature et société du lycée de Belley, dans l'Ain.

oser dire la vérité, la regarder en face ». Nous avons à l'œuvre ici des registres de mémoire et de publicisation, à savoir les fonctions *se-souvenir-de* et *en-attirant l'attention-de*.

La transmission participe aussi de la lutte contre le négationnisme, dont l'importance est martelée. Le négationnisme concerne « d'une part, des personnes ou des États qui ne veulent pas reconnaître leur responsabilité directe ou indirecte, d'autre part des négationnistes qui nient la réalité même du génocide contre les Tutsi », comme le soulignait Jean-Paul Ruta, en 2019, saluant au passage la décision d'Emmanuel Macron de créer une Commission chargée d'étudier les archives françaises et de déterminer quel a été le rôle de la France entre 1990 et 1994. Il est rappelé que le négationnisme passe par une déformation de la réalité, une minimisation du crime commis ou une manipulation des mots. D'où la mise au point faite par ce même président en 2018 : « il s'agit du génocide contre les Tutsi et non pas d'un « génocide rwandais ». Parler de génocide rwandais n'a aucun sens. Les Tutsi étaient visés parce qu'ils étaient Tutsi et non pas parce qu'ils étaient rwandais ». Emmanuel Rugema a quant à lui rappelé que le négationnisme est particulièrement présent en France. Ici nous sommes à mi-chemin entre les registres politique (*en-demandant-reconnaissance-de*) et de publicisation (*en-attirant l'attention-de*).

En 2014, Emmanuel Rugema adressait un autre reproche à l'État français : « l'absence de justice contre les présumés génocidaires », le premier procès venant juste de se tenir à Paris, alors que « 27 dossiers sont sur les bureaux des juges depuis 1995 ». Quelques années plus tard, même bilan : « certaines personnes continuent de se balader un peu partout en toute impunité. Il est triste de constater que la France, notre France, pays des Droits de l'homme, fait partie des pays qui hébergent un très grand nombre de présumés génocidaires et n'a jugé que trois personnes durant ces 25 dernières années ». Pour autant, l'annonce d'Emmanuel Macron selon laquelle « des moyens supplémentaires allaient être mis en place pour permettre de juger les présumés génocidaires dans un délai raisonnable » a été saluée. Selon Jean-Paul Ruta, « le travail de mémoire ne peut pas atteindre son but, s'il n'est pas accompagné de justice ». La justice, « en punissant les coupables, [reconnaît] ainsi que la vie humaine doit être respectée et protégée, peut rétablir la dignité humaine et permettre de préparer un avenir meilleur. » Et, ajoutait-il, « on aurait pu demander réparation mais on sait que cela est très difficilement faisable, du moins dans l'état actuel des choses. Nous ne demandons donc que la justice, la connaissance et la reconnaissance de la vérité ». La demande de justice renvoie à la fonction *en-demandant-reconnaissance-de* et donc au registre politique.

La justice est un des trois axes de l'association, avec la mémoire et le soutien aux rescapés, qui font aussi l'objet d'un appel, aux autorités publiques, ou au public lui-même. En 2014, il a été suggéré que les grandes villes françaises se dotent de lieux de mémoire, comme Toulouse venait de le faire, et au moment où la ville de Paris annonçait qu'elle allait aussi en bâtir un. Emmanuel Rugema interpelle le maire de Lyon - absent - : « cela nous permettra de nous recueillir dignement et cela délivrera également un message de paix universelle ». Et, lors de deux commémorations, Jean-Paul Ruta a invité chacun à prendre part au travail de mémoire, qui est « un combat quotidien que ni les rescapés, ni notre association Ibuka seuls ne pouvons gagner sans l'aide de chacun d'entre vous ». En traduisant « ibuka » qui signifie « souviens-toi », il s'adresse à chaque membre de l'assistance, plutôt qu'à un collectif. Il rappelle que le génocide étant un crime contre l'humanité, « la mémoire, c'est notre devoir à tous, un devoir pour chacun d'entre nous. Ce n'est pas seulement se rassembler une fois par an. C'est agir tous les jours. ». Quant au soutien à apporter aux rescapés, déjà évoqué plus haut, il remercie ceux qui sont là pour eux. Et ce soutien passe déjà par le fait de venir, individus ou partenaires, commémorer avec eux. Nous sommes ici encore dans le registre politique, autour d'une *demande de reconnaissance* et un appel à *se-souvenir-de*.

Les commémorations sont aussi le moment pour les membres d'Ibuka de faire part de leur reconnaissance. Parmi les partenaires remerciés, il y a la ville et les associations, et notamment celles des Juifs et des Arméniens. Il y a toujours eu la présence d'un représentant de la communauté arménienne (CCAF), puis plus tard d'un représentant de la communauté juive libérale (Keren Or). Cette union des communautés est le fruit d'un patient travail de rapprochement. D'ailleurs en 2014, Emmanuel Rugema transmet un message en ce sens : « il est désormais indispensable de mettre en place une solidarité pour le travail des mémoires. Travailler ensemble main dans la main nous permettra de ne pas oublier le passé et de prévenir le futur. Nous avons vécu les atrocités similaires, alors faisons le même chemin pour le bien de l'humanité. ». Il cite l'écrivaine Calixthe Beyala qui a écrit qu'une tragédie n'en exclut pas une autre, et que cela vaut aussi pour la souffrance. C'est bien une « mémoire douloureuse » portée en commun que mentionne Jean-Paul Ruta, qui touche aussi les Tsiganes et les Cambodgiens, à qui il ajoute, selon les années, les Herreros, les Bosniaques et les Assyro-chaldéens. Et comme le mois d'avril est aussi celui de la commémoration du génocide arménien et de la libération des camps, les dates des autres cérémonies sont toujours annoncées. C'est le registre identitaire qui est convoqué ici, avec l'idée de *faire-corps-ensemble*.

Les commémorations s'inscrivent ainsi dans le présent et dans le futur : Jeanne Allaire Kayigirwa invite à construire un monde avec moins de violence, plus d'acceptation de l'autre et de la

différence, tout comme Jean-Paul Ruta appelle à être tolérant et à accepter les différences comme des richesses, ainsi qu'à ne « pas rester des spectateurs de l'actualité », attitude « qui peut aboutir à un génocide ou à un massacre » (2019). En extrapolant, nous pouvons rattacher à un registre identitaire (*faire-corps-ensemble*) cette attention à l'actualité et aux menaces d'un retour de la haine.

Entre 2014 et 2019, chaque discours a abordé de manière plus ou moins appuyée les points suivants :

- rappel historique
- hommages aux victimes tuées et hommage aux rescapés
- lutte contre l'oubli
- lutte contre le négationnisme
- importance de la transmission
- demande de justice
- demande de lieu de mémoire
- partage de la souffrance avec les rescapés et descendants de rescapés d'autres génocides
- invitation à prendre conscience de la situation actuelle des discriminations en France

Le discours annuel du ou de la président.e d'Ibuka R-A porte finalement très peu sur le génocide des Tutsi en tant qu'événement historique, qui est simplement rappelé. Paradoxalement, ce temps ne s'inscrit donc pas dans le registre mémoriel.

Les dimensions de l'hommage aux disparus et de la demande de reconnaissance sont prépondérantes, et pas seulement dans les mots employés : les deux seuls rites de la manifestation (la minute de silence, les fleurs jetées dans le fleuve) visent à rendre hommage aux victimes, et la centralité même de la manifestation, dans l'espace public, au cœur d'une des plus grandes villes de France, en fait un atout - par sa publicisation - dans la demande de reconnaissance politique, qui se décline en trois points : reconnaissance étatique du génocide des Tutsi, construction de lieux de mémoire, accélération du processus judiciaire.

Ces deux dimensions concourent à « faire exister *sous une forme collective* les victimes au nom desquelles [le représentant] s'exprime, (...) faire reconnaître un groupe, et les supplices qui l'ont fait advenir, (...) lui définir des contours qui, eux-mêmes, peuvent être disputés entre prétendants au statut victimaire (...) » (Lefranc et Mathieu, 2008 : 13).

Ce « double travail de définition et d'attestation du groupe » (Lefranc et Mathieu, 2008 : 13) se prolonge dans le registre identitaire du *faire-corps-ensemble*. Cela commence dès l'invitation

envoyée en amont de la cérémonie : aux rescapés, aux Rwandais, aux amis et aux sympathisants, aux partenaires et descendants de rescapés juifs et arméniens. Ces différents cercles ne font qu'un le jour J, mais peuvent résonner différemment selon ce qui est dit : appel fait aux rescapés - et plus largement à tous - de contribuer au travail de mémoire, parallèles dressés entre les différents génocides et souffrances des trois communautés présentes, besoin de soutenir les rescapés, ou encore vigilance demandée vis-à-vis des discriminations de la société actuelle.

b. Discours commémoratifs intercommunautaires

Le rapprochement des trois communautés de rescapés et de descendants de rescapés arméniens, juifs et tutsi s'est aussi manifesté lors d'une soirée commémorative commune. Cette soirée a été une célébration du *faire-corps-ensemble* entre les trois communautés. Elle s'est tenue le 15 avril 2015, à l'occasion de la 100^{ème} commémoration du génocide des Arméniens, à la veille de Yom HaShoah¹¹⁰ et pour les 21 ans du génocide des Tutsi du Rwanda. Elle a été co-organisée par le Cercle de la pensée juive libérale, le Centre national de la mémoire arménienne, Ibuka R-A et la Licra.

À cette soirée, exceptée une longue introduction faite par Georges Képénékian, 1^{er} adjoint au Maire de Lyon, et un message vidéo pré-enregistré par Thierry Philippe, maire du 3^e arrondissement, les prises de parole des représentantes des trois structures communautaires ont été brèves, n'excédant pas deux ou trois minutes. La soirée a été « voulue à la fois informative, commémorative mais aussi artistique », selon la représentante du CNMA. Durant leurs brèves allocutions, deux d'entre elles se sont adressées tant à la salle qu'à leur communauté, avec l'usage d'un « nous » élargi ou restrictif - nous les Arméniens et nous les Juifs -. Il a été fait part de l'importance de « se réunir en ces temps particulièrement blessés, pour partager cette douleur, partager cette souffrance dans cette année si emblématique pour nous les Arméniens, puisque nous commémorons vous le savez le centenaire du génocide des Arméniens » (CNMA), de « revoir notre vision et repenser cette commémoration, de façon à la replacer dans le siècle passé, ce XX^{ème} siècle que l'on pourrait malheureusement qualifier

¹¹⁰ Selon Wikipedia, « initialement conçue par l'établissement politique pour rendre hommage aux insurgés du ghetto de Varsovie et aux partisans juifs dans lesquels ils voient autant de frères d'armes ou précurseurs des pionniers de la nation israélienne, la journée [de Yom HaShoah] s'étend à mesure de la compréhension du phénomène à l'ensemble des victimes de la politique nazie d'extermination du peuple juif, et présente Israël comme le seul refuge véritable des Juifs dans le monde ». Voir https://fr.wikipedia.org/wiki/Yom_HaShoah

de siècle des génocides » (Keren Or). Quant à Ibuka R-A, Jeanne Allaire Kayigirwa a employé un « nous » unitaire, en expliquant vouloir « [partager] ce soir la mémoire des nôtres disparus au cours du génocide des Arméniens, des nôtres disparus au cours du génocide des Juifs, et des nôtres disparus au cours du génocide des Tutsi » (Ibuka R-A). Cette différence se comprend-elle au regard de la jeunesse d'Ibuka R-A et de leur effectif plus réduit ? De fait, elle a remercié tout ceux avec qui Ibuka R-A travaille et particulièrement Jules Mardirossian pour les avoir « accompagnés depuis le début de la création de notre association, assez jeune ». Tous, ce soir-là, ont rappelé qu'ils s'adressaient à des « amis », entre qui « il n'y a pas de concurrence ». Le temps n'est plus à la concurrence des mémoires.

La soirée étant principalement culturelle et informative, elle s'est poursuivie avec des lectures de textes portant sur chacun des trois événements historiques et avec des temps musicaux issus des trois cultures. Un historien est intervenu autour de la thématique « La République face aux mémoires du génocide et au négationnisme », avec un temps laissé aux échanges avec le public.

c. Discours commémoratifs à Dieulefit

Comme nous l'avons vu, les Dieulefitois sont très mobilisés autour de ce qui a trait au Rwanda et aux commémorations, à commencer par la maire, Mme Priotto, qui a accepté l'établissement d'une stèle et qui a expliqué, lors des commémorations de 2014, qu'elle portait son écharpe de la République, ce qu'elle fait rarement, parce que le gouvernement français ne veut pas se pencher sur le passé et reconnaître ses responsabilités. Dans mes notes, voici ce que j'ai retranscrit de ses propos : « Je porte cette écharpe pour montrer notre présence. Cette stèle est comme une pierre parmi d'autres sur le chemin de la vérité. »¹¹¹. En 2018, elle a exprimé « [son] amitié, [sa] compassion et [son] espoir pour le futur ». La présidente d'Intore za Dieulefit, Anne-Marie Truc, rend chaque fois hommage aux rescapés et à leur courage face aux « incroyables défis qu' [ils doivent] relever », aux « devoirs qui n'en finissent pas ». Comme défis, elle cite notamment le fait d'avoir survécu en 1994, celui de vivre après, celui de mettre des mots sur « l'indicible » et de devoir expliquer ce qu'il s'est passé à des gens qui ne le savent pas. Elle leur exprime sa « gratitude infinie » de leur apprendre leur expérience, de leur offrir « de l'humain ». Elle rappelle l'importance de la justice et de la lutte contre le négationnisme. Quant à Marguerite Carbonare, l'épouse de Jean, elle s'intéresse au Rwanda et y a vécu, et elle est à l'origine de la prise de conscience à Dieulefit de

¹¹¹ Notes de Carnet de terrain du 31 mai 2014.

ce qu'a été le génocide des Tutsi et de la reconstruction en cours du pays. Lors de sa prise de parole, en 2019, elle rappelle ses visites au pays avant « l'horreur » et la vision des cadavres de vieillards et de bébés encore présents sur la colline de Bisesero en décembre 1995. Elle articule l'histoire du pays à l'histoire de personnes qu'elle connaît : une personne dont on vient de retrouver le corps, 25 ans après, ou encore la filleule d'un membre de l'association, assassinée il y a deux années par un génocidaire. Elle aussi fait part de sa compassion.

Chaque année le ou la présidente d'Ibuka R-A ne manque pas de rappeler combien « Dieulefit, c'est particulier pour nous » (2015), les rescapés. Les mots « amis » et « famille » reviennent souvent : « vous êtes tous devenus nos amis » (2017) ; « pour les rescapés, pour l'association Ibuka, pour les Rwandais, vous êtes devenus une famille » (2018).

Marcel Kabanda, président d'Ibuka France, en 2014, ainsi que Jeanne Allaire Kayigirwa et Jean-Paul Ruta ensuite, se sont exprimés sans lire de discours. Le premier a expliqué préférer parler avec son cœur qu'avec ses notes, tandis que, pour le dernier : « peu importe ce que je vais dire, vous savez écouter, vous êtes là. Vous avez toujours été là pour nous (...). C'est ça le premier soutien dont on a besoin » (2018), ou encore, à Dieulefit « on se sent chez nous. On n'a pas envie de dire beaucoup de choses, parce qu'ils le comprennent. On a une sorte d'intimité de cœur » (2019). Ils disent prendre la parole, non pas en tant que président.e mais en tant que rescapé.e. Selon eux, la commémoration n'est pas ici tant politique que réparatrice : on parle de « consolation » (2017), de « partager un fardeau, [qui] devient un peu moins lourd » (2019), de liens tissés, de dignité et d'humanité redonnées aux victimes (2014).

Ce temps de partage et de retrouvailles, qui s'énonce comme tel pendant la courte cérémonie – elle n'excède pas 30 minutes – se poursuit lors du repas et du temps culturel qui suit dans l'après-midi (ciné-débat, théâtre...). Ibuka rend hommage aux disparus, que les rescapés n'ont « jamais oubliés », à qui ils espèrent « faire honneur ». En 2018, Jean-Paul Ruta leur adresse une partie de son discours : « jusqu'à maintenant on est toujours avec vous, dans nos cœurs, dans nos pensées. Et notre mémoire, on la partage avec des gens que vous connaissez pas, mais qui nous ont aimés, qui nous soutiennent ». Et ils n'ont pas manqué de saluer et remercier Jean et Marguerite Carbonare, Anne-Marie Truc et l'association Intore za dieulefit, ainsi que la maire, qui est même venue à Lyon pour les 25^{èmes} commémorations.

A Dieulefit, il s'agit donc avant tout de *se-souvenir-du* génocide, de *rendre-hommage-aux* victimes et aux rescapés, et de *faire-corps-ensemble* par l'accueil même et l'amitié tissée avec les années. Ces trois registres (mémoriel, moral et identitaire) sont autant présents dans les mots que dans

l'organisation et le déroulement de la manifestation. La publicisation et la demande de reconnaissance politique existent en creux : non pas sur place, où la mairie est impliquée, mais au niveau national, en tant qu'événement et ville modèle dans la reconnaissance de la mémoire. Il faudrait ajouter une fonction qu'a la commémoration, non envisagée par Johan Michel, celle du registre thérapeutique : *se-soutenir*, qui dépasse l'idée de faire corps, de faire groupe.

d. Discours commémoratifs à Cluny

En ce qui concerne Cluny, il m'est difficile d'en proposer une lecture : j'ai assisté seulement deux fois à la cérémonie, et les deux fois étaient très différentes. Organisée par des Rwandais de Cluny et de ses environs, en collaboration avec Ibuka R-A et en concertation avec la mairie, la commémoration se fait auprès de la stèle, la 1ère stèle posée en France. Il n'y a pas de Clunisois, à l'exception du personnel de la mairie et d'un ou deux habitants. Depuis cette inauguration, l'équipe municipale a changé. Les deux fois où je m'y suis rendue, cela a été suivi d'un temps convivial : un repas au restaurant, en 2018 et un temps de goûter et de vente d'artisanat et d'ouvrages, puis un ciné-débat, en 2019.

En 2018, la cérémonie est ouverte par une introduction du président qui a remercié Landrada, mère de Sonia Rolland, et la ville de Cluny pour avoir été à l'origine de ce « lieu symbolique », « premier lieu de mémoire ». Il a ensuite invité les personnes à « participer à cette cérémonie », afin de « donner un sens », puisque « commémorer, c'est ce souvenir ensemble ». Jean-Paul Ruta a commencé ce tour de parole, expliquant qu'il était au Rwanda en 1994, qu'il avait 12 ans et qu'il a vu beaucoup de choses qu'il ne va pas raconter ici. Puis plusieurs personnes ont pris la parole pour raconter ce qu'elles avaient vécu depuis la France, le Congo ou le Burundi. Des hommages ont été faits aux vivants et aux morts. Une adjointe au maire se souvient d'un moment où la famille Rolland a compris que la vie pouvait redémarrer, en France, puis un autre adjoint, visiblement peu à son aise dans ce registre mémoriel et affectif, s'excuse de sortir une feuille sur laquelle il a écrit son discours, un discours assez généraliste qu'il termine par « À Cluny, on n'oublie pas ce que le Rwanda a vécu ». En fin de cérémonie, il insiste sur l'importance de transmettre aux enfants « sinon ça se reproduira dans 50-60 ans », notant que « nous, aux commémorations aux monuments aux morts ou autre, on n'a pas assez de jeunes, d'enfants ». Un Rwandais qui était déjà là en 2011 pour

l'inauguration de la stèle, s'interroge sur le fait que chaque année les commémorations ne sont « pas aussi fortes que les années précédentes », que le relai n'est pas préparé. Il soulève la question de l'organisation des 25èmes commémorations et de la manière dont chacun peut y prendre part, rappelant aux non-Rwandais présents que « le génocide concerne l'humanité » et que « tout le monde est concerné ». Puis la cérémonie se termine par une minute de silence et la pose de fleurs. Ici le registre mémoriel a été davantage présent que dans les autres cérémonies puisque plusieurs personnes ont partagé, en quelques phrases, le souvenir de ce qu'elles avaient vécu, avec parfois beaucoup d'émotion. Le registre de l'hommage était aussi présent tandis que le *faire-corps-ensemble* semble avoir été questionné plus qu'affirmé, même si le repas pris au restaurant a permis de passer un moment agréable tous ensemble.

En 2019, il s'agissait des 25èmes commémorations, et la cérémonie a rappelé celle de Lyon : le discours du président a évoqué tous les registres (souvenir d'un million de personnes assassinées, implantation d'une stèle et d'un gingko biloba à côté comme lieux de mémoire, besoin de transmission, besoin de justice, lutte contre le négationnisme, soutien aux rescapés, partage du fardeau des conséquences du génocide ensemble). Le discours, préparé, était formel et sans manifestation d'émotion : la cérémonie était politique cette année-là, eût égard aux invités (le président de la Communauté de communes, le maire, le secrétaire général d'Ibuka France, le président du Collectif pour les Parties Civiles) et à la date anniversaire. Puis Jean-Paul Ruta a lu un message transmis par le président d'Ibuka-France qui n'avait pas pu venir. Après cela, une marche a été organisée pour rallier la salle des fêtes pour un temps d'échanges¹¹².

¹¹² Temps d'échange auquel je n'ai pas pu assister.

4. Expression et recueil des souvenirs du génocide

Ainsi que l'écrit Michael Pollak, « si l'expérience de la survie en situation extrême limite la propension à en parler, les situations dans lesquelles les rescapés sont amenés à rompre le silence méritent une attention toute particulière » (Pollak, 1990 : 209). Nous allons passer en revue différents cadres dans lesquels les survivants peuvent partager leurs souvenirs du génocide : les témoignages publics, les veillées commémoratives, le cadre judiciaire, la recherche ou les moments entre amis. De l'espace privé à l'espace public en passant par des espaces intermédiaires, comme celui de la communauté affective, nous observerons comment les survivants s'expriment dans ces cadres, les arts pouvant parfois suppléer la parole, et des rituels pouvant l'encadrer.

Nous nous intéressons donc ici à la fonction mémorielle des commémorations, au *se-souvenir-de* de Johann Michel, et dépassons le cadre des commémorations pour être attentifs aux temps et aux espaces où le souvenir du génocide peut émerger et être évoqué. Là est aussi la limite de l'enquête : je n'ai eu accès qu'aux souvenirs formulés. M'ont échappé ceux que l'on ne peut ou que l'on ne souhaite pas dire, ceux que l'on refoule. Et aussi tous ceux qui se partagent dans des situations auxquelles je n'ai pas pu assister : dans les soirées entre amis, dans les familles, à l'église ou en d'autres occasions.

Cela implique que l'évocation des souvenirs ne se comprend pas sans interroger le locuteur, les personnes en présence, l'enquêteur. Cette mise à plat des différents cadres d'émergence de la parole offre un regard sur le recueil d'une partie du matériau qui a nourri cette thèse.

4.1. Témoigner publiquement : se raconter par la parole, la poésie ou le théâtre

a. De la difficulté de témoigner publiquement (excepté auprès des jeunes)

En 2014, durant le lancement des commémorations organisé par l'ambassade à Lyon, Emmanuel Rugema, alors président d'Ibuka R-A, a donné un témoignage. Il a raconté, devant un parterre d'invités officiels (ambassadeur, personnel politique ou d'institutions culturelles), de Français et de Rwandais, ce qu'il avait vécu en 1994. Quelques jours plus tard, pour la cérémonie du 7 avril qui se

tenait dans le luxueux salon de la mairie du 3ème arrondissement, un rescapé venu de Suisse a témoigné lui aussi, et l'a fait de nouveau lors d'une soirée sur les massacres de Bisesero en 2019, à laquelle je n'ai pas assisté. Entre 2014 et 2019, il n'y a pas eu d'autres témoignages. Comment l'expliquer ? Et comment se fait-il que ce soit un rescapé de Suisse, et non de Lyon, qui ait donné deux des trois témoignages publics qu'il y a eu à Lyon en cinq ans, y compris pour la grande cérémonie des 20èmes commémorations ?

Les différentes réunions auxquelles j'ai assisté m'ont permis de constater qu'il était difficile pour Ibuka R-A de trouver des personnes acceptant de témoigner publiquement. Pourtant la question se pose chaque année de savoir qui pourrait venir témoigner, le témoignage étant désormais « l'armature de cette culture qu'est devenue la « mémoire » » (Coquio, 2015 : 114). Il ne s'agit pas ici seulement de témoigner, mais de le faire dans le cadre d'une cérémonie commémorative réalisée sur une place publique. Plusieurs contraintes sont inhérentes à cette situation : le temps de parole est court, le public n'est pas connu d'avance, et enfin les bruits de la ville se prêtent peu à la réminiscence et à l'écoute.

Concernant le témoignage d'Emmanuel Rugema, en 2014, une femme m'a raconté qu'en tant que président de l'association, il n'était pas censé le faire, mais le témoin s'est désisté au dernier moment. Or, comme me l'a dit un membre de l'association, ils ne sont pas nombreux dans l'association « à témoigner, à pouvoir témoigner. Et les autres ils ne peuvent pas témoigner parce qu'ils n'étaient pas au Rwanda pendant le génocide. Ou les autres ils ne veulent pas témoigner parce que ils ont pas même encore intégré Ibuka, parce qu'ils voient pas l'importance ». Et, toujours à propos de ce témoignage officiel, mon interlocutrice ajoute qu'elle était choquée que des personnes n'écoutaient pas Emmanuel, ou même regardaient leur téléphone portable, y compris parmi les officiels du premier rang, alors qu'il « était en train de raconter sa vie et toutes les horreurs qu'il avait vécues ». Le témoignage public génère en effet ce genre de situation, où certains viennent aux commémorations par curiosité, sont amenés par un ami, ou ne sont pas prêts à entendre le récit d'un témoin.

Un échange entre Elie Wiesel et Jorge Semprun dans *Se taire est impossible* rend compte de la même difficulté qu'avaient ces deux rescapés des camps d'aller témoigner, sauf devant des jeunes, où ils se rendaient plus volontiers. Elie Wiesel dit même « je vais à ce genre de cérémonies le cœur lourd. Et à contre-cœur. Je n'aime pas ça ». Voici un extrait de leur échange :

Elie Wiesel (EW) - (...) ce que j'aime moi c'est de parler aux jeunes. (...) Ils écoutent avec leur être parce qu'ils savent que c'est une expérience qu'ils ne connaîtront jamais.

Jorge Semprun (JS) - Parce qu'ils savent qu'ils ne la connaîtront jamais, parce qu'il y a une distance. Moi, il m'arrive la même chose. Ça m'a toujours été difficile, ou alors désagréable, ou alors je considère inutile de parler de cette expérience avec les gens de ma génération, etc. Alors que maintenant, je ne dis pas que ça devient facile, mais ça devient possible.

EW - Possible... Non Jorge, c'est impossible, mais on le fait quand même. On n'a pas le choix.

JS - Impossible d'un point de vue métaphysique. Si tu veux. Bien sûr. Impossible. Mais possible, d'abord parce qu'ils ne sont pas concernés, ni coupables. Ce n'est pas leur histoire. Donc ils ont un point de vue sur cette histoire qui est à la fois plus direct, plus ouvert, plus insolent à la limite. Ils sont capables de poser des questions.

EW - Et si généreux. Généreux. Ils sont généreux en voulant recueillir et accueillir notre expérience, montrer leur générosité. C'est touchant, cela.

(Wiesel et Semprun, 1995 : 15)

Des membres d'Ibuka R-A témoignent eux aussi auprès d'élèves. Ils vont chaque année dans trois collèges et lycées de la région Rhône-Alpes, et ponctuellement dans d'autres¹¹³. Des relations se sont tissées entre l'association et des professeurs mobilisés pour mieux faire connaître le génocide des Tutsi. Ils sont quatre ou cinq rescapés à se relayer pour aller parler devant les classes, seuls ou à deux. Selon Emmanuel Rugema, c'est un « travail de sensibilisation de la jeunesse », pour lequel « [ils comptent] mettre beaucoup plus de force dans [leur] collaboration avec les jeunes pour la mémoire des génocides »¹¹⁴. Jean-Paul Ruta souligne qu'il est « essentiel d'informer, à commencer par les jeunes, qui sont l'avenir. (...) Les jeunes sont intéressés, ils ont la soif de savoir »¹¹⁵. Pour la cérémonie commémorative du 7 avril 2014, des élèves de la classe Littérature et société du lycée de Belley dans l'Ain sont venus lire des poèmes qu'ils ont écrits, en hommage aux victimes du génocide des Tutsi. Des membres d'Ibuka vont témoigner dans cet établissement chaque année.

L'enjeu de témoigner hors des classes soulève la question de la transmission, souvent mise en avant durant les commémorations. Elle est promue en ces termes : il s'agit de « [faire] renaître notre dignité humaine » et « dire aux gens ce qui s'est vraiment passé là-bas et comment cela s'est passé

¹¹³ Je n'y ai jamais assisté. J'ai demandé à un rescapé s'il acceptait que je l'accompagne sur une journée dans un lycée, ce qu'il a refusé. Je n'ai pas refait de demande après cela. Je n'étais pas au courant des dates de témoignages et n'ai pas manifesté de nouveau d'envie d'y assister, ayant peur de ne pas y trouver ma place, et n'ayant pas pleinement conscience alors de l'intérêt d'accéder à différents contextes d'élocution dans la transmission de la mémoire.

¹¹⁴ Discours d'Emmanuel Rugema, lors de la cérémonie du 7 avril 2014.

¹¹⁵ Discours de Jean-Paul Ruta, lors de la cérémonie du 7 avril 2017.

»¹¹⁶ et d'« empêcher l'oubli » parce que « le bourreau tue une deuxième fois, la deuxième fois par l'oubli »¹¹⁷, et aussi parce que « les témoins ne sont pas éternels »¹¹⁸.

D'autres personnes que j'ai rencontrées m'ont aussi expliqué l'importance du témoignage : afin de « faire chier les génocidaires » qui n'« aimeraient pas qu'on en parle », ou pour lutter contre le négationnisme : « il ne faut pas oublier, qu'il y a des témoignages qui se donnent, c'est-à-dire d'autres gens qui vont témoigner et qui donnent des faux témoignages ».

En regardant sur internet, j'ai trouvé des témoignages ou des interviews, disponibles en ligne, donnés par des membres de l'association, et plus précisément par les trois rescapés qui se sont succédés à sa tête. Emmanuel Rugema a donné des témoignages lors de commémorations, qui ont été enregistrés, et un autre devant une classe, aux côtés de Jeanne Allaire Kayigirwa, filmé par les élèves du lycée. Cette dernière est intervenue lors de plusieurs émissions de radio, interview presse et conférences, retransmises ou retranscrites ensuite. Et Jean-Paul Ruta a raconté ce qu'il a vécu en 1994 à un organe de presse.

Sébastien, à qui je demandais s'il y avait selon lui des conditions pour pouvoir témoigner, m'a répondu lors d'un entretien qu'il fallait le prévenir à l'avance pour qu'il puisse se préparer. Et, selon lui, « il faut avoir la capacité de calmer tes nerfs ».

Je l'interroge ensuite sur ce que cela fait de témoigner :

Domitille - Et après, une fois que tu as témoigné, que tu es rentré chez toi, est-ce que tu te sens plus léger ou plus lourd quand tu as fait ça ?

Sébastien - Plus léger

D - Plus léger

S - C'est difficile au début, mais après tu te sens plus léger.

D - Parce que tu as réussi à partager ça avec d'autres ?

S - Tout à fait. Ça aussi, c'est quand même important. De partager aux autres la douloureuse histoire. C'est très bien. Si tu y arrives en tout cas c'est très bien. En tout cas moi c'est pas un problème parce que je l'ai déjà fait. Mais les gens qui n'ont jamais, qui n'ont pas encore essayé, c'est compliqué.

D - Parce que toi, une fois que tu l'as fait, tu te sens à l'aise pour en faire d'autres ?

S - Oui heu... Après voilà tu te sens, tu te sens libéré un peu. Ça va.

D - Donc libéré de ce poids.

¹¹⁶ Discours de Jean-Paul Ruta, lors de la cérémonie du 7 avril 2018.

¹¹⁷ Discours de Jean-Paul Ruta, lors de la cérémonie du 13 avril 2019.

¹¹⁸ Discours de Jeanne Allaire Kayigirwa, lors de la cérémonie du 7 avril 2015.

S - De ce poids, de ce... c'est une sorte de fardeau. Donc... c'est comme si ton esprit n'est pas pur en fait, ton esprit n'est pas pur, n'est pas... Il y a un blocage, il y a quelque chose qui bloque. C'est comme si tu étais dans le noir et qu'après voilà tu te retrouves dans la lumière.

D - Quand tu en parles, tu es dans la lumière ?

S - Oui oui.

D - Au quotidien tu as l'impression d'être un peu dans le noir ? Parce que tu peux pas parler de ça ?

S - Oui. Oui oui. Parce que les gens qui n'en parlent jamais, les gens qui n'arrivent pas à assister aux commémorations tout ça c'est lourd. C'est lourd.

D - C'est à dire qu'il faut faire confiance... il faut faire suffisamment confiance pour arriver à parler... à soi et aux autres ?

S - Surtout avoir confiance en soi, en soi-même. C'est ça le plus difficile. Oui parce qu'il y a des gens... La particularité dans le génocide c'est que les gens qui l'ont vécu, avant tout, pensent que c'est une honte. C'est comme si en fait... à un certain moment c'est comme s'ils pensent qu'ils n'ont plus... qu'ils n'ont plus de dignité en fait.

D - Qu'ils se sont tout fait voler ?

S - Oui. (silence) En fait ça c'est les conséquences de, c'est les conséquences de la déshumanisation. Oui la déshumanisation ça fait partie de... c'est une des étapes constitutive d'un génocide. (silence)

Entretien avec Sébastien, le 18 juin 2015

Dans cet extrait, dans lequel je constate *a posteriori* que j'oriente potentiellement les réponses, nous voyons en quoi témoigner, selon Sébastien, peut être libérateur (« tu te retrouves dans la lumière ») et nécessite que les séquelles du génocide n'impactent pas trop le témoin (trauma, dignité, identité).

b. La poésie, une « communication affective »

Un autre rescapé m'explique : « Je n'ai jamais témoigné, parlé de moi, de mon histoire, de tout... Parce que pour moi le témoignage c'est quelque chose que tu partages avec quelqu'un de confiance,

une amie, ou quelqu'un qui va au moins t'écouter, pourquoi pas quelqu'un qui va réagir. Un témoignage pour moi c'est ça. Mais s'il s'agit d'aller dans un stade où on sert des causes, juste raconter ta vie alors que tout le monde s'en fout... C'est pas le cas, pour moi. Moi j'aime bien parler un peu de ce que je sens, de ce que je sais, de ce que j'ai vécu, à travers les poèmes. »¹¹⁹.

Olivier Nasagambe a fait le choix de ne pas témoigner à la cérémonie commémorative, mais d'écrire des poèmes et de les lire. Selon l'historien Pierre Vidal-Naquet, « la poésie, si elle ne donne pas accès à un Savoir auquel seuls croient les mystiques et les philosophes qui les suivent, est un instrument de communication affective entre les hommes »¹²⁰ (Vidal-Naquet, 1988 : 132).

Il a lu ses poèmes trois années de suite, de 2017 à 2019. Il en avait déjà déclamés lors de cérémonies au Rwanda, et je l'avais déjà entendu lire un de ses poèmes lors d'une veillée. Écrits en kinyarwanda, il les lit après avoir salué le public « Muraho », « Mwiliwe » (« bonjour »). Les poèmes s'intitulaient :

- *Amakuru* en 2017 (littéralement « Comment allez-vous ? ») ;
- *Kubaho na none*, en 2018 (selon sa traduction « Vivre encore, ou vivre pour toujours ») ;
- *Inkingi negamiye* en 2019, dans lequel il parle de la destruction du Rwanda et de l'effort pour reconstruire et se reconstruire et retrouver son honneur.

De quoi parle-t-il dans ces poèmes ? Voici sa réponse : « parfois je parle de moi, indirectement, et je parle des autres, de mon entourage, de l'histoire, de tout. Oui je parle de tout. Je parle un peu de moi aussi. (...) je parle de ce que j'ai vécu et ce que même mes amis ont vécu, ce que... ma... communauté, tutsi rescapée, a vécu. Oui je parle de tout le monde. Au fait je parle de tout le monde. ».

À la veillée de 2015, Olivier Nasagambe présentait son poème « Et toi, où étais-tu en 1994 ? », renvoyant ensuite la question aux différentes personnes présentes. Une autre rescapée en avait aussi écrit un, qu'elle a lu avec beaucoup d'émotions. Cela a fait réagir une personne présente, qui a dit combien elle était touchée qu'elle lise ce poème, puisqu'elle ne s'exprimait d'ordinaire pas aux commémorations. La poésie convoque une autre écriture du témoignage. Suite à une question, l'autrice s'explique sur le fait de l'avoir écrit en kinyarwanda et non en français : « il y a certaines choses qu'on arrive à exprimer plus facilement dans une langue que dans une autre, donc je sais que si c'est question d'amitié ou d'amour ou... ou voilà ou d'autre chose, je vais arriver à m'exprimer beaucoup plus facilement et à faire ce genre de choses en français, mais quand ça concerne le

¹¹⁹ Entretien avec Olivier Nasagambe en 2017.

¹²⁰ Cette remarque sur la poésie est issue d'un discours que Pierre Vidal-Naquet a prononcé le 31 janvier 1988 à la mémoire de François Verdier, discours dans lequel il a « mêlé poésie et histoire ».

génocide, quand ça concerne ce vécu-là, (...) je m'exprime plus en kinyarwanda et je vais pas arriver à trouver forcément les mots en français »¹²¹.

Culturellement, il y a au Rwanda « une littérature orale d'une richesse exceptionnelle » (Smith, 1985, cité par Korman, 2014a : 184), une « esthétique (...) développée au Rwanda autour des arts verbaux et musicaux » (Korman, 2014b : 350), parmi lesquels la poésie et le chant. La psychologue Assumpta Mugiraneza précise qu'au-delà des usages artistiques de la langue, celle-ci est riche en elle-même : « bien qu'il n'existe pas de pratique artistique comme la peinture, la littérature ou la sculpture, il n'empêche que ce langage est poésie (...). Quand il faut traduire un Rwandais, notamment quand il parle soit d'amour, soit de malheur, la traduction demande des explications historiques, poétiques » (Mugiraneza, 2014 : 124). Et traditionnellement, une coutume consistait pour les adultes « à conter à leurs enfants, mais aussi à les inviter à suivre en spectateurs, le jeu du dialogue et de l'art de la maîtrise de la parole entre adultes » (Munyandamutsa, 2005 : 84).

Dans *Indirimbo z'icyunamo. Chanter la mémoire du génocide*, Rémi Korman s'intéresse à « différents types de chants de mémoire du génocide : les chants de deuil apparus dès 1994, les chants de mémoire locale du génocide et enfin les chants de mémoire nationaux » (Korman, 2014b : 351). Je n'ai pas entendu de chant créé par un ou une rescapée de la communauté, même s'il y a eu des chants diffusés pendant les commémorations et une chanson, *Ibuka !*, c'est-à-dire « souviens-toi », de Suzanne Nyiranyamibwa, entonnée à plusieurs reprises (7 avril 2016 à Lyon, commémorations communes avec les rescapés, ou descendants de rescapés, juifs et arméniens en 2015, Dieulefit en 2018...).

c. Mettre les souvenirs en mots et en scène

Une pièce de théâtre a été créée au sein d'Ibuka R-A. À l'origine, il y a eu un groupe de parole, qui s'est tenu entre janvier et juillet 2013, mené avec une psychologue, Élise Delage. Certains participants étaient de l'association, d'autres étaient des amis, ou des amis d'amis. Les non-rescapés s'en sont retirés, ne laissant dans le groupe que des rescapés. Tous avaient en commun d'avoir été bébé, enfant ou adolescent en 1994. Se réunissant chaque semaine, ils discutaient librement autour d'un mot, pioché au préalable. Ce qui a caractérisé ces rencontres, semble-t-il, était leur côté informel et la liberté de ton, notamment l'usage de l'humour. Semaine après semaine, ils ont appris

¹²¹ Enregistrement de la veillée commémorative de 2015.

à se connaître et à raconter des souvenirs de leur enfance ou du génocide. Il était institué que chaque séance était enregistrée pendant 1h30, puis les discussions se poursuivaient. Après six mois, suite à une rencontre avec le metteur en scène Dominique Lurcel, il a été décidé de donner une suite à ce groupe de parole. Un projet de représentation théâtrale a pris forme. Cela a exigé une sélection de textes par les deux professionnels, parmi l'ensemble des notes issues des enregistrements. L'idée était de trouver une forme souple, gardant une part d'improvisation possible. Par ailleurs, il a été décidé que les textes ne seraient pas systématiquement énoncés par ceux qui les ont écrits, en raison de la disparité des prises de parole - certains ayant parlé plus que d'autres -, du fait que certains ne souhaitent pas porter leur propre témoignage et enfin parce que le groupe ayant évolué, certains sont arrivés plus tard, obligeant à une redistribution. Ils se sont de nouveau retrouvés, pour travailler pendant quelques mois, sur cette nouvelle base. La pièce a été jouée dans différentes villes pendant plus d'un an. J'ai assisté à trois représentations, toutes suivies de discussion avec la salle. Le public était installé en demi-cercle, avec les rescapés-comédiens assis parmi les spectateurs. Ils commençaient par expliquer ce qu'ils allaient faire :

« - On fait une explication ?

- On a écrit un mot, on fait un tirage au sort et on parle de ce mot.
- Ça peut être un souvenir d'enfance, lié au génocide ou pas, vous faire part de notre vie.
- Ça dure environ 1h15 mais ça peut déborder.
- On pioche ? »

Là l'un d'entre eux allait piocher un mot, et la « discussion » commençait. Parmi les mots, il y a eu « haricots rouge », « amaazi » (eau), mariage, « urugwagwa » (bière de banane) ...



Photo 7. Scène finale de la représentation de *Tutsi !* à Dieulefit en 2014 (copie d'écran du film *Fragments de mémoire* de V.Kabarari)

Ce cheminement effectué pendant le groupe de parole puis avec les représentations a soudé les participants, devenus des amis. Il a généré de nouvelles créations culturelles, notamment autour de Valens Kabarari. Co-fondateur du groupe de parole et caméraman de formation, il a souhaité laisser une trace audiovisuelle de ces rencontres et a co-réalisé un documentaire avec Élodie Clere sur le groupe de parole, de sa création jusqu'à la première représentation. Intitulé *Fragments de mémoire*, le film a, comme la pièce, fait l'objet d'un appel à dons pour voir le jour, et a été présenté en octobre 2015 dans une salle associative. Ce jour-là a été diffusé aussi un court-métrage de fiction, lui aussi de Valens Kabarari, mettant en scène deux personnes tombant amoureuses et découvrant que le père de l'un était pendant le génocide le bourreau de la mère de l'autre.

Suite à cela, il a écrit une nouvelle pièce, *La basculement*, mise en scène par Willy Play et jouée pour la première fois le 6 avril 2018, avec deux comédiens professionnels non-rwandais et deux comédiens amateurs rwandais. Des membres du groupe de parole ont aussi été sollicités pour l'enregistrement de voix diffusées dans la pièce, notamment les voix de génocidaires. La pièce traite du jour où l'avion des présidents rwandais et burundais a été abattu, le 6 avril 1994, événement déclenchant les premiers massacres. Durant la pièce, Valens Kabarari lit des passages de son témoignage, à trois moments différents.

Par ailleurs, il a partagé son témoignage dans un livre, *Vivant*, co-écrit avec Élise Delage, devenue une de ses amies, et paru en avril 2019.

4.2. La veillée commémorative : se souvenir entre membres d'une « communauté affective »

Jean-Paul Ruta rappelle en ouverture d'une veillée : « dans notre culture rwandaise, quand on a perdu quelqu'un, on fait une veillée pour se souvenir de cette personne, et là on est ensemble pour se souvenir des gens qui sont partis, des gens qui nous ont quittés, pas d'une mort naturelle, mais des gens qui ont été assassinés, qui nous ont été arrachés, très tôt ». Il ajoute : « On doit partager aussi la mémoire, c'est quelque chose de très important, c'est pour ça que nous ici, en tous cas à Lyon, on a choisi de faire une cérémonie que je peux appeler un peu officielle, le 7 avril, mais on fait aussi une veillée ». Il y a donc d'un côté les commémorations officielles et d'un autre, ce temps de com-mémoration. Cum-memorare : (se) rappeler avec.

a. Des rituels pour aider à la remémoration et à la réminiscence¹²²

La veillée commémorative se tient chaque mois d'avril, un soir de week-end, environ une semaine après la cérémonie du 7 avril. Exceptionnellement, en 2019, elle a eu lieu le soir même de cette cérémonie, afin que les personnes venant de loin pour les 25èmes commémorations puissent participer aux deux. L'objectif était alors d'amener davantage de participants ; certains ne se seraient pas rendus aux deux événements.

La veillée, comme nous l'avons vu, requiert une préparation prise en charge par un petit groupe de personnes. Commencant vers 18h, elle se termine le lendemain à l'aube. Elle a lieu dans une salle associative louée pour l'occasion, non loin du centre-ville, où elle est comme coupée du monde par de la végétation et un parc pour enfants qui la séparent des rues passantes. Chaque personne est accueillie à son arrivée par un membre de l'association. L'ambiance est conviviale, alors que l'organisation matérielle est rarement finie à l'heure annoncée de l'ouverture de la veillée. Celle-ci est introduite par un animateur et par le président de l'association. À part en 2015, où des représentants de la Licra et de SOS Racisme ont pris la parole – ils n'étaient pas intervenus lors de la cérémonie du 7 avril cette année-là –, il n'y a pas de discours de partenaires. Un hommage aux victimes est rendu ensuite par la mise en place de deux actes, devenus rituels : allumer une bougie, chacun, tour à tour (voir photo), dans une salle à la lumière tamisée, et écouter les noms de victimes enregistrés sur une bande-son, diffusée sur une musique discrète.

¹²² Nous distinguons remémoration et réminiscence en ce que le premier terme renvoie à la « réactivation d'un souvenir, action de se remettre quelque chose en mémoire », tandis que le second évoque le « retour à la conscience d'une image, d'une impression si faibles ou si effacées qu'à peine est-il possible d'en reconnaître les traces » (voir définition sur le site du CNTRL : cntrl.fr).



Photo 8. Rituel des bougies accompli lors de la veillée de 2018 (photo D.Blanco)

Des photos des proches, tués en 1994, sont disposées sur un fil, contre un mur de la salle. Il est arrivé que les accrocher ensemble fasse partie du rituel, après avoir allumé une bougie, mais la pratique ne s'est pas pérennisée. Ce moment des bougies et de la bande-son collective scelle l'entrée dans le recueillement et la remémoration.

Puis l'animateur ou le président convie les participants à prendre la parole pour raconter ce qu'ils ont vécu, ou pour parler des leurs, à partir des photos ou à partir de vidéos (des journaux télévisés français d'époque, des extraits de films de fiction ou documentaires), qui vont aider à se souvenir et à prendre la parole.



Photo 9. Photos affichées lors de la veillée de 2017 (photo de D.Blanco)

Ce sont souvent des membres de l'association qui « se lancent » et commencent à raconter des souvenirs des proches disparus ou des bribes de ce qu'ils ont vécu en 94. Chaque prise de parole se fait dans le silence des autres, un silence qui peut durer au-delà de la prise de parole, signe d'une grande écoute des participants. Toute personne qui s'exprime pour la première fois ou qui partage quelque chose de personnel est remerciée par quelqu'un de l'assemblée. L'humour se glisse entre les interventions et parfois même les imprègne, ce qui provoque une alternance d'émotions très fortes, allant de l'éclat de rire aux larmes, en passant par un silence profond.

Quand le repas est prêt, préparé dans la cuisine jouxtant la salle ou en amont chez une Rwandaise à qui on a demandé de le faire, l'animateur propose un temps de pause, afin de se retrouver autour d'un moment convivial. Si le repas tarde - il a parfois été proposé vers 23h -, une première pause est organisée. Le découpage du temps n'est pas prévu à l'avance, il se fait en fonction des prises de parole et du ressenti des organisateurs vis-à-vis de la dynamique de groupe : si la parole ne circule plus ou si l'ambiance est trop lourde, ils estiment qu'il est temps de s'arrêter un moment. Quand le

repas - un buffet végétarien¹²³ - arrive, c'est un temps léger où l'on discute, rit, échange des nouvelles.

b. Des échanges variant selon les personnes présentes

Chacun retourne ensuite s'asseoir et la soirée se poursuit entre prises de parole individuelles et discussions collectives. Vers minuit, la plupart des personnes partent, soit parce qu'elles souhaitent rentrer, soit parce qu'elles doivent prendre les derniers bus ou métros. Commence alors la deuxième partie de la veillée, où il ne reste que les « jeunes », à savoir ceux qui avaient moins de 20 ans pendant le génocide. Ils discutent alors jusqu'au petit matin, en buvant, témoignant de leur vécu, riant, s'écoutant ou se disputant sur des points d'histoire ou sur des considérations actuelles liées au vécu de rescapé. Je ne suis jamais restée jusqu'au bout, rentrant vers 4h ou 5h, mais je sais que les discussions se poursuivent jusqu'au petit matin et finissent par une session de rangement et ménage de la salle.

La cuisine, une immense salle qui jouxte celle de la veillée, et la cour sur laquelle elle donne, servent d'antichambre : discussions, rires, pauses cigarettes à l'extérieur... À certains moments, des personnes, seules ou à plusieurs, s'y retirent pour s'isoler des échanges en cours, s'extraire des témoignages et du passé. Quand la porte de la cuisine s'ouvre, il arrive que des rires fusent, qui contrastent avec le silence de la grande salle. La veillée est un espace-temps à part.

Tandis que la première partie de la veillée relève d'un espace semi-public, celui de la « communauté affective » - selon l'expression de Maurice Halbwachs reprise par Michael Pollak -, la seconde partie acquiert un statut d'espace privé. Après minuit et le départ de la grande majorité des participants, il ne reste généralement pas plus de 10 personnes, toutes de moins de 45 ans, qui à ce moment-là se retrouvent : « enfin entre nous » comme l'a dit l'un d'entre eux à une veillée. Là le ton est beaucoup plus libre, les rires plus forts, et cela va des taquineries au partage de vécu actuel en tant que rescapé, à une discussion autour d'un point d'histoire. À ce moment-là de la soirée, tous sont assis en cercle, une bouteille de bière à la main. Étant de leur génération, je pouvais rester et partager leurs discussions et leur humour. J'avais d'ailleurs été incluse dans ce « enfin entre nous ».

¹²³ Après le génocide, beaucoup de personnes ne pouvaient plus manger de viande suite aux visions des corps et à l'odeur de leur décomposition. Ainsi il n'y a jamais de viande dans les repas lors des commémorations.

Ne parlant pas kinyarwanda, certaines conversations m'échappaient. Tous ne le parlaient pas non plus, ce qui m'arrangeait.

À ce moment-là, ou durant les temps informels de la veillée (préparation, repas ou pauses cigarette), je discutais aussi avec celles et ceux que je croisais. Les temps à la cuisine ou dans la cour valent comme autant de temps « off », permettant de s'exprimer différemment, de rire franchement, de parler parfois d'autres choses ou de raconter des souvenirs devant de plus petits groupes.

Chaque veillée a été différente : thématique, supports vidéos, organisation et public variaient.

En 2014, pour les 20èmes commémorations, il y a eu un public très nombreux, environ 120 personnes de tout âge, avec peu de non-Rwandais, 5 ou 6. Il y a eu beaucoup de prises de parole et d'émotion, même si le temps d'échanges collectifs n'a pas été long : la veillée a commencé après 20h, par la diffusion du film *7 jours à Kigali*, et s'est transformée en discussions en petits groupes vers minuit.

Les années suivantes, entre 30 et 60 personnes sont venues.

En 2015, il y a eu des partenaires (SOS Racisme, Licra) et leurs discours ont été brefs. Les prises de parole se sont articulées autour des photos et des vidéos, notamment des extraits de journaux télévisés d'avant 1994.

L'année d'après, ont aussi été diffusés des extraits de journaux télévisés français - ceux qui couvraient le génocide jour après jour -. Il y a eu des réactions par rapport aux dates qui ont pu marquer chacun individuellement et par rapport au traitement médiatique de l'information.

En 2017, il y a eu une présence plus grande de personnes jeunes, qui sont nées peu avant ou peu après le génocide. La tentative d'orientation de la discussion vers trois thèmes successifs : la révolte, la transmission et les sentiments, s'est heurtée à une différence de vécu entre des personnes d'âges différents. Finalement le thème de la transmission a été traité, par la mise en question du trauma et de ce que les parents en communiquent à leurs enfants.

L'année suivante, il y a eu peu de monde, une vingtaine de personnes. Ce caractère intimiste a engendré des prises de parole chez la majorité des présents, qui avaient entre trente et quarante-cinq ans.

En 2019, pour les 25èmes commémorations, il y a eu de nombreuses personnes qui ne venaient pas d'habitude, ainsi que des enfants. Plusieurs « anciens », comme les a appelés l'animateur, ont offert un témoignage ou une longue prise de parole, en français ou en kinyarwanda. À un moment les enfants ont été invités à poser des questions aux « grands » concernant des choses qu'ils aimeraient connaître sur l'histoire du génocide et du Rwanda.

4.3. Autres cadres : professionnel ou amical

En dehors des temps commémoratifs et des témoignages publics, dans quel autre contexte les survivants parlent-ils de leur expérience du génocide ? J'ai entendu des récits ou des bribes de souvenirs dans d'autres cadres que le témoignage public et la veillée commémorative : en entretien d'abord, après les avoir, ou non, sollicités, et dans des moments informels, amicaux, que ce soit en soirée, à des repas ou autres. Les échanges réalisés dans des temps informels ont pu m'être rapportés *a posteriori*. Enfin, il y a le cas de ceux qui ont été témoins à un procès, pour le TPIR ou pour un tribunal *gacaca*, et ceux encore qui ont fait une demande d'asile en France. Et il y a sans doute d'autres espaces où la mémoire du génocide circule et que je ne connais pas.

a. Devoir se raconter dans un cadre judiciaire

Plusieurs Rwandais que j'ai rencontrés ont effectué une demande d'asile à leur arrivée en France. Certains, Tutsi ou Hutu, l'ont obtenu, notamment une famille, qui l'a eu dès 1994. Une personne m'a dit ne pas avoir voulu demander la protection de la France, alors qu'on lui conseillait d'entreprendre cette démarche pour faciliter l'obtention d'un titre de séjour et donc son insertion dans le pays. Il m'explique : « Il y avait une partie morale disons, dans la mesure où, malgré le fait que c'est pas un pays parfait, j'aime le Rwanda. Il y a la plupart des gens qui croient que c'est un pays qui va pas bien et je suppose que quelque part, ça doit être dû aux choses que les gens disent dans les institutions comme l'institution qui accorde l'asile. Quand tu vas demander l'asile, pour moi, c'est que tu es en danger, que ton pays ne va pas bien, que tu es persécuté d'une certaine manière, or je l'étais pas, j'avais une vie littéralement pas parfaite mais géniale au Rwanda, c'était pas compliqué pour moi ». Une autre m'a en effet raconté l'avoir demandé afin de pouvoir rester en France.

Que dit-on de soi-même à l'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (Ofpra) ? Selon les raisons qui motivent le départ du Rwanda et donc la demande d'asile, il est fait mention ou non de 1994. Je n'ai pas demandé les dossiers personnels en raison de leur confidentialité. Désirant toutefois avoir connaissance des motifs allégués pour solliciter l'asile et des histoires de vie contenues dans ces dossiers, j'ai effectué début 2017 une demande de consultation auprès de l'Ofpra. Dans ma relance - suite à un mail resté sans réponse -, j'ai présenté ma démarche et stipulé que « je serai vivement intéressée d'avoir accès aux dossiers qu'a reçus l'OFPRA de personnes fuyant le

Rwanda et demandant l'asile en France, depuis 1994 particulièrement mais depuis les années 50 si cela est possible ». La chef de la Mission Histoire et archives m'a répondu que « les dossiers rwandais des années 90 ne sont pas communicables aux termes du Code du Patrimoine » mais que je peux demander une dérogation. Prenant conscience que je n'aurai pas le temps de faire une analyse quantitative, pas plus que qualitative des dossiers, s'ils venaient à me laisser les consulter, je lui ai réécrit, en expliquant de nouveau l'objet de ma thèse et l'intérêt de cette démarche : « Je ne pense pas pouvoir m'atteler à une étude des dossiers en tant que tels, je n'en aurai malheureusement pas le temps. Mais je suis très intéressée de rencontrer le ou un des référents de l'Ofpra qui travaille sur cette aire géographique. Cela me permettrait d'avoir une connaissance plus fine des motifs de demande et d'attribution de l'asile aux personnes venant du Rwanda et aussi de questionner son évolution (quantitative et qualitative) au fil des années, et particulièrement avant et après 1994, jusqu'à aujourd'hui ». Sa réponse n'a pas tardé : « J'ai le regret de vous dire que, du fait de nos impératifs de respect de la confidentialité et du caractère récent des affaires rwandaises, il ne sera pas possible de mettre en place ces rencontres. J'en suis désolée. ». Le caractère récent (23 ans) m'échappait un peu, de la même manière que la confidentialité, puisque je souhaitais désormais avoir un regard global sur les demandes d'asile déposées par des Rwandais. Je devinais le caractère politique de ces documents et de leur traitement, la France étant accusée d'avoir donné l'asile à des génocidaires. Finalement, faute d'une rencontre plus substantielle, on m'a offert une mise à disposition de documents administratifs et statistiques et des rapports d'activité¹²⁴. Aussi je n'ai pas obtenu d'éléments quant aux récits eux-mêmes¹²⁵.

Il en va de même pour les témoignages donnés lors de procès gacaca ou au TPIR : je n'ai pas eu accès à des compte-rendus d'audience.

Concernant les dossiers des tribunaux *gacaca*, j'ai demandé à la Commission Nationale de Lutte contre le Génocide (CNLG) si je pouvais avoir les procès-verbaux des audiences concernant les familles de mon étude, avec leur autorisation écrite. Cela m'a été refusé en raison de la numérisation des archives en cours, et donc de l'indisponibilité des dossiers pour plusieurs années. La plupart des personnes rencontrées en France n'ont pas assisté à un procès, soit qu'elles aient été trop jeunes, soit que les assassins des membres de leur famille n'aient pas été identifiés. Il arrive aussi que des Rwandais n'aient pas envie de s'exposer au récit du crime par son auteur, particulièrement quand ce dernier ne s'est pas repenti. Des rescapés ont témoigné de tueurs mimant

¹²⁴ J'en profite pour remercier le personnel de la Mission histoire et archives de l'Ofpra, et notamment sa chef, pour leur accueil et leur disponibilité pendant la demi-journée passée dans leur locaux.

¹²⁵ J'ai pu reconstituer une évolution des motifs de demande d'asile à partir de ces rapports, voir le chapitre 10.1.a. La demande d'asile, grâce à une solidarité familiale et extrafamiliale.

de nouveau la scène de l'assassinat, parfois avec un sentiment de satisfaction. Et, à ce qu'il m'a été dit, personne n'a demandé de pouvoir lire le compte-rendu d'audience.

Quant aux autres juridictions, je sais que deux femmes avec qui j'ai travaillé ont témoigné au TPIR, ainsi que dans un procès qui s'est tenu au Canada pour l'une d'elles. La sœur d'une autre a été témoin dans un tribunal espagnol, dans le procès des prêtres qui avaient été tués en RDC. Je n'ai pas lu les procès-verbaux de ces audiences, où ces personnes sont intervenues sous le sceau de l'anonymat. Pour autant, connaître leurs expériences de la justice m'a aidée à comprendre le rapport qu'entretiennent ces personnes à la communauté rwandaise en France et donc à mieux saisir leurs éventuels silences ou prises de parole dans des cadres extra-judiciaires. Il y a des histoires complexes autour des témoignages. Par exemple, un homme m'a raconté que sa mère et sa grand-mère, rescapées, ont toutes deux témoigné : l'une en faveur de génocidaires, au TPIR, et l'autre contre des génocidaires dans des procès *gacaca*. Cette dernière a beaucoup témoigné. Elle lui racontait par téléphone que « personne ne voulait écouter » et qu'elle trouvait parfois dans les comptes-rendus d'audience le contraire de ce qu'elle avait dit. Il suspecte que sa mort ne soit pas sans lien avec ses témoignages. Il fait allusion aux témoins qui ont été tués au Rwanda après ou avant leur témoignage. Dans le cas de sa grand-mère, il ne restait d'après lui que trois rescapés vivant sur leur colline, dont une « folle », ce qui exposait particulièrement son aïeule, étant régulièrement appelée pour témoigner contre un génocidaire. Sa mère, quant à elle, a témoigné pour le TPIR, en faveur des génocidaires qui l'ont sauvée : « on l'a appelée trois fois pour témoigner pour les génocidaires, ceux qui cherchent au fait à s'innocenter. C'est vrai, il y en a certains qui ont essayé d'aider ma famille, mais ça veut pas dire qu'ils sont pas génocidaires ». C'est suite à ce témoignage qu'elle a appris comment était mort son mari, l'assassin étant aussi à Arusha. Elle se souvient aussi d'un homme qui l'avait aidée, avec ses enfants, et qui avait été accusé à tort lors d'un procès *gacaca*. La grand-mère est venue témoigner en sa faveur.

b. Se faire interviewer pour des recherches scientifiques et des documentaires

Pendant mes années de terrain, j'ai constaté qu'il y avait d'autres projets menés auprès du groupe de rescapés qui ont fait la pièce de théâtre. Il y a eu un projet documentaire¹²⁶ sous forme d'exposition

¹²⁶ Ce travail réalisé par Benjamin Vanderlick a donné lieu à l'exposition *TUTSI ! paroles de rescapés par les rescapés eux-mêmes*.

en lien avec le spectacle, comportant une photo par rescapé, accompagnée d'un court paragraphe, écrit après entretien. Un film documentaire¹²⁷ composé de témoignages de rescapés et de descendants de rescapés a aussi vu le jour, et un des membres du groupe ; Valens Kabarari y a pris part. Ce dernier a aussi participé à une recherche de thèse¹²⁸.

Ces projets, tout comme ma recherche de thèse, sont des cadres où peuvent s'exprimer les souvenirs du génocide. Mais je me suis tout de suite écartée de l'idée de réaliser un projet de recueil de témoignages. Certains anthropologues, telle Victoria Sanford au Guatemala, le font afin de contribuer à une historiographie du génocide : « it is from the seemingly never-ending testimonies of survivors that researchers seek to reconstruct genocide. (...) It is from this deluge that can envelopp the researcher, as well as those giving testimonies, that we seek to disentangle "facts" and, at the same time, to understand and respect the raw memories shared with us. » (Sanford, 2009 : 34). Comme le souligne Faustin Rutembesa, « au Rwanda, le mouvement de collecte des témoignages a commencé assez tôt. Cependant, les préoccupations d'ordre judiciaire ont souvent pris le pas sur la connaissance » (Rutembesa, 2009 : 112). Le témoignage comme preuve ? Je n'envisageais pas d'utiliser d'éventuels récits à des fins de démonstration (historique, politique ou judiciaire) ni qu'ils soient instrumentalisés par d'autres. Et d'ailleurs, de quoi auraient-ils été la preuve ? Avec la confusion dans laquelle j'ai commencé ma thèse, je ne pouvais pas faire de pas vers le génocide des Tutsi – mon co-directeur ne le souhaitait pas – ni ne voulais aller que vers les massacres perpétrés au Congo, comme il me le suggérait. Et même si je l'avais souhaité, je n'aurais pas pu documenter le génocide des Tutsi ou les massacres perpétrés au Congo avec quelques dizaines d'entretiens. J'aurais pu faire le choix d'aider à éclairer ce qu'il s'est passé au Rwanda dans une ville particulière ou lors d'un événement précis, mais avec un terrain en France, il m'aurait été difficile de trouver suffisamment de personnes provenant d'une même ville ou ayant vécu cet événement. Par ailleurs, est-ce que cela aurait été de la socio-anthropologie ? Je connaissais des doctorants en histoire qui s'employaient à de telles études.

Aussi, à chaque premier entretien réalisé avec une personne, je précisais d'emblée que je ne réalisais pas un recueil de témoignages. J'annonçais que le dispositif de recherche que je proposais s'en distinguerait à plusieurs titres :

- la restitution des propos recueillis sera anonyme
- nous aborderons surtout l'après-génocide et n'aborderons la période du génocide qu'à la demande de l'enquête

¹²⁷ Il s'agit du très beau film *Mémoires d'assassinés*, de Guillemette Byron (Bahini films, 2014).

¹²⁸ Amélie Fauchoux a soutenu sa thèse en 2019, elle s'intitule : « Massacrer dans l'intimité : la question des ruptures de liens sociaux et familiaux dans le cas du génocide des Tutsis du Rwanda de 1994 ».

- le traitement de l'entretien relèvera d'une retranscription, d'une fragmentation et *in fine* d'une sélection et d'une analyse opérées par la chercheuse ; il ne sera pas publié dans sa totalité.

Selon Florence Weber, qui discute avec l'historienne Florence Descamps¹²⁹ des pratiques de l'entretien dans leur discipline respective, pour les ethnographes, « cela n'a aucun sens de penser que nos enquêtés sont des témoins. D'abord on évite toujours de faire des entretiens dit rétrospectifs. On a très peu confiance dans la façon dont les gens peuvent raconter le passé et, à la limite, cela ne nous intéresse pas. » (Weber, Descamps et Müller, 2006 : 100). Ce qui importe, explique-t-elle, c'est pourquoi et comment ils disent ce qu'ils disent, à l'ethnographe, et non pas ce qu'ils disent en tant que tel. Paradoxalement, un historien, cité par l'anthropologue Victoria Sanford, rejoint ce propos : « Portelli reminds us that « subjectivity is as much the business of history as are the more visible facts. What informants believe is indeed a historical fact (that is, the fact that they believe it), as much as what really happened » (1991 : 50-51). In other words, agency and history are both found in the present act of remembering and giving testimony to past and present acts of survival » (Sanford, 2009 : 45-46). L'acte présent qui consiste à se souvenir et à témoigner inclut le parcours et la subjectivité de la personne. Ce que les personnes racontent et croient compte autant que les faits racontés - et non pas davantage, eût égard à ce qu'a écrit Florence Weber. Victoria Sanford soutient que les témoignages ne sont pas les récits des morts - « though the dead are present », ajoute-t-elle - mais ceux des survivants, qui ont beaucoup à partager quand on leur en donne l'opportunité. Et Veena Das, dans *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, spécifie que son livre ne porte pas sur les deux événements qui ont « ancré sa réflexion ethnographique et anthropologique », mais « it narrates the lives of particular persons and communities who were deeply embedded in these events, and it describes the way that the event attaches itself with its tentacles into everyday life and folds itself into the recesses of the ordinary. My attention is captured in this book by both the larger possibilities of phenomena and the singularity of lives. » (Das, 2007 : 1). En ce qui me concerne, je m'attachais aussi à comprendre quelle évolution ou « bifurcation » (Bidart, 2006) avaient suivi les parcours de vie individuels et familiaux suite au génocide des Tutsi et en lien avec lui ; l'étude de la transmission de la mémoire familiale s'inscrivait dans cette double compréhension : de l'événement et de ses effets. En me racontant la vie qu'ils ont menée après le génocide - jusqu'à aujourd'hui -, et encore plus en travaillant à construire leur arbre généalogique, ils m'ont aussi fait part d'éléments vécus en 1994 ou qui lui sont reliés.

¹²⁹ Dans un débat animé par Bertrand Müller, restitué dans « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », *Genèses*, 2006/1 (no 62), p. 93-109.

c. Contexte amical

Comme nous le verrons dans la sous-partie suivante (3.3. Écouter, être écouté.e et parler), il existe des conditions et des contextes propices au récit de souvenirs du génocide, parmi lesquels se trouvent être les temps de soirée et autres temps informels. L'expérience du génocide est susceptible d'être évoquée à tout moment, mais dépend, entre autres, des interlocuteurs. Pour ma part, comme je l'ai expliqué dans la première partie¹³⁰, je n'ai pas pratiqué d'enquête par immersion, et j'ai participé à quelques soirées et moments informels, sans régularité ni systématisme. Par ailleurs, ces temps n'étant pas, aux yeux de mes interlocuteurs, des temps d'enquête, je n'ai rapporté les éléments entendus qu'après les avoir abordés de nouveau en entretien, ou alors en étant très vigilante à anonymiser les propos cités, quitte à attribuer à mon interlocuteur un deuxième nom fictif. Quant aux échanges en contexte familial, je n'ai eu accès qu'à ce que l'on m'en a raconté, ou éventuellement à ceux auxquels j'ai pu assister.

¹³⁰ Dans la sous-partie 2.1.b. Un terrain long « en pointillé » et « chez soi » : liens et « cohérence relationnelle »

5. Écouter, être écouté.e et parler de l'expérience du génocide : la parole comme processus

Après avoir décrit les cadres dans lesquels les survivants expriment leurs souvenirs du génocide, nous nous intéresserons à l'expression elle-même, à ses formes, aux contextes dans lesquels elle survient, à ce qui la favorise ou la freine. Que signifie exprimer un souvenir ? Comment expriment-ils leurs souvenirs ? Se déploiera un éventail de la parole allant du silence de l'indicible au dicible de l'expérience du génocide dans ses détails.

C'est au cœur des situations d'interlocution que nous nous situerons. Dans *Anthropologie des pratiques langagières*, Sandra Bornand et Cécile Leguy citent Bertand Masquelier, selon qui « l'interlocution est [...] le lieu où s'exerce la dimension pragmatique de la parole en acte » (2012, p. 97). Elles ajoutent que « La parole est d'abord une pratique sociale, qui s'effectue « à plusieurs ». » (Bornand et Leguy, 2013 : 134). Nous allons donc nous pencher sur « les modalités concrètes du transmettre » (Berliner, 2010 : 11), sans « oblitérer les dimensions expérientielle, charnelle, sociale, interactive du transmettre » (Berliner, 2010 : 15). Selon David Berliner, « dans la durée, l'anthropologue spécialiste de la transmission cherche les médias, les contextes, les types d'acteurs, les processus mentaux, les interactions et les matérialités par lesquels une telle opération de passation est rendue possible. Il se place du point de vue de l'effectuation même des pratiques, dans le tissu concret des interactions sociales et des faits de communication mais aussi des processus cognitifs » (Berliner, 2010 : 14).

Explorant les paroles en situation, nous serons sensibles à la « sociabilité de la parole » (Namer, 1987 : 142) qui se crée dans les veillées, dans les soirées ou dans le cadre de cette recherche, autrement dit à cette « sociabilité de la mémoire particulière des déportés, mémoire lacunaire discontinue – collection de souvenirs plus que mémoire » (Namer, 1987 : 151).

Nous interrogerons enfin en quoi ce processus de mise à la parole ou de prise de parole engage tant la mémoire, que le savoir ou encore l'identité, et se situe dans une économie de la parole et de la mémoire qui dépasse la situation d'interlocution.

5.1. La première prise de parole : s'arracher au silence

a. Parler et se taire au Rwanda

Tentons d'abord de situer ce que représente la parole, ou la prise de parole, dans le Rwanda d'avant et après le génocide. Dans la culture rwandaise, l'expression des sentiments et des pensées est pudique, discrète, voire proscrite. Aujourd'hui, certains mentionnent ce trait culturel pour expliquer qu'« on » ne parle pas. Les auteurs de l'article *Quand le corps abrite l'inconcevable* en rendent compte à travers une liste de proverbes :

- « - *Ubonye ntavuga* : qui subit (un malheur) ne parle pas. Les grandes douleurs sont muettes. (...)
- *Agahinda ntikajya ahabona* : le chagrin ne s'affiche pas.
- *Agahinda ntikica kagira mubi* : le chagrin ne tue pas, il fait maigrir.
- *Ishavu liraniga ntiryica* : la tristesse étouffe, elle ne tue pas. (...)
- *Agahinda si uguhora ulira* : chagrin n'est pas toujours pleurer. Le chagrin ne s'affiche pas. (...)
- *Ubitse munda ntiyibwa n'imbwa* : à celui qui conserve dans son ventre, le chien ne vole pas.
- *Akari murugo karuguma imbere* : ce qui est dans le foyer reste à l'intérieur.
- *Akarenze impinga karushya ihamagara* : ce qui a franchi le sommet de la colline est difficile à rappeler. La parole prononcée ne se retire pas.
- *Amarira y'umugabo atemba ajya munda* : les larmes d'un homme coulent dans le ventre (contrairement à la femme et à l'enfant). » (Gishoma et Brackelaire, 2008 : 178-9).

Après le génocide, les rescapés étaient dans un état de choc et de dénuement tels que parler de l'horreur qui venait de se passer n'était pas la priorité : il fallait survivre. Et cela valait aussi pour de nombreuses familles de déplacés, de réfugiés ou de femmes dont les maris étaient en prison. À la veillée de 2018, une femme qui n'était jamais venue, a pris la parole pour raconter, dans un français hésitant, qu'elle n'a pas pu parler, ni enfant, ni plus tard :

Dans toutes mes neuf tantes, il en restait une, la seule qui est vivante, et qui est à Kigali. Dans tout le reste, elles avaient toutes des enfants, toutes presque 5-6 ou 7-8, j'ai pas envie de vous... parler de tout ça. Je pense qu'il en reste 8. Et je suis la seule qui est là, et trois sont au Rwanda, le reste ils sont au Canada. Donc après, pour vivre, on n'a jamais parlé. On n'a jamais eu ce moment pour parler ce qu'il s'est passé. Nous tous on souffrait dans notre tête, dans notre cœur. La seule chose qu'on disait, c'était « Faut qu'on avance,

faut qu'on vive », comme [une autre personne de la veillée] disait, il faut vivre, mais on vit comment ? On parle à qui ? Chez nous il y a pas de psychologues, chez nous il y a pas de gens qui nous guident pour parler, même nous on a peur de parler.

Enregistrement de la veillée commémorative de 2018

Plusieurs personnes m'ont raconté la nécessité d'« avancer » comme explication à l'absence de discussions. Lors d'un entretien, je questionne deux frères sur ce qu'il en était de la parole à l'école :

Domitille - Est-ce que vous vous rappelez qu'à l'école vous en parliez ? À l'école, est-ce que avec les adultes, vous en parliez, du... de ce qui s'était passé... ?

Josué - Avec les adultes ?

D - Avec les instituteurs, le directeur ?

Les deux frères - Nooon

D - Ils ne vous posaient jamais la question « Comment ça va à la maison ? Comment ça se passe ? » ?

Les deux frères - Non, nooon.

J - Non non, de toutes façons...

Théogène - Parce que on était tous pareils au fait...

J - Oui de toutes façons... Même moi, même je pense qu'aujourd'hui, ça commence à changer, parce que voilà mais au Rwanda, tout le monde est traumatisé quoi. Il y avait pas des gens... je sais pas

T - Chacun avait perdu quelqu'un.

Entretien avec Josué et Théogène, le 12 juin 2015

La psychologue et écrivaine Esther Mujawayo, qui, elle, était adulte au Rwanda en 1994, a écrit dans *Survivante* que personne ne voulait les écouter : « Personne ne nous a explicitement demandé de nous taire, on a tout de suite senti qu'il fallait se taire. Et dès la fin du génocide en juillet 1994, on s'est tus. [...] Les gens ne pouvaient pas supporter d'entendre, c'était trop pour eux » (Mujawayo, 2004 : 20).

C'était aussi le cas pour les Hutu qui avaient fui à travers la RDC et d'autres pays, au terme d'une ou plusieurs guerres. Clémentine me raconte qu'après une traversée de plusieurs mois, où elle a vécu des violences, la faim et la peur, personne ne leur proposait une écoute, à leur arrivée dans un camp de réfugiés : « Il y avait pas de psychologues. Déjà chez nous, ben ça existe pas. Même les

ONG qui venaient là-bas, c'était pas vraiment quelque chose qui était pris en charge. C'était vraiment... [Ils avaient la mission de] donner les médicaments, la nourriture, mais c'était... La prise en charge au niveau psychologique, c'était pas quelque chose qui était... avancé. C'était pas prévu. Non, c'était l'urgence, c'était juste on soigne les blessures, la faim... ».

Trois personnes m'ont dit avoir été mutiques après le génocide, pendant plusieurs années. Tous trois étaient enfants. L'une avait aussi l'impression d'avoir « la tête vide » et une autre a perdu la parole et la mémoire et a dû réapprendre à parler, « comme un enfant ».

Et avec quels mots raconter, quand la langue est « celle qui avait bercé, celle qui avait chanté l'amour, qui avait chanté la vie, qui avait consolé, mais aussi celle qui a été l'instrument de conception du génocide » (Mugiraneza, 2014 : 125) ? Au cœur de la langue même se nichent des freins à la communication du vécu. Elle est « à la fois les pensées, les représentations, les images, et les affects, le passage du corporel au psychique, qui ne cesse de s'accomplir dans le travail du langage » (Waintrater, 2011 : 154) ; selon la psychologue Régine Waintrater, elle peut alors actualiser le passé, le faire advenir psychiquement chez le survivant. Le langage se trouve affecté par plusieurs ruptures : temporelle avec un changement de son usage avec la perpétration de l'événement, et sociale, avec celles et ceux qui n'ont pas vécu l'expérience du génocide. Sur ce point, Michael Pollak et Nathalie Heinich spécifient que « le besoin de parler et celui de se taire peuvent coexister parce que les mots adéquats manquent et que le langage courant, avec ses formules telles que « je meurs de faim », « je meurs de fatigue », peut creuser, sans intention aucune, un fossé infranchissable entre les survivants et les « autres » » (Pollak et Heinich, 1986 : 26).

Il en est d'autres, dont le silence est dérangeant en ce qu'il masque le crime. Dans le panel de silences qui va de la « communauté internationale » aux rescapés, Valérie Rosoux pointe celui des génocidaires : « Lorsqu'ils ne nient pas, la plupart des génocidaires se réfugient dans un silence insupportable pour les survivants (Mukagasana 2001). Relativement peu d'assassins manifestent un repentir. Certains vont jusqu'à regretter explicitement de ne pas avoir « bouclé le boulot ». » (Rosoux, 2005 : 32).

Pendant la période des commémorations, un espace de parole se créait et les rescapés pouvaient parler, entre eux. Deux rescapés m'ont fait part de la manière dont ils ont vécu cette semaine annuelle, l'un se la rappelant avec un sentiment de libération, l'autre de saturation. Le premier se souvient de cette circulation de la parole entre tous les rescapés : « c'est une période où j'avais, je

crois, entre 12 ans, 13 ans, jusqu'à mes 21 ans quand je suis parti du Rwanda. Et du coup, pendant les périodes de commémorations (...) je me sentais à l'aise, c'est une période où je me sentais moi-même, où je pouvais parler à n'importe qui sans réfléchir, sans dire ah oui, peut-être elle est dans une famille aisée, peut-être ». Tandis que la seconde, qui était dans la même association que ce dernier, l'Association d'Enfants et d'Élèves Rescapés du génocide (AERG), où elle avait été formée à l'écoute psychologique, se remémore son épuisement à écouter les témoignages depuis 1999-2000 :

Sarah - Donc si tu veux pendant les commémorations j'étais là pour aider les autres... et les personnes... qui faisaient des traumatismes et tout ça. Et moi j'avais jamais l'occasion de m'exprimer comme les autres parce qu'il fallait que je sois forte pour les autres... (...) Et surtout parfois tu te dis (...)... Peut-être qu'il y a des gens qui ont vécu pire et qu'il faut aider. (...) Déjà moi j'ai mes sœurs, frères, il y a des gens qui ont tout perdu, qui restent tout seuls, donc il faut... Je vais pas aller pleurer. (...) Même si j'ai pas mes parents, je vois mon frère, je vois ma sœur, je vais voir ma petite sœur, je vais voir mon petit frère... La personne qui... qui n'a aucun parent, qui n'a aucune personne de la famille, c'est elle qu'on doit aider. Donc j'avais fait cette formation-là mais après ça m'a épuisée parce que j'accumulais ma souffrance à moi et la souffrance des autres, et ça... c'était trop pour moi. Après je suis tombée malade, mais très, très malade et je me suis dit « plus jamais la commémoration, plus jamais les... aller écouter les...

Domitille - Les récits des gens...

S - Oui voilà.

Entretien avec Sarah, le 26 février 2016

Par contre, elle a en mémoire les veillées commémoratives qu'ils faisaient dans son quartier - un quartier de rescapés - après le génocide, où tous les voisins parlaient autour d'un feu, durant toute la nuit, plusieurs nuits durant. Ce qui n'existe plus aujourd'hui, à son grand regret.

Lors d'une veillée commémorative, à Lyon, un rescapé arrivé en France juste après le génocide raconte comment il a pris conscience de l'absence d'espaces de parole au Rwanda¹³¹ :

« (...) les rescapés au Rwanda ont une injonction, la politique étant ce qu'elle est, ils sont obligés d'être dans la réconciliation, de fait. (...) et quand j'ai réalisé ça, je me suis dit que c'était vraiment

¹³¹ Nous savons qu'il existe des groupes de parole au Rwanda et qu'il y a de nombreux « conseillers », sans vraiment connaître un état des lieux de la psychologie dans le pays. Par ailleurs, il y a eu des veillées au Rwanda pendant plusieurs années après le génocide, et certaines encore aujourd'hui, où les gens peuvent s'exprimer.

une violence inouïe, parce que je me suis dit que eux ils sont encore sur le terrain, ils peuvent voir : c'était dans cette montagne-là, c'était dans cette colline, dans ce supermarché, c'était là-bas. Ils sont sur le terrain. Ils ont les mêmes problèmes que nous, commémorer, le deuil, ce qu'on a dit, la mémoire, transmettre, mais ils ont pas l'espace que nous avons aujourd'hui. Et quand on pense à ça c'est d'une violence extrême. ».

b. Se taire en France : désir d'intégration et sentiment d'illégitimité mémorielle

De fait, l'arrivée en France a marqué un tournant dans la représentation que les rescapés avaient de leur vécu. Les prises de distance géographique, sociétale et culturelle les ont amenés à regarder leur parcours avec un œil nouveau. C'est ce dont témoigne un rescapé qui a perdu ses parents, un frère et une sœur : « Je me suis rendu compte de ce que j'ai vécu une fois que je suis arrivé en France. C'est là où j'ai commencé à comprendre au fait que ce que j'ai vécu c'est très grave. Et si tu demandes à n'importe qui [ici, ndla], il te dira ce que je vis c'est grave ». Tandis qu'au Rwanda, beaucoup de rescapés, et particulièrement d'orphelins, dont cet homme, ont grandi auprès d'autres rescapés, qui comme eux ont vécu des expériences traumatisantes. Je me souviens que quand j'étais allée au Rwanda, ceux que je rencontrais pour la première fois étaient surpris que j'ai un parent vivant, et plus encore que j'en ai deux. Aussi la norme, pour les rescapés, est-elle de ne pas avoir ses deux parents, voire de ne pas en avoir, et c'est avec cette norme que certains rompent en arrivant ici.

Pourtant la venue en France peut signifier l'envie de se taire, par désir de normalité, comme le souligne une rescapée durant les échanges à l'issue d'une pièce de théâtre : « on vit dans un pays où on n'a pas du tout la même vision des choses, on n'a pas vécu la même chose. Chacun vit sa vie, on doit faire les études comme tout le monde. On nous demande d'être normaux. On a envie d'y arriver. Mais on n'a pas envie qu'on nous voit que comme des victimes. On a envie d'avoir une vie normale. On n'a pas envie de se plaindre ». Et aussi, comme le note un autre rescapé-comédien, en France, si tu dis que tu es Rwandais, « t'es obligé d'en parler parce qu'il y a des gens qui te posent des questions ».

Cette envie d'intégration dans la société française se double d'une intégration dans la communauté rwandaise : qui peut s'exprimer en veillée ? Et qui peut témoigner ? Cette question n'est jamais

ouvertement abordée dans les temps de préparation ni dans les discussions informelles. Elle s'est invitée quelques fois lors des veillées, mais elle reste relativement invisible. Il est plus facile de savoir qui vient s'exprimer que qui ne le fait pas.

La question de la légitimité mémorielle se pose à celles et ceux qui n'étaient pas au Rwanda en 1994 : Une femme, de père tutsi et de mère française, m'a raconté un jour qu'elle ne se sentait pas légitime à témoigner puisque ses parents et elle étaient en France pendant le génocide et qu'elle n'a pas perdu de membres de sa famille proche ; ce sont les rescapés qui lui ont dit qu'elle avait souffert aussi, en tant que Tutsi, que ce génocide était contre les siens et donc contre elle. Elle a ajouté qu'ils l'ont « autorisée » à parler, qu'elle avait besoin de leur autorisation. Par ailleurs, un homme âgé d'une soixantaine d'années a pris la parole au cours de la veillée de 2019, et, alors qu'il faisait état de la spoliation de terres qu'il a subie, a souligné la différence de statut entre rescapé (étant au Rwanda en 1994) et survivant (n'y étant pas) : « Il y a beaucoup de rescapés, moi je suis pas rescapé, parce qu'apparemment il y a des appellations qui bon... Moi je suis un survivant, parce que j'étais ici, mais il y a beaucoup de rescapés qui étaient au Rwanda qui ont des histoires comme ça ». Et, comme pour expliquer sa prise de parole, il dit aussi : « bon il y a ceux qui ont vécu, comme toi qui était sur place, tu as tout vu, c'est un peu différent... Nous, je suis pas le seul, il y avait [prénom de deux personnes] aussi qui étaient ici, je pense que nous partageons la même histoire, parce que peut-être que les gens croient que nous parce que nous étions ici, c'était plus facile pour nous, mais c'est compliqué, en tous cas pour moi (...) ». Parmi les deux personnes qu'il cite, une n'est jamais venue à la veillée et l'autre, d'une quarantaine d'années, vient systématiquement. Celui-ci a exprimé en 2014 son sentiment de ne pas être légitime à prendre la parole, lui qui « n'y [était] pas », qui était « si loin ». Cette même année, une femme plus âgée, a fait part en pleurant de sa honte de ne pas avoir amené les photos des siens : elle n'a pas osé le faire parce qu'elle n'était pas au Rwanda en 94, qu'elle était loin d'eux et qu'elle n'a appris que très tard ce qu'il s'était passé.

La légitimité mémorielle ne renvoie pas seulement aux personnes qui peuvent ou non prendre la parole, mais elle concerne aussi ce que l'on peut dire ou non, et dans quel contexte. Sans doute l'ignorance du seuil de légitimité de ce que l'on peut dire ou ne pas dire concourt-il à limiter les prises de parole publiques. Dans mon carnet de terrain, je retrouve les notes du premier entretien mené avec un jeune qui avait 1 an pendant le génocide : après avoir émis plusieurs doutes sur l'intérêt de ma recherche, il « me dit qu'il y a des risques à parler en tant que Tutsi rescapé, mais ne sait pas lesquels. Ajoute : et que va dire ma communauté, les Tutsi, si je parle ? On est que 300 et quelques. Je lui dis: peut-être qu'ils seront contents que tu portes leur voix ? Me dit oui c'est vrai. ». Cette crainte de ne pas savoir ce que l'on peut dire et pour quelles raisons on ne peut pas tout dire

est renforcée par le silence du plus grand nombre. À la veillée de 2014, une femme vraisemblablement très affectée prend le micro pour exhorter les autres participants à ne « pas baisser la tête », ne « pas avoir honte », ne « pas se taire ». Selon ma prise de note de l'époque, elle crée une ambiance de meeting politique et, véhémement, rappelle : « Nos aînés ont tout supporté. On les a tués. En 1973 déjà on les tuait. Ils mourraient en silence. Nous on ne se taira pas ! On dira la vérité ! Même si ça ne plaît pas à tout le monde ! Si on se tait, ça va recommencer ! N'ayons pas peur de dire la vérité ! (applaudissements). ». Ne pas se taire quitte à ne pas plaire « à tout le monde ». Qui craint-elle ? Le gouvernement rwandais ? Français ? Les négationnistes ? Les rescapés ? Cela n'est pas défini mais traduit ce climat de peur face à une menace latente.

Par ailleurs, en fonction des caractéristiques des participants à la veillée, les prises de parole peuvent varier. Nous l'avons vu à propos des extraits vidéos commentés, dont les discussions ont différé d'une année sur l'autre. Et en 2019, avec la venue de plusieurs « anciens », la parole leur a été laissée, les « jeunes », c'est-à-dire ceux qui avait moins de 20 ans en 1994, les écoutant. L'année précédente, en groupe restreint, entre jeunes, ces derniers s'étaient beaucoup exprimé. De la même manière que la deuxième partie de soirée qui se déroule entre jeunes est très libre, notamment sur l'humour, la possibilité de se couper la parole, les sujets abordés. La légitimité mémorielle dépend donc du groupe dans laquelle on se trouve.

c. Une mise à la parole

Deux prises de parole faites à la veillée commémorative de 2016 témoignent, par leur forme et leur contenu, de la difficulté de parler. La première a été aussi longue que la seconde a été brève. Elle a été longue et confuse, et a commencé par : « j'ai réussi à venir aujourd'hui. Ça m'a demandé beaucoup de courage, parce que j'avais le sentiment que nous sommes des gens vraiment abandonnés ». L'homme a ensuite mélangé beaucoup d'éléments : ce qu'il a vécu avant le génocide, les « beaux-parleurs » qui gagneront toujours face aux « faibles » « voués à souffrir », la politique rwandaise, le fait d'être vivant, le manque d'accès à l'information, les morts de sa famille, Ibuka Rwanda, l'association ici, etc. Tout cela a été dit dans un même souffle, sans pause. Âgé d'environ 40 ans, il était assis sur une chaise, face au « public ». Son malaise était palpable et dans ce flot de paroles, aucun sens ne semblait émerger. Le temps que quelqu'un l'ait remercié, en spécifiant que

c'est très difficile mais libérateur de parler, et le second, la vingtaine, a pris la parole, tout en restant à sa place. Lui aussi venait pour la première fois. Il a dit, sans regarder les autres : « oui je veux rajouter un petit truc. C'est que moi d'habitude, j'aime pas parler. Et... pourquoi j'aime pas parler ? C'est parce que j'aime pas parler, parce que j'ai l'impression quand je parle, ben je fais pitié, et j'aime pas faire pitié. C'est pour ça j'aime pas raconter mon histoire et j'aime pas parler. ».

Beaucoup de personnes ont alors pris la parole pour les soutenir et ont pris acte de leur impossibilité de parler - l'un ayant beaucoup parlé sans rien arriver à dire vraiment et l'autre ne pouvant pas le faire -. Ils ont remis cette difficulté dans un processus de verbalisation - et, au-delà, de remémoration -, allant de la « honte » à la « libération », et demandant du « courage ». Le groupe a répondu d'une seule voix à la détresse entendue. Il y a même eu une personne qui s'était exprimée pour raconter quelque chose de personnel sans saluer leur prise de parole, qui s'est excusée de ne pas l'avoir fait.

Revenons sur ce qui a été dit suite à ces deux prises de parole. Au premier, il a été dit :

- « Je voulais juste remercier [prénom] pour son intervention. Ça m'a touché, parce que bon personnellement je sais que c'est très très dur de prendre la parole en tant que rescapé. (...) il faut pas s'excuser parce que de toutes manières, on subit tout ça, t'es pas responsable de tout ça. On fait que subir, il y a pas d'excuses à donner à qui que ce soit. »

- « (...) peut-être parfois à cause de ce qu'on a dans la tête, on fait des choses que les gens comprennent pas. Mais bon faut pas s'excuser pour ça. (...). Mais ce que je sais c'est que le génocide il a pas fini en 94. Pour les rescapés, il est toujours dans notre tête. Ça veut dire qu'il y a, que notre ami ici il dit qu'il y a de la bagarre dans nos têtes, il y a toujours de la bagarre dans notre tête, et comme tu dis on y pense tous les jours (...). »

- « (...) je te remercie donc pour ce courage que tu as eu de venir parler devant des gens, (...) que tu connais pas n'est-ce pas. C'est vrai que c'est pas toujours facile parce que raconter une histoire douloureuse c'est pas facile. En même temps, si c'est une histoire douloureuse et qu'on la garde en soi, heu pour soi, cette histoire là risque de nous détruire à petit feu, sans nous en rendre compte, alors que si on la partage avec des gens, qui sont sensibles, qui peuvent comprendre, justement les questionnements qu'on se fait, qu'on se pose, on peut peut-être avoir des réponses. Je dis bien peut-être. Parce que c'est, comme certains le disent un génocide est l'innommable, c'est quelque chose qu'on ne peut pas nommer, et certainement qu'on ne peut pas comprendre. Comment un homme peut décider de détruire un autre pour ce qu'il est ? Mais en même temps, le témoignage et l'échange sur le témoignage, ça permet d'essayer d'appivoiser cette histoire difficile (...). »

- « Sache que c'était bouleversant, et que on sent que c'est compliqué. Mais sache, juste, je voudrais dire qu'on est là et que tu prends ton temps et que tu reviens quand tu veux, et petit à petit tu trouveras peut-être la paix. Tu vas gérer un peu comme nous tous. Tu n'es pas seul. Je sais pas quoi te dire. »

Au second, il a été dit :

- « Prends ton temps, imagine ton histoire comme tu veux, mais un jour quand ça viendra, quand tu seras prêt, tu commences à la raconter comme tu as envie, comme tu le sens. Petit à petit, tu trouveras les pièces de puzzle. Tu vas réussir à construire les pièces de ton histoire, les pièces de ton puzzle. »

- « Ici tu feras jamais pitié. Tu pourras faire pitié ailleurs parce que c'est très dur de parler de son histoire parfois, mais je pense que s'il y a un endroit où ce que tu peux raconter ne fera pas pitié c'est bien ici. »

- « Je comprends [prénom] quand il dit « j'arrive pas pour l'instant à en parler, parce que j'ai pas envie de faire pitié », je comprends parfaitement qu'est-ce qu'il ressent à ce moment là. Parce que ça n'est pas simple. Mais en même temps, c'est de ne pas se fermer totalement, mais on peut pas le diriger, c'est quelque chose qui viendra tout seul. Le risque avec notre histoire, c'est de se mettre à l'écart, de s'isoler ou de faire semblant de ne plus s'en préoccuper, de dire voilà la vie continue, moi je ne veux plus parler de ces histoires-là, ou bien je ne veux pas rester toujours dans ces histoires de deuil. »

Le groupe a accueilli cette expression en souffrance avec bienveillance et compréhension. Tous ont reconnu que cet exercice de la prise de parole était une épreuve. La vertu de la parole a été soulignée et décrite comme essentielle face au danger de conserver son vécu et ses émotions pour soi. Cet aspect thérapeutique de la parole, ou même des pleurs, est régulièrement évoqué, et pas seulement au cours de cette veillée. Voici quelques-uns des propos que j'ai entendus à ce sujet :

- « Et là, elle vient de pleurer devant nous parce que... elle est libérée peut-être, du moins pour ce soir. Elle peut verbaliser tout ce qu'elle a vraiment à l'intérieur d'elle-même. » (lors d'une veillée, à propos d'une femme qui vient de témoigner)

- « Il arrive ici, je vous le dis on a préparé toute la soirée ici, il va prendre la parole, demandez-lui, qu'est-ce qu'il a fait ? Il a pleuré, c'est tout. (...) je pense que c'est un processus, c'est très bien de pleurer, c'est une expression qu'on n'a pas souvent » (lors d'une veillée, à propos d'un rescapé)

- « Je peux te parler librement, je peux accepter ma faiblesse. Tu peux comprendre, pas comme ceux qui ont vécu la même chose (...) au lieu que ça sorte, ça reste en moi, ça travaille que en moi... » (lors d'un entretien)

- « Et on a ce genre d'espace pour s'exprimer comme on veut. Et donc voilà c'était un appel pour dire à ceux qui doutent encore des bienfaits de la parole, que ça fait vraiment du bien, et qu'il faut venir avec courage comme [prénom] il a dit. Ça demande du courage, ça c'est vrai. Mais c'est très très bon pour soi, et pour les autres » (lors d'une veillée)

- « Il faut que ça sorte ces choses-là, sinon ça empoisonne. (...) Ça crée des maladies » (lors d'une veillée)

- « Ils m'ont laissée. Mais au fond de moi, je savais ce que je voulais, je voulais être toute seule là. J'ai fumé, j'ai parlé, et j'ai fini, et je me suis assise par terre, et je suis tombée par terre. (...) Et là je me suis dit « Ça y est, j'ai vomi un peu le poison ». » (lors d'une veillée, après avoir raconté son premier retour au Rwanda après le génocide et son retour sur le lieu du massacre de sa famille)

- « C'est quelque chose de très important, parce que [prénom] elle arrivait jamais à parler dans les commémorations, (...) c'est pas une guérison, parce qu'on peut jamais guérir de toutes ces choses, mais (...) c'est quelque chose d'extraordinaire, le fait de livrer... au moins apaiser un tout petit peu le cœur. » (lors d'une veillée, à la suite d'une femme qui a pris la parole pour la première fois).

À travers les messages qui ont été adressés en soutien aux deux hommes à la parole empêchée, plusieurs ont raconté leur « première fois », c'est-à-dire la première prise de parole, considérée comme une grande étape dans le processus de libération de la parole :

- « J'ai commencé la première fois il y a deux ans je crois, et je dois dire que la première fois libère, il faut une première fois, et ça fait toujours du bien de voir que certaines personnes passent à l'action. Et commencent à s'ouvrir à ce genre de choses »

- « Je dirais que pendant six ans j'en ai pas parlé. Mais le jour où j'en ai parlé, j'ai senti un poids qui m'était enlevé quelque part, je me suis senti léger après. Bien sûr je me suis senti mal. C'est normal. Je me suis senti mal parce que je me disais “mais pourquoi je parle de ça à ces gens... ? Qu'est-ce que.. Comment est-ce qu'ils vont prendre mon histoire ? Comment ils vont me voir ? Comment ils vont me regarder ?” »

- « Pendant longtemps je refusais de pleurer en public, parce que j'avais honte, je me disais “Qu'est-ce qu'on va dire ? Je fais pitié”. Oui je disais comme toi. Mais j'ai l'impression que je commence à pleurer à peine, et je pense que le fait d'avoir trop gardé ça, ça m'a pris énormément d'énergie que j'aurais pu utiliser dans d'autres choses »

- « Pour moi, aujourd'hui ça a été la première fois que je (*petit rire*) parle en public, parce que j'avais ma façon de raconter mon histoire en la banalisant, en se disant : j'ai pas envie que ça prenne le dessus sur moi. Si je raconte les choses telles que je les ai vécues, parce que chaque fois que je commence à raconter, j'ai l'impression que je retourne 22 ans en arrière, jour par jour, minute par minute. Du coup, je racontais à ma façon, banalisée, avec des blagues, mais aujourd'hui en voyant les images, je me suis dit je vais juste raconter un jour, ce qui s'est passé le 8, j'ai parlé, au milieu je me suis dit mais bordel je me suis fait avoir, pourquoi j'ai fait ça. J'avais l'impression que je vais pas y arriver. Quand j'ai fini, je tremblais partout, je me suis dit, mais je ferai plus jamais ça. Mais je pense que maintenant c'est parti »

Les premières prises de parole sont souvent spontanées, et la personne commence par faire le constat public qu'elle prend la parole :

- « je ne sais même pas comment on fait... C'est la première fois que je vais... témoigner un tout petit peu. Je ne sais pas si je vais commencer par mon histoire ou... autre chose. » (lors d'une veillée)

- « J'avais prévu de ne rien dire ce soir, mais ça revient. Ça revient parce que hier avec [des amis rescapés], on était dans une discussion, on se disait on est une génération sacrifiée (...). Quand j'avais 3 ans en 94 (...). » (lors d'une veillée)

- « j'apprécie d'être avec vous, peut-être que l'année prochaine je parlerai. Je vous remercie encore de m'accueillir, de m'avoir invitée à être avec vous. » Et, 30 minutes plus tard : « je me dis qu'il fallait attendre que je parle la dernière (*petit rire*). Non... J'entendais tous les gens qui parlaient, ce qu'ils ont vécu, je pense que c'est pas moi qui ai vécu le pire. Toutes les larmes qu'on a eu, (...) c'est des larmes, c'était les mêmes. Je pense que là je vais parler pour moi, c'est comme si je me soigne... » (lors d'une veillée).

Comme on le voit, deux de ces prises de parole ont été déclenchées par d'autres prises de parole : l'une par une discussion de la veille, une autre par ceux qui ont parlé auparavant. Il nous semble intéressant de noter que la parole peut être générée par la parole, et donc, en le reformulant, que la parole peut engendrer la parole. D'ailleurs, cela se retrouve dans l'organisation même de la veillée, où, pour que les gens se sentent à l'aise de s'exprimer, il revient à chaque fois au président ou à l'animateur de se lancer le premier : « je vais commencer parce qu'il faut bien que quelqu'un commence. Parmi les photos qu'il y a contre le mur, il y a plusieurs photos de ma famille (...) ». Parfois c'est d'avoir entendu une personne parler de son vécu, de son ressenti, de sa vie actuelle, etc, qui en entraîne une autre.

Le fait que la parole puisse engendrer la parole semble fonctionner aussi au niveau individuel : après la première prise de parole, c'est moins difficile de recommencer. Une femme m'a dit avoir d'abord réussi à raconter son histoire à sa psychologue et à son avocat pour la demande d'asile, et désormais elle a « plus de facilité à raconter [sa] vie ». Elle me dit aussi avoir invité un membre de sa famille à faire un entretien avec moi : « vu qu'on en a déjà parlé, qu'elle me l'a raconté, je pense que ce sera facile de te raconter aussi. C'est quelque chose qu'elle a déjà dit donc elle le redira, oui ». Et la personne s'est effectivement ouverte à moi.

Un autre explique, pendant les échanges qui ont suivi les représentations théâtrales : « Moi par exemple j'arrivais pas à parler de ce que j'ai vécu, et après quand on a commencé à faire des réunions comme ça, je me suis libéré, et là je m'ouvre encore plus au public, aux gens qui nous connaissent pas, aux Rwandais et aux gens qui sont pas Rwandais ». Le processus de mise à la parole ou de prise de parole répond à une temporalité propre à chacun.

5.2. Écouter et être écouté : du lien et de la parole

a. Savoir-écouter et confiance nécessaires à la parole

Dans le processus de mise à la parole, il y a donc le fait d'écouter l'autre, ce qui est sous-entendu dans l'expression « (écouter) la parole (de l'autre) peut engendrer la parole ». Pour autant cela ne suffit pas. C'est aussi dans la possibilité d'être écouté que naît la volonté de parler. Lors d'une veillée, une femme l'a clairement mentionné : « je vais profiter de dire [mon histoire], parce que j'ai la chance qu'il y a une fois où on m'écoute ». Et elle a déroulé son histoire : « Je suis née au Congo, dans une famille tutsi (...). ».

Au cours des échanges qui ont suivi les représentations théâtrales, les dispositions de l'auditoire ont été évoquées par les rescapés-comédiens :

- « On est à l'aise parce que vous êtes intéressés. On veut que vous sachiez ce qu'on a traversé, que vous puissiez rentrer avec et le dire aux autres ».

- « On parle pas comme ça, c'est tellement difficile à raconter. Il y a des choses qu'on peut raconter et personne nous croit. Il y a des choses que nous-même on arrive pas à nous rappeler, ou à comprendre ou saisir ou à accepter. Du coup c'est compliqué. Des fois on se dit, c'est pas la peine, vous comprendrez pas. C'est pour ça que je suis persuadée que si vous êtes venus ici c'est parce que vous avez décidé de nous écouter et d'essayer de nous comprendre ».

- « Quand on est rescapés, ce qui peut nous empêcher à parler c'est qu'on se dit « Si je commence à parler, les gens, ils vont m'écouter ? Ils vont comprendre ce que je dis... ? ». Et là, comme on a vu qu'il y a des gens qui nous comprennent, des gens qui nous écoutent, ça nous incite à parler encore plus. (...) Là, à mon avis, ça peut pas attendre, je crois que ça va nous donner plus envie de raconter, de partager justement, parce qu'on voit qu'il y a des gens qui nous écoutent. ».

- « Le rescapé, quand il parle, il faut qu'il soit écouté. (...) Sinon ça marche pas. (...) Ce qu'on a vécu, c'est costaud, il y a des gens qui peuvent pas comprendre. Il y a des gens qui disent c'est difficile, si je parle et qu'on me croit pas, ça sert à rien, je garde ça ».

Or c'est bien parce que l'écoute n'est pas systématique que ces personnes en soulignent l'importance. Au cours de ces échanges, un rescapé a remercié les spectateurs d'être venus assister à la pièce : « c'est difficile à raconter, mais c'est aussi difficile aussi à entendre. C'est pour ça qu'on vous dit merci d'être venus ». Cela renvoie au propos d'Esther Mujawayo, cité plus haut, selon laquelle, au Rwanda, après le génocide, « les gens ne pouvaient pas supporter d'entendre, c'était trop pour eux » (Mujawayo, 2004 : 20). Le psychanalyste Bertrand Piret évoque « les effets d'épouvante que le récit est susceptible de susciter » dans un contexte de récit de violence (Piret, 2020 : 219).

Une survivante m'avait dit craindre de parler parce qu'elle ne sait pas « comment les gens ils vont le prendre ». Il est intéressant de noter qu'elle a « testé » notre écoute et surtout notre réaction, à son ami et moi - nous faisons un entretien à trois -, en attribuant un événement violent qu'elle avait vécu à « des jeunes » qui le lui auraient raconté en soirée. Elle m'a relaté de nouveau le même événement en s'en posant comme la protagoniste. Je pense que de ne pas avoir manifesté de jugement moral ni d'apitoiement au premier récit l'a invitée à assumer son récit. La psychologue Laure Wolmark explique que « ces récits ont aussi pour fonction de « tester » la capacité d'écoute de l'autre, sa faculté d'entendre sans se démonter ou s'effondrer. Ils permettent de ne pas trop lier les affects et les représentations, de manière à pouvoir poursuivre le récit en s'épargnant une douleur psychique qui peut être insupportable et en épargnant le destinataire. » (Wolmark, 2020 : 206).

Une personne non-rwandaise a exprimé lors d'une veillée que cela lui était très difficile d'entendre les témoignages : « à chaque fois que je viens ici c'est très dur pour moi, et j'en ressors avec des images, avec des choses très très dures (...) même là juste avant de venir, et il y a une semaine j'en parlais encore avec un Rwandais, je lui disais “Mais moi quand j'y vais, je souffre énormément”, il m'a dit “vous, vous souffrez plus que nous, parce que nous on peut faire notre thérapie” (...) et... je regrette pas, même si je suis très très affecté à chaque fois. (...) je suis venu entre guillemets à reculons mais pour moi c'est important d'être là. Le témoignage m'a énormément affecté ». Effectivement, il y a très peu de non-Rwandais, et même de non-rescapés, à la veillée, souvent un ou deux conjoints français, parfois un ou deux amis extérieurs.

En tant qu'auditrice de leurs récits en veillée comme en entretien, je peux moi aussi attester que l'écoute n'est pas anodine, qu'elle a mobilisé, et impacté, toute ma personne, esprit et corps. Je me rappelle qu'il y a des entretiens où je suis allée en sentant que mon corps ne voulait pas y aller, j'arrivais déjà avec les muscles très contractés, comme pour me préparer à la charge à recevoir. Et il est arrivé par exemple que la personne auprès de qui j'allais mener un entretien m'apprenait rapidement qu'elle n'était pas au Rwanda en 1994 mais, par exemple, au Congo, et je sentais immédiatement mon corps et mes épaules se détendre. J'ai vu ce même mouvement de relâchement du corps chez une femme à qui j'annonçais qu'on ne parlerait du génocide que si elle le souhaitait : elle s'est détendue et n'en a pas parlé. Dans cette recherche, je pense avoir mis en place une attitude d'écoute non pas neutre, mais distanciée, neutralisant l'effroi, et ne m'autorisant la tristesse que si l'interlocuteur se l'autorisait. Ce *savoir-écouter*, nécessaire, a été coûteux psychologiquement.

L'écoute est donc un préalable à la parole. Nous avons vu plus haut qu'un rescapé attendait de son éventuel interlocuteur qu'il soit « quelqu'un de confiance, une amie, ou quelqu'un qui va au moins t'écouter, pourquoi pas quelqu'un qui va réagir ». Car ce qui se joue derrière l'écoute, c'est la réception, l'acceptation, ou encore l'usage qu'il sera fait de cette parole. Une enquêtée m'a dit avoir de la peine pour une de ses amies qui ne voulait pas participer à ma recherche, pas plus qu'elle n'avait pu parler au psychologue avec qui elle avait pris rendez-vous. Elle m'a rejoué leur dialogue : « elle me dit « Mais c'est pas facile de parler de soi ». Je lui ai dit « mais pourquoi tu m'en parles à moi ? » [Elle répond, ndla] « Toi c'est normal que je te le dise, tu es une copine, j'en sais rien on le dit, on rigole ou... Mais quand je suis devant un psy, il me regarde « comme ça ». ». ». » .

Pour qu'il y ait parole, il doit y avoir la confiance préalable que la parole et l'orateur seront acceptés, par l'autre et par lui-même. Sébastien disait que, pour arriver à parler, il faut avoir confiance en soi, le génocide ayant altéré la dignité et généré de la honte. Pollak souligne le lien

entre témoignage et reconstruction de l'identité : « les témoignages doivent être considérés comme de véritables instruments de reconstruction de l'identité, et pas seulement comme des récits factuels, limités à une fonction informative » (Pollak, 1990 : 15). À travers la parole, c'est son identité que l'on met en jeu, d'où l'importance de la confiance dans la personne auprès de qui on va s'exprimer. Par exemple, il m'a été dit qu'il était facile de parler devant la psychologue qui a accompagné le groupe de parole parce qu' « elle [les] avait acceptés ».

Savoir écouter relève d'une acceptation sans faille de l'autre : cela signifie que l'on ne le juge pas, qu'on ne le rejette pas, lui qui a été rejeté hors de l'appartenance humaine par les génocidaires. Et par l'acceptation, on se fait accepter en miroir : la personne va pouvoir choisir de continuer à se livrer ou non.

b. Écouter l'autre et réaliser ce qu'on a vécu

Un autre effet de l'écoute, cette fois en tant qu'écoute d'un survivant par un survivant, est la prise de conscience de la violence extrême qui a été subie et qui jusque-là était tue, enfouie. J'ai régulièrement entendu, en entretien et en veillée : « les autres ont vécu pire que moi ». Nous avons vu le témoignage de cette femme qui avait été formée à l'écoute psychologique pour écouter les autres rescapés aux commémorations et qui racontait que « peut-être qu'il y a des gens qui ont vécu pire (...). Déjà moi j'ai mes sœurs, frères, il y a des gens qui ont tout perdu, qui restent tout seuls, donc il faut... Je vais pas aller pleurer. (...) Même si j'ai pas mes parents, je vois mon frère, je vois ma sœur, je vais voir ma petite sœur, je vais voir mon petit frère... ». De la même manière, une femme a commencé sa prise de parole à la veillée en disant : « J'entendais tous les gens qui parlaient, ce qu'ils ont vécu, je pense que c'est pas moi qui a vécu le pire », dit-elle, avant de raconter qu'elle a perdu la majeure partie de sa famille, et dont on comprend qu'elle a été enterrée vivante.

Finalement qu'elle que soit la situation vécue par la personne (attaques, viols, traque, massacre d'un ou de plusieurs membres de la famille, vision de crimes, etc.), la prise de conscience que les autres ont aussi souffert, et souffrent encore, semble replacer la souffrance dans une économie de la souffrance plus large. Ce qui fait conclure à une personne « Tu te dis, la prochaine fois tu feras mieux de la fermer avant de dire (*rit*) "Ouais j'ai subi des trucs". Du coup ben on avance avec. » et encore « J'ai de la chance, j'ai perdu peut-être deux frères, après quand même nous on a de la

chance, on est vivants, on est... Du coup j'ai dit c'est bon il faut avancer » ; à une autre « je ne veux pas me victimiser ».

L'écoute semble produire une objectivation de la violence vécue, qui avait été atténuée par une habitude à sa propre expérience. Cela expose le vécu dans toute sa dureté. D'où le fait que le vécu de l'autre paraisse « pire ». Les propos d'un rescapé, en veillée, signale ce phénomène : « quand je parle avec [un ami] ou avec [un autre ami], toujours je dis en fait moi c'est léger quoi, j'ai pas vécu vraiment l'horreur, et du coup je me suis rendu compte en fait que lui aussi il pense la même chose que moi ».

Et c'est même son propre vécu qui peut paraître terrible quand on doit le dire ou l'entendre dans un autre contexte. C'est ce que révèle Élise Delage, la psychologue qui a animé le groupe de parole. Elle explique que, dans cet espace dans lequel les rescapés étaient détendus et pouvaient rire de ce qu'ils racontaient, « l'émotion, elle est vraiment apparue au moment de la relecture des souvenirs. C'est-à-dire qu'on les a retranscrits, puis à un moment donné (...) il a fallu les relire, alors parfois c'était d'autres qui les relisaient, pour les uns, pour les autres, parce que de relire son propre souvenir, c'était compliqué, et c'est là où vraiment il y a de l'émotion qui est arrivée. C'est à ce moment-là ».

Je me souviens d'une femme qui, en veillée, avait noté sur un papier les noms des membres de sa famille tués pendant le génocide et qui s'est recroquevillée et bouché les oreilles au moment où une personne les a lus à haute voix. C'est comme si cela n'existait pas vraiment avant que cela soit dit. Une femme, celle qui n'a pas pu parler après le génocide parce qu'il fallait « avancer », a raconté qu'en effet, elle ne pouvait pas porter le poids de la réalité de ce qu'elle avait vécu : « la seule chose que je me suis dit, dans ma tête je me suis dit « C'est un rêve que j'ai rêvé, c'est pas vrai, c'est pas vrai, on m'a pas enterrée. Sinon je serais toujours dedans, non on m'a pas enterrée, on m'a rien fait, non c'est un rêve ou c'est (*mot inaudible*) ». Et du coup la folie elle est dans la tête, j'ai jamais voulu dire que c'était vrai, jusqu'à maintenant je pense que je veux jamais comprendre que c'est vrai. Je préfère. C'est pas une bonne chose ou une mauvaise chose, je fais comme je peux. ».

c. Tisser ensemble la parole et le lien

Ainsi écouter et être écouté provoque ce double processus de prendre conscience de ce que les autres ont vécu et de ce que l'on a soi-même traversé. Cela leur permet de rompre avec la sensation de solitude que beaucoup ressentent et leur confère un sentiment d'appartenance. Une femme qui a survécu dans les forêts congolaises me le dit : « le fait d'en parler avec les autres aussi, le fait de parler avec d'autres jeunes et de savoir comment ils le vivent. Je pense que ça m'aide aussi. Ça m'aide aussi, je me dis je suis pas seule, je suis parmi les autres, tant d'autres ».

En veillée, la communauté de vécu rapproche et l'appartenance à un groupe plus grand, celui des rescapés, est rappelée : « oui [prénom] c'est normal ce qui t'arrive, c'est normal que tu vives ça. Fin c'est pas normal, mais t'es pas la seule » ; « C'est pour te dire que tu n'es pas seul à ressentir ça, à ne pas savoir comment appréhender tout ça » ; « on est ta famille, ici tu peux compter sur nous. Tu n'es pas toute seule ». En entretien aussi j'ai rappelé à des personnes qui étaient en souffrance et croyaient que tous les autres « vivaient bien » que j'avais entendu de nombreux récits de souffrance de personnes qui ne la montraient pas, qu'elles n'étaient pas les seules à ne pas réussir à « avancer ».

Je me souviens de ma gêne, à un colloque où ma demande de changement de titre pour ma communication n'avait pas pu être prise en compte avant l'impression des programmes. Initialement, je l'avais intitulée « Face à la solitude des rescapés rwandais en exil, les « mamans » ? ». C'était un colloque invitant tant des scientifiques que des militants associatifs et des survivants de guerres et de génocides, notamment des rescapés tutsi. Il me semblait maladroit d'appuyer sur leur douleur ou ici sur leur solitude, plutôt que de mettre en avant leur reconstruction. Je m'en suis excusée auprès d'une autrice et rescapée tutsi avec qui je discutais de ma présentation à venir. Elle m'a répondu qu'au contraire, les rescapés vivaient tous avec un grand sentiment de solitude.

La parole et l'écoute peuvent donc créer un lien, éphémère ou durable, antidote passager à la solitude du rescapé. Le lien se crée à un double niveau. Il se crée au niveau individuel : le lien se fait entre passé et présent, dans la mémoire du rescapé et donc dans son identité, ce qui lui permet d'assumer dans ce cadre cette part d'ombre de son histoire. Marie-Odile Godard propose que les témoignages soient « d'abord pour soi, pour faire des ponts entre l'avant et l'après du génocide. C'est oser prendre un souvenir et mettre des mots autour, « se » mettre des mots sur ce qui ne demeurait qu'une image fugitive, intrusive d'un passé haï. [...] C'est ensuite pour s'adresser aux disparus, pour leur dire la douleur du manque [...] » et affirmer « leur espoir que leurs disparus sont quelque part, là où tout est calme et serein. » (Godard, 2014, cité par Prudhomme, 2020 : 88).

Un lien se développe entre celui qui parle et celui qui écoute. De la « communauté affective » que représentent les participants à la veillée commémorative, nous pourrions, avec Pollak, affirmer qu'en ce qui concerne les rescapés, « rarement le concept de « groupe moral », proposé par les théoriciens de l'école de Chicago, aura correspondu aussi clairement à une réalité », à savoir que « le fait d'avoir échappé à une mort probable fonde finalement l'appartenance au groupe des survivants, un groupe de destin qui se fonde sur la commune conscience d'une différence existentielle, indépendamment du fait de fréquenter ou pas une association de déportés » (Pollak, 1990 : 16-17).

Le lien qui se tisse entre locuteur et auditeur a pu être caractérisé d'amical, de familial ou d'intime par les personnes concernées, même si elles ne se connaissaient pas auparavant. La femme qui, venant pour la première fois à la veillée, a écouté les autres avant de témoigner de ce qu'elle et sa famille ont vécu, a commencé par introduire son récit par ces mots : « Ça me fait plaisir d'être là. Ça fait 15 ans que je suis en France. c'est la première fois que je suis parmi vous, je sais pas quoi vous dire, c'est comme si je retrouve des gens que j'ai perdus, j'ai l'impression comme il vient de le dire, une fois encore je ne suis plus toute seule. Je vous remercie d'être là, et de m'inviter pour que je sois parmi vous. Je pense que j'ai eu la chance de vous voir, je n'ai pas fait comme il fallait pour être dans ma famille, et maintenant j'ai le plaisir d'être dedans ». Ce mot de « famille » est aussi employé par les rescapés d'Ibuka R-A quand ils se rendent à Dieulefit où ils se sentent accueillis et compris par les habitants qui viennent aux commémorations. Il se retrouve aussi dans la bouche d'un rescapé-comédien, qui explique, après une représentation : « c'est vrai qu'il y a un trac, mais c'est mieux comme ça, on est entre amis, en famille si je peux dire ».

Une personne m'a dit qu'elle pouvait désormais considérer les membres du groupe de parole comme des amis, et, de la même manière, une femme a dit en veillée qu'à Ibuka, les gens « se créent une intimité », peuvent se sentir libres de parler et ajoute que « c'est peut-être l'heure qui avance je ne sais pas, c'est aussi la confiance qu'on prend parce qu'on est avec des gens qu'on aime bien, des gens qui nous font confiance, où on peut déverser, dire, dire des choses qui relèvent de l'intime. (...) ça me montre encore une fois qu'on constitue un groupe, une, un groupe d'amis, d'amitié, d'intimes ».

Vraisemblablement un lien naît de la parole partagée, de la même manière que la parole vient du lien de confiance. Locuteur et auditeur se trouvent engagés dans le récit et la réception de celui-ci.

d. En soirée ou en week-end : la détente au service de la parole

Si la veillée commémorative est un espace spécifique adapté à l'expression et à l'écoute du vécu génocidaire, qu'en est-il en dehors ? Les rescapés qui y participent reconnaissent l'importance de ces retrouvailles annuelles : « heureusement il y a des espaces qui sont créés par des associations comme Ibuka où les gens qui ont une certaine sensibilité peuvent justement échanger là-dessus » ; « Dieu merci Ibuka est là. Et on a ce genre d'espace pour s'exprimer comme on veut ». Il existe un autre rendez-vous pour les rescapés d'Ibuka R-A : chaque année les membres d'Ibuka Suisse organisent un week-end uniquement pour les rescapés, qui viennent potentiellement de toute l'Europe, mais surtout de France et de Suisse. On m'a raconté¹³² qu'il n'y a pas de temps d'échanges formalisés, mais des discussions autour d'un repas, en petit ou grand groupe, de la danse, de la musique, de l'émotion parfois. Un rescapé m'a dit qu'une psychologue rwandaise s'y est rendue une fois et qu'il a pu lui parler, même si, selon un autre, elle ne comprenait pas le vécu des rescapés. Un week-end de rescapés a aussi été organisé par Ibuka France pour les 25èmes commémorations.

Au-delà de ces événements organisés, des personnes m'ont dit pouvoir partager leurs souvenirs douloureux en soirée, entre amis. Notamment les deux personnes avec qui j'ai fait des entretiens collectifs à Valence, elle hutu, lui tutsi (de père tutsi et de mère hutu), ont mentionné les soirées comme espace de discussion du génocide et des massacres qui ont suivi en RDC. Non pas de manière formalisée, ni à chaque fois, mais « comme ça, très aléatoirement, de nuit ». Clémentine m'explique : « Déjà moi je commençais en parlant de ce que j'avais vécu (...)... je racontais souvent comment on marchait toute la journée, quand il pleuvait on s'arrêtait pas, on était toutes mouillées comme des poules... Et ça a commencé par là, les gens ils arrivaient à donner des petits trucs comme ça. On faisait connaissance comme ça. ». Rien n'est préparé ou organisé dans ces prises de parole. Au contraire même, selon Éric : ce qui est très personnel, un copain « peut le dire à un collectif, mais ça viendra juste organiquement, juste de nulle part, vous allez entendre ça au fait. Vous, au lieu que vous soyez protégés, genre au lieu qu'il garde ça, vous vous allez être choqués qu'il ait dit ça. “Han, ça je savais pas”, et ça change beaucoup de choses quoi. Et t'apprends ça. Et le fait qu'il doive se préparer à dire ça, ça enlève au fait le fait qu'il ait envie de dire. » Ce décalage entre le récit, spontané, et sa réception, soudaine, vient probablement du fait que pour que la personne soit en confiance pour parler, il faut qu'elle se sente à l'aise et donc que son éventuel

¹³² Connaissant plusieurs personnes qui s'y rendaient, j'ai demandé à un membre d'Ibuka R-A si je pourrais m'y rendre, peut-être juste un après-midi, mais cela m'a été refusé, au titre que c'est justement le seul espace que les rescapés ont pour eux.

auditeur le soit aussi... Et ce dernier n'est donc pas *a priori* « prêt » ou préparé à entendre le récit des violences vécues par son ami ou interlocuteur.

Cela m'est arrivé à deux reprises. Une fois alors que j'allais voir une Rwandaise, devenue une amie, avec qui je devais éventuellement faire un deuxième entretien¹³³, elle est arrivée avec 1h30 de retard, pendant lesquelles je discutais avec son conjoint. Quand elle nous a rejoints, elle a pris notre discussion en cours et, rebondissant sur un élément qu'il a dit, elle a raconté toute son histoire, que son conjoint non plus n'avait jamais entendue. Une autre fois, nous étions quatre dans un bar, à discuter, puis quand deux membres du groupe sont sortis fumer, la personne avec qui je suis restée, avec qui je ne travaille pas sur la recherche, m'a raconté spontanément ce qu'elle avait vécu pendant et après le génocide¹³⁴. De fait, le sentiment de confiance et de détente est propice à ce que le survivant prenne la parole. Un autre facteur évoqué pour pouvoir parler est l'humour, notamment en soirée.

Intéressons-nous à comment les survivants parlent de ce qu'ils ont vécu.

5.3. L'espace autobiographique : le dicible et le maintien de l'identité

a. Des souvenirs du génocide, plutôt qu'un témoignage

Durant les veillées, les entretiens, les soirées entre amis, ou au moment des commémorations, des survivants ont raconté leur expérience extrême du génocide. Les paroles que j'ai entendues dans ces cadres-là n'ont, pour la plupart, rien à voir avec ce que l'on imagine être un témoignage. Il n'y avait pas vraiment de début ni de fin, et cela ne retraçait pas le vécu pendant les trois mois de génocide. J'ai plutôt entendu des phrases, qui rendaient compte d'une scène, d'un sentiment, d'une journée, d'un son ou encore d'une personne. Ce sont des bribes, des souvenirs, qui ont été partagés. Il y a eu quelques « vrais » témoignages, même si nous avons vu qu'ils ont été rares et que les membres

¹³³ J'ai noté dans mon carnet de terrain que « le programme était : s'il fait beau, on sort, s'il fait moche, on bosse. Il faisait beau mais très froid, un entre-deux qui pouvait nous laisser choisir », donc il se peut qu'elle ait quand même eu en tête en venant à cette rencontre qu'elle allait parler de son passé. Dès qu'elle a fini son récit, elle nous dit « on va le boire, ce verre ? » et est sortie de la pièce, nous laissant à nos émotions.

¹³⁴ Il est difficile de mettre mes expériences sur le même plan que ce que peuvent vivre des Rwandais en soirée. Même si la première est devenue une amie et que je connaissais très bien le deuxième, il n'est pas possible d'établir s'ils ont parlé à cause du contexte amical, en soirée dans le second cas, ou s'ils l'ont fait parce qu'ils savaient que je faisais une thèse, ou encore parce que je suis extérieure à la communauté.

d'Ibuka R-A peinent à trouver des rescapés acceptant de témoigner publiquement lors des cérémonies commémoratives. Pour rappel, et malgré le souhait d'avoir des témoins à ces occasions, il y a eu trois témoignages entre 2014 et 2019, donnés par deux personnes : deux, en 2014 et 2019, faits par un rescapé venu de Suisse, Samuel Musabyimana, un autre en 2014 fait par Emmanuel Rugema, le président d'Ibuka R-A. Par ailleurs, je n'ai pas assisté aux témoignages que plusieurs rescapés d'Ibuka R-A ont fait et font dans les établissements scolaires, mais j'imagine que ce sont des témoignages « complets ».

En entretien, je ne les sollicitais pas ; je précisais même d'entrée que je ne faisais pas de recueil de témoignages. J'en ai eu un, au sens où la personne m'a raconté d'un seul trait son histoire, d'avant le génocide jusqu'aux difficultés de l'après, récit pendant lequel je ne demandais que quelques précisions. Il s'agissait d'une vieille dame, que je souhaitais rencontrer en entretien pour son lien familial avec un rescapé de Lyon. Ne parlant pas français, je ne sais pas comment ma demande lui avait été transmise, mais elle nous attendait, ma traductrice et moi, et, le temps de nous asseoir et de commander des boissons, elle a commencé aussitôt. Une autre fois, en France, comme je l'ai dit plus haut, une amie a raconté son histoire alors que nous discutons, avec son conjoint. Et durant les veillées, il y en a eu peu sous cette forme. J'ai par ailleurs recueilli avec cette dernière et avec trois autres personnes, ce qu'ils ont vécu pendant le génocide, avant et après, au fil des entretiens.

En 2014, je me souviens qu'il y a eu plusieurs témoignages ou bribes de témoignages à la veillée, mais, n'ayant pas enregistré, je n'en ai pas trace. Dans mes notes, j'ai écrit quelques lignes sur la prise de parole d'une jeune femme qui a perdu la totalité de sa famille alors qu'elle était enfant. À chaque veillée, il y a eu au moins un témoignage, même si en 2015 la personne a raconté son histoire sous forme fragmentée : la première partie (la menace et la fuite avec sa famille) en référence à la date du jour, la deuxième (la menace, la mort de son oncle) en commentant une photo et la dernière (le sauvetage, l'orphelinat) suite à la diffusion d'une vidéo.

En 2017, le témoignage a été fait dans le cercle restreint de la deuxième partie de veillée. Et, en 2019, pour les 25èmes commémorations, plusieurs personnes sont venues pour la première fois, notamment des « anciens », comme l'animateur les appelait, et cinq d'entre eux ont pris la parole, dont deux ont raconté leur vécu en 1994 et en amont. Le premier s'est tout de suite levé après la première vidéo, qui était l'interview d'une rescapée, Félicité Lyamukuru, autour de la publication de son ouvrage : « Je prends la parole parce que ça me touche énormément, parce que ce que Félicité vient de dire, moi je suis témoin oculaire. J'étais avec ses parents, à Nyundo, diocèse de Nyundo. Vous m'excusez, je vais parler en kinyarwanda, parce qu'il y a un moment où avec beaucoup d'émotions, je n'arrive même pas de trouver les mots adéquats ». Après que trois autres « anciens » ont évoqué la perte de leurs proches ou le Rwanda ancien ou des années 1990, et notamment un

pasteur, une autre femme a pris la parole, en commençant par : « Alléluia, comme ils ont dit, ne nous laissons pas de dire Alléluia, parce que c'est Dieu qui nous a rassemblés ici. Moi je suis visiteuse ici. Parler en ce moment n'est pas très facile, mais on n'a pas le choix parce qu'on a vécu, on vit et on vivra. ».

Lors de cette veillée, une autre de ces « anciennes » a donné quelques éléments sur ce qu'elle a subi petite, avec les massacres de 1959, puis en 1994, en restant très évasive. Au milieu de sa prise de parole, faite en kinyarwanda, elle demande : « un jour si Ruta [le président d'Ibuka R-A, ndla] me donne l'occasion, j'aurai tout mon témoignage arrangé parce que si je le dis maintenant je peux mélanger les choses. Si Dieu me le permet, j'amènerai tous mes enfants pour commémorer ensemble pour au moins diminuer le chagrin. Vous savez que si quelqu'un parle, au moins ça soulage. Alors je vous demande de me donner ce jour, je pensais le faire l'année prochaine, s'il vous plaît mettez-moi sur le programme pour que je me souvienne ». Cette première prise de parole de cette femme en veillée a été partielle, une ébauche de ce qu'elle aurait vraisemblablement aimé dire. Elle correspond aux récits morcelés, ou aux fragments de récit, que j'entends habituellement.

Par exemple, une femme est revenue sur le moment où elle a pris conscience du début des massacres : « J'ai un souci, j'ai perdu la notion du temps, des fois tout est mélangé, mais je sais que sur ma colline, pendant cette période là, autour du 16, ils n'avaient pas encore commencé à tuer. Par contre je me rappelle de quelque chose qui m'avait vraiment choquée. On avait l'impression que tout était arrêté, et on a commencé à voir les gens qui venaient des collines... du sud. Moi j'étais un peu au centre, mais vers le sud pareil aussi. Et... et dans ces régions, ils disaient, il était dit que ils étaient habitués à tuer. On a commencé à voir venir les gens qui étaient blessés. Et on voyait les maisons brûler sur les collines ». C'est ce moment vécu, et juste celui-ci, qu'elle a voulu partager avec les autres.

Ou encore, un homme qui n'était jamais venu en veillée auparavant : « je profite de l'occasion parce qu'il y a des membres de la famille, de chez nous, à Kibuye. Nous avons traversé le pont de Nyabarongo vers la paroisse de Nyenge. C'était au moment très... Mais on s'est dit au revoir. C'est ce que je peux vous dire. On avait quatre enfants. On s'est assis sur une montagne et on a dit, comme on ne va pas traverser, parce que on jette tous les Tutsi dedans, donc il faut que les enfants... on va passer ». C'est tout, cela s'arrête là. Peut-être que le souvenir s'amorce ou se déroule dans la tête de la personne, mais les auditeurs n'en sauront pas plus. Ces phrases, ces souvenirs éclairent quelques heures ou quelques jours de leur vécu.

Parfois ce sont des souvenirs vus avec le double regard de l'enfant qu'ils étaient et de l'adulte qu'ils sont devenus. Un homme en a livré un, après que quelqu'un ait sorti une carte de membre du parti politique MRND, en veillée : « la carte MRND, ça me rappelle, justement comme [prénom] a dit, la plupart des gens, surtout les Tutsi, ils avaient tous la carte MRND à la maison, même si je me rappelle mon père avait la carte de MRND, la carte de PL et du FPR après aussi. Quand il y avait les fouilles, parce qu'à chaque fois il y avait les fouilles au moment des *ibyitso*, quand on savait qu'ils venaient fouiller il fallait mettre en premier la carte MRND et cacher les autres. Je me rappelle une fois justement je crois que c'était, je sais plus, en 92 ou 91. C'était le matin on dormait, on a entendu les gendarmes et les policiers qui frappaient et ils venaient toujours avec le conseiller, ils ont frappé à la porte, nous on dormait, je crois que c'était samedi parce qu'on devait pas aller à l'école (...). Du coup on dormait, ils ont dit "il faut vous réveiller, on va fouiller", ils sont venus dans la chambre, ils fouillaient sous les matelas, on a dit : "qu'est-ce qu'ils cherchent ?". Après, les parents, ils nous ont dit de sortir "on va vous expliquer". Ils ont fouillé, ils sont allés même dans le plafond, partout, et après ils sont tombés sur une radio, (...) mes parents étaient enseignants, (...) c'était la radio de l'école, cette radio était à la maison, (...) ils ont dit "c'est une radio que vous utilisez pour communiquer avec le FPR". Communiquer... Comment tu veux communiquer avec une radio ? », finit-il sur une note d'humour.

Lors d'une veillée, un rescapé a fait remarquer combien il était difficile de rendre compte de trois mois en quelques phrases. Il y aurait tant à raconter : l'avant, les massacres, l'après, son propre vécu, celui des membres de sa famille, leur vie, leur mort, ou encore les traumatismes physiques et psychiques.

Selon Gérard Namer, qui s'est intéressé à la mémoire des déportés des camps, « les déportés, faute de modèle d'une situation sociale discursive où ces souvenirs pourraient être répétés dans le for intérieur en attendant d'être dits, n'ont que des souvenirs et non une mémoire des camps (...). Le déporté va reconstituer cette mémoire par la rencontre de lieux de parole sociale dont il reconnaît le caractère banal et qui pour cela se présente à lui comme pertinents pour parler des camps ». (Namer, 1987 : 152). Autrement dit, « ce qui pèse, c'est l'absence de modèle de narration socialement établi qui pourrait se formaliser en une mémoire. [Le déporté] a des souvenirs, il n'a pas de moyens de les raconter en son for intérieur ; il n'a pas de mémoire ». (Namer, 1987 : 151).

b. Ceux qui peuvent parler

Orientons maintenant notre réflexion sur « l'espace autobiographique » (Pollak, 1990). Michael Pollak explique que « les frontières du non-dit sont en constant déplacement en fonction des destinataires du message, mais plus généralement encore, du temps choisi pour se livrer à un tel exercice public » (Pollak, 1990 : 237). Et cela concerne donc tant les frontières du non-dit que les frontières du dit. De toutes les questions qui ceignent l'espace autobiographique (qui parle ? À qui ? De quoi ? Comment ? Dans quel espace social ?), l'auteur de *L'expérience concentrationnaire* se demande d'abord qui sont les survivants des camps qui prennent la parole.

Avant tout, note-t-il, ceux qui parlent sont ceux qui ont survécu. Ceux qui ont été tués ne le peuvent pas, même si la présence de leurs ossements « parle »¹³⁵ : de leur assassinat individuel et, par cumul, du génocide perpétré. Le deuxième critère concerne « la survie psychique et morale ». Au-delà des cas, rares, de personnes dont on m'a signalé qu'elles sont en hôpital psychiatrique, chaque rescapé vit avec le souvenir de ce qu'il a subi, vu et entendu. Et il doit vivre aussi avec les traces laissées dans le corps et les traumas. Parler n'est pas toujours possible, ou n'est parfois pas la priorité, quand les difficultés psychiques et morales sont trop grandes. D'autant plus qu'elles peuvent se cumuler à d'autres difficultés, matérielles cette fois. Gérard Namer envisage « l'insertion préalable dans l'existence quotidienne professionnelle ou familiale » comme un élément qui compte dans la possibilité « de parler de la déportation, d'en avoir une mémoire organisée ». Aussi selon lui, « le refoulement des souvenirs par un minimum de réussite quotidienne est donc la condition de leur maîtrise sous forme de mémoire. Au contraire, de façon dramatiquement significative, l'impossible insertion, l'impossible vie s'accompagne toujours d'une impossible mémoire : ce deuxième groupe est celui qui (comme le disent leurs amis) « y sont encore ». » (Namer, 1987 : 153). Si les difficultés sont trop présentes et envahissantes au quotidien, il se peut que les événements vécus ne soient pas constitués en passé, et que « le passé ne passe pas ». On sait aussi que la mise en place d'actions en justice ou de réparations peuvent aider à rétablir les temporalités et à classer le vécu du génocide dans le passé.

Par ailleurs, Pollak souligne comme « biais » dans les prises de parole l'âge de la personne au moment où elle était détenue dans les camps et le temps qu'elle y est restée. Dans le contexte rwandais, l'âge compte aussi, de même que la durée à avoir dû rester caché ou fuir, avant d'avoir

¹³⁵ Elle parle à qui accepte de les entendre. Les preuves du génocide sont toujours contestées par les personnes qui veulent réviser l'histoire. Voir à ce sujet l'ouvrage *Le mal de vérité* de Catherine Coquio (Albin Michel, 2015).

été sauvé. En effet, selon lui, les plus jeunes et les plus âgés avaient le moins de chance de s'en sortir, avec la sélection opérée à l'entrée des camps, de la même manière que les chances de survivre longtemps y étaient faibles. Cela vaut aussi pour le génocide des Tutsi, où les personnes âgées et les jeunes enfants avaient peu de chance d'échapper aux coups des tueurs. Le sexe de la personne entre en compte aussi, même si tous les Tutsi étaient visés, puisque les hommes adolescents et adultes étaient particulièrement exposés, quant à la menace qu'ils représentaient.

Et enfin, il met en lumière l'importance des caractéristiques sociales des personnes, particulièrement dans les entretiens et davantage encore dans les écrits autobiographiques, qui demandent des facultés pour écrire et organiser un texte, requérant un certain niveau d'étude. Si je n'ai pas pris d'ouvrages autobiographiques dans mon corpus, il n'en reste pas moins intéressant de questionner les caractéristiques sociales des personnes qui ont pris la parole dans ma recherche. Parmi ceux qui ont témoigné publiquement, se trouvent les présidents successifs d'Ibuka R-A, dont nous avons vu que tous trois sont diplômés en Droit. Ceux qui témoignent dans les lycées comptent, en dehors de ces derniers, une personne travaillant dans le médico-social, un entrepreneur autodidacte et Valens Kabarari, vidéaste et caméraman. Ce dernier, qui a eu son bac au Rwanda puis a entrepris des formations professionnalisantes ici, est aussi le créateur de pièces de théâtre, de courts-métrages, d'un documentaire, ou encore d'un livre de témoignage. Les 13 personnes ayant moins de 20 ans en 1994 et vivant en France, avec qui j'ai réalisé des entretiens, ont eu le bac : 8 d'entre elles ont eu un diplôme universitaire (deug, licence ou master) et 3 ont eu une formation professionnelle. Quant aux participants à la veillée qui ont pris la parole, je n'ai pas connaissance de leur parcours.

Pollak pointe aussi, tout comme Primo Levi dans *Les naufragés et les rescapés*, que les personnes ayant eu des « responsabilités » dans les camps, allant du poste d'infirmière à celui d'aide-ménagère des SS, permettaient d'avoir un peu plus de recul sur ce qu'il se passait et, pour les infirmières et les médecins, de pouvoir parler depuis une position valorisée moralement. Au Rwanda, nous avons entendu parler de médecins et d'infirmières tués au même titre que les autres Tutsi. Une femme tutsi m'a dit avoir soigné des blessés pendant le génocide, y compris parmi les *interahamwe*. Des amis, haut-placés, lui ont permis d'être épargnée. Pourtant, cette place « privilégiée » ne confère pas véritablement de statut d'observateur, puisqu'elle était seule et n'échangeait pas avec du personnel médical, bien qu'il se peut qu'elle ait appris des choses par les miliciens qu'elle soignait. L'expérience de devoir sauver des tueurs est ici plus honteuse que valorisée. Cette femme est venue une seule fois en veillée, mais n'a pas raconté son expérience du génocide. Il n'existe à ma connaissance pas de postes où il ait nécessité de garder en vie des Tutsi.

c. Rwanda 1994 – France 2014 : un écart moral

Selon Pollak, la survie psychique et morale des survivants a engendré des problèmes d'identité, c'est-à-dire des problèmes liés à « l'image de soi, pour soi et pour autrui » (Pollak, 1990 : 12). Car, rappelle-t-il, l'identité des survivants a cessé d'aller de soi. Dans le contexte rwandais, elle a été mise à mal pendant le génocide puisqu'il a été dénié aux Tutsi leur rwandité, leur lien de parenté, dans les cas d'infanticide ou de meurtre conjugal, et leur humanité. Les troubles de l'identité se sont poursuivis à l'arrêt des massacres : les rescapés n'ont bien souvent pas retrouvé toute leur famille, ni leurs amis, pas plus que leur maison, ce qui a imposé d'importants changements de vie et une adaptation à la nouvelle situation. Cela pointe « la difficulté pour les déportés de préserver leur sentiment d'identité et aussi combien, dans ces conditions, tout témoignage sur cette expérience met en jeu non seulement la mémoire, mais aussi une réflexion sur soi » (Pollak, 1990 : 15).

Cette réflexion sur soi se fait notamment au regard de la recevabilité des récits, c'est-à-dire de la morale courante. Or l'écart moral, qui sépare la situation actuelle de celle qui prévalait en 1994 au Rwanda, freine les prises de parole. Un rescapé m'a dit qu'il lui arrivait parfois de se demander s'il avait vraiment vécu ce qui lui était arrivé, que ça lui paraissait impossible, tant cela lui procurait un « sentiment d'étrangeté » (Pollak, 1990). Cela fait aussi écho à la femme qui a raconté en veillée que pour pouvoir vivre, il lui avait fallu considérer que ce qu'elle avait vécu était irréel, « un rêve ». Une survivante se souvient avoir douté de son vécu à son arrivée en France : « quand je suis arrivée ici, j'arrive ici en France, des fois je me dis j'ai pas fait ça, mais après je me dis si si tu as fait ça. Rappelle-toi tel jour tel jour tel jour, donc je me dis (...) un jour où, quand on était à Mbandaka on nous a tiré dessus, là, on nous a tiré dessus, c'était la nuit, on a couru, dans la nuit tu cours, tu sais pas où tu poses ton pied, tu tombes (...). ». L'écart moral peut déréaliser le vécu ; déréalisation accrue par la destruction du réel opérée pendant la perpétration du génocide, et prolongée par la mise en place de sa négation.

Le mot de honte revient souvent pour parler de l'expérience du génocide. Comme le disait Sébastien, « la particularité dans le génocide c'est que les gens qui l'ont vécu, avant tout, pensent que c'est une honte. C'est comme si en fait... à un certain moment c'est comme s'ils pensent qu'ils n'ont plus... qu'ils n'ont plus de dignité en fait ». Exposer le souvenir de l'expérience de la déshumanisation réactualiserait cette honte ; cela menace de la rendre plus vive. Il se produit, pour ceux qui en parlent, un phénomène comparable au viol ou à l'inceste, mettant la victime dans le rôle de l'accusé par la demande de justification qui lui est faite, suite à la libération de cette parole transgressive. Pollak explique que « la sollicitation à parler de ces souvenirs humiliants et la difficulté de le faire peuvent facilement créer le sentiment non seulement d'avoir à témoigner, mais

aussi d'avoir à se justifier par rapport aux faits évoqués et, par conséquent, de se sentir non plus témoin mais accusé » (Pollak, 1990 : 217). Aussi ajoute-t-il que le survivant se trouve placé dans les situations de témoignage davantage qu'il ne les sollicite.

d. Montrer l'indicible

Comment dire la déshumanisation ou la « souillure » (insultes, humiliations, profanations, viols)? Comment dire celle de ses proches ? Quand le cerveau n'a pas refoulé les souvenirs les plus douloureux, le silence vient souvent les recouvrir. Pollak distingue le silence de l'oubli : selon lui, le silence relève plutôt d'une gestion de la mémoire. Car comme le met en évidence Catherine Coquio, « il n'est pas de vérité qui blesse : la vérité est *blessure de la pensée* » (Coquio, : 18). Donc, en se taisant, le survivant peut souhaiter éviter de se blesser et de blesser l'autre.

L'anthropologue Veena Das évoque sa rencontre avec une femme qui a été victime des émeutes durant la Partition des Indes. Elle raconte qu'elle lui a enseigné que « toute prétention à la culture », au deuil et aux mots, n'était pas possible après avoir subi de telles exactions. Elle poursuit : « Manjit m'a également appris qu'il y avait une profonde énergie morale dans le refus de représenter certaines violations du corps humain. En permettant à sa douleur de m'arriver, elle m'a appris que racheter la vie des violations auxquelles elle avait été soumise était un acte d'engagement à vie envers une connaissance empoisonnée ; digérant ce poison par l'acte de vaquer à l'ordinaire, elle a été capable de m'apprendre comment respecter les frontières entre dire et montrer » (Das, 2003 : 165). Das s'intéresse aux femmes qui ont refusé de se prêter aux lamentations traditionnelles de deuil et de présenter habits et maison propres : ainsi « la souillure qu'elles tenaient à incarner « montrait » la perte, la mort et la destruction » (Das, 2003 : 160). Le professeur en littérature Alexis Nouss explique que Wittgenstein, penseur cher aussi à cette dernière, entreprend de « montrer les limites du langage, non ses possibilités. Arrêter le dicible à ses limites et voir comment il se prolonge par ce qu'il appelle le montrable : « ce qui se montre » (« *dies zeigt sich* ») (6.522), qui pour lui relève de l'éthique et/ou de l'esthétique » (Nouss, 1998 : 156), et Das ajouterait sans doute du politique.

Cette monstration, la transmission d'un message sans communication verbale, se manifeste dans les veillées, à travers la présence même des rescapés, et ceux-ci ont formulé à plusieurs reprises la portée de cette présence : être là, debout, ensemble, à parler et à rire, c'est une manière d'affirmer qu'ils sont vivants et de signifier aux génocidaires qu'ils ont échoué dans leur tentative de détruire

les Tutsi. De la même manière, la pièce de théâtre porte aussi ce message, mais publiquement cette fois : non seulement les rescapés sont là, mais ils parlent de ce qui devrait être tu. Par dessus-tout, ils ont nommé la pièce *Tutsi !*, sur la suggestion du metteur en scène – non rescapé –, et vont ici à l'encontre de ceux qui ne voudraient pas nommer les victimes pour entretenir une confusion sur l'événement, mais aussi de la politique nationale rwandaise de réconciliation, qui notamment promeut l'identité rwandaise comme seule identité dans le pays.

Si la violence extrême ne peut se dire, il est possible de questionner où, à quel endroit se noue l'indicible. Car, à tout le moins, « le langage est le seul possible qui puisse dire l'impossible du réel » (Nouss, 1998 : 157), comme le souligne Alexis Nouss, en se référant à la pensée de Paul Celan. Et l'anthropologue Martine Hovanessian va aussi dans ce sens, constatant qu'elle fait face à un « trou impossible à combler n'étant que substance du trou, fissures, clivages et qui produisent des mosaïques et des incapacités de mettre un terme à l'exploration d'une mémoire » : dans la démarche pour la connaissance, pour approcher la mémoire individuelle ou collective du génocide arménien, « en définitive on finit par relativiser l'aspect utilitaire des « contenus » de matériaux et préférer une sorte de langage sur le langage où seul le chemin crée le sens » (Hovanessian, 2007 : 101).

C'est ce seuil de l'indicible que l'on frôle, lorsqu'une femme témoigne en veillée : « Je pense qu'on était presque 300 dans la mosquée [nom de la mosquée]. Heu... ce qu'il s'est passé, c'est horrible, je sais pas si j'arriverai à le dire, mais après moi je voudrais dire, après la guerre qui avait fini, donc on essaye de se trouver ». En effet, elle ne dira pas ce qu'il s'est passé dans cette mosquée, passant directement à la fin du génocide, mais on saisit l'horreur de ce qu'il s'y est produit.

De la même manière, au cours d'un entretien, alors que, comme chaque fois, je laisse la possibilité à mon interlocuteur de parler ou non du génocide, un homme préfère me renvoyer à ses témoignages disponibles sur internet :

Interlocuteur¹³⁶ - (...) Le génocide a éclaté au moment où moi j'étais encore à l'école.

Domitille - D'accord, c'était... tu avais quel âge quand ça a éclaté ?

I - J'avais neuf ans et demi. Je crois. Donc... Mais on était en vacances ça nous a sauvés aussi.

D - Donc tu étais en vacances à [ville du Sud], auprès de ta famille

I - J'étais à [ville du Sud] oui

¹³⁶ L'anonymat est ici renforcé afin d'éviter l'identification de la personne, parce que peu de rescapés de Rhône-Alpes ont leur témoignage en ligne.

D - Et après... du coup je sais pas trop si tu as envie d'aborder ou pas ce qui s'est passé pendant le génocide ?

I - Pendant le génocide, tu vois quand même mes témoignages !

D - Oui je me rappelle de ton témoignage.

I - Non, il y a même, il y a moyen d'en trouver d'autres sur Internet, mais c'est pas quelque chose d'agréable à dire, et à répéter souvent. Bon c'est vrai que moi j'ai la chance, parce que j'ai déjà des témoignages visibles, qu'on peut trouver. En fait ça m'empêche de le répéter tout le temps.

D - Très bien

I - Parce que c'est un moment, c'est un moment difficile.

Entretien mené en 2015

Plus tard, dans l'entretien, je lui demande ce qu'il peut dire de son expérience du génocide quand il témoigne :

Domitille - Et dans les témoignages que tu as faits, est-ce que tu as l'impression que tu arrivais à tout dire ? Ou il y a des choses qui restent en toi quand même et que tu... ?

Interlocuteur - Tu peux pas tout dire. Tu peux pas tout dire. Tu peux pas tout dire et puis il y a des choses peut-être qui ne se disent même pas publiquement. Voilà et après ça sert à rien.

D - Une souffrance trop grande pour être exprimée ?

I - Oui, de toutes façons, quand tu témoignes comme ça parfois, certains détails, tu fais le tri. Parce qu'il y en a même qui n'apporteraient rien du tout au public, donc...

D - Et ça tu peux, tu as des espaces pour l'exprimer ailleurs ? Tu as des gens ou des lieux ou des manières de l'exprimer ailleurs ? Ou ça reste en toi toujours ?

I - Ça peut rester en toi hein. Ça peut rester en toi ou ça peut, tu peux peut-être le partager avec quelqu'un d'autre, et quelqu'un d'autre qui connaît, qui a connu la même chose. Mais sinon ça c'est sûr il y a certains détails, tu dis pas tout, il y a certains détails que tu sautes, tu zappes.

Entretien mené en 2015

Ici apparaissent deux nouveaux éléments qui composent l'espace autobiographique : les personnes à qui les survivants peuvent parler de leur vécu, et le degré de détails qu'ils peuvent leur donner, jusqu'à pouvoir peut-être « tout » dire, tout n'étant pas ici une exhaustivité du récit quant aux

souvenirs des trois mois de génocide, mais plutôt les souvenirs les plus intimes et douloureux. Autrement dit l'indicible n'est peut-être pas indicible à tous.

5.4. L'indicible : avec qui et comment entrer dans les détails

a. Dire l'indicible ?

S'interroger sur le dire de l'indicible ne signifie pas que ça ne l'est pas, indicible. L'objectif est de comprendre à qui certains souvenirs ne sont pas dicibles et à qui ils le sont, et de quels souvenirs il s'agit. Nous nous demanderons si les survivants rencontrés ont pu donner des détails de leur expérience intime du génocide, et à qui.

Pour mettre au travail les frontières de l'indicible, je vais m'appuyer sur ce que Clémentine m'a raconté en entretien avoir dit de son passé, à d'autres, et sur ce qu'elle m'a dit, à moi, de ce passé, ou à Éric et moi, durant nos entretiens à trois. Clémentine ne m'a pas raconté le génocide en tant que personne ayant été persécutée parce que tutsi. Considérée à l'époque comme hutu, elle a fui le génocide et a été pourchassée dans la forêt où elle a dû marcher et tenter de survivre pendant de longs mois. Le choix de me concentrer sur cette expérience-là de la parole s'explique par la richesse de nos échanges sur le sujet, puisqu'elle a eu l'occasion de parler de sa vie dans plusieurs cadres (thérapeutique, judiciaire, scientifique, associatif), et que le temps long de l'enquête et ses modalités – entretiens à deux ou à trois – m'ont permis de porter un regard sur ce qu'elle a dit et à qui. Par ailleurs, elle a fait un témoignage public auquel je n'ai pas pu assister, mais qu'elle a accepté d'enregistrer pour moi, et elle était en train d'écrire un livre de témoignage au moment où nous nous voyions, que je n'ai pas lu mais dont nous avons parlé.

J'ai été mise en contact avec Clémentine grâce à une étudiante de mon co-directeur de thèse, qu'il m'avait présentée. Son étudiante, rwandaise, avait fait un mémoire de Master sur les Rwandais ayant fui au Congo, à la fin du génocide. Dans ce cadre-là, elle a interrogé Clémentine, qu'elle connaissait pour l'avoir vue à une soirée. Elle vit à Valence et c'est là où nous nous rencontrons. Elle m'avait proposé de venir avec un ami, Éric, et il avait même été envisagé de faire des entretiens collectifs avec leurs amis, avant de renoncer, faute de volontaires. Nous avons réalisé trois

entretiens individuels, deux entretiens tous les trois et des discussions informelles. J'ai pu aussi rencontrer une de ses sœurs qui vit au Rwanda, avec qui j'ai fait un entretien avec une traductrice, et que j'ai revue pour une visite de courtoisie.

Clémentine et sa sœur appartiennent à une fratrie de 10 enfants, nées de parents hutu. Âgées de 11 et 6 ans, elles ont fui leur maison, dans l'ouest du Rwanda, fin avril 1994, devant la progression du FPR. Menacées par les *interahamwe* sur les barrières qui coupaient toutes les routes, en raison de leur physionomie dite « tutsi », et ayant subi une attaque armée du FPR qui tirait sur ceux qui fuyaient, elles ont réussi à passer au Zaïre, où elles ont vécu dans un camp, jusqu'à sa destruction en 1996. Là-bas, elles ont été persécutées à cause de leur apparence tutsi et aussi à cause des différends entre Hutu du Sud et Hutu du Nord. En 1996, sa petite sœur est retournée au Rwanda avec sa mère, tandis qu'elle s'enfonçait dans la forêt, avec trois frères et sœurs, pour une fuite qui a duré sept mois, jusqu'à atteindre la République du Congo, en mai 1997. En juillet de cette même année, la guerre a explosé dans ce pays. De nouveau dans un camp, elle a rejoint la France en 2002, seule, où elle a demandé l'asile politique.

Éric, quant à lui, est de père tutsi et de mère hutu. Il avait un peu moins de trois ans en 1994. Son père a été tué tout de suite et sa mère a fui et s'est cachée avec lui dans une ville à proximité de Gitarama, dans la maison d'un musulman¹³⁷. Il est arrivé en France en 2011 dès l'obtention de son baccalauréat, afin d'y mener ses études. Arrivé à Valence, il fait la connaissance de Clémentine et ont le même groupe de copains. Dans leurs soirées, ils parlent des souvenirs, entre autres, du Congo, où il n'a jamais été. Il découvre cette partie de l'histoire rwandaise avec eux. Dans les entretiens que nous avons fait à trois, il s'est mis au service de la parole de Clémentine, l'écoutant, parsemant ses propos de contextualisation ou d'humour, et la protégeant parfois. Il ne l'a pas questionnée pour autant : comme nous le verrons, les contextes et personnes à pouvoir questionner sont spécifiques. Avec Éric, nous avons aussi fait des entretiens individuels, mais il n'en sera pas question ici.

b. Garder les détails pour soi (et pour des professionnels)

D'après Clémentine, « les gens qui sont ici, ils ont de la chance. Parce que nous on a des jeunes qui nous poussent à le dire. À nous écouter aussi. ». Qui ? « Au début c'était la psychologue, du coup

¹³⁷ Les musulmans sont considérés comme n'ayant pas participé aux crimes. Pour en savoir plus, voir dans le chapitre 8.3.d. *Ni rescapés, ni génocidaires : les autres* (p.362).

elle a quand même... au bout de cinq, six séances j'ai compris qu'il fallait que je parle. Après c'est des amis. ». D'avoir été « poussée » à raconter son histoire, « au début c'était pas facile. Même aujourd'hui j'arrive quand même à garder des trucs mais au moins, j'ai plus de facilités à raconter ma vie. ».

Dès le début, elle a pu raconter ce qu'elle avait vécu à la psychologue du Cada, qu'elle a rencontrée à sa demande, et elle a dû en parler à son avocat dans le cadre de sa demande d'asile, à qui « il a fallu quand même qu' [elle] donne les détails de ce qu' [elle avait] vécu. ».

Si elle en parle avec détachement, Albert a quant à lui un souvenir pénible de sa demande d'asile. Il a déposé sa demande *via* une association, et non *via* un avocat, et il l'a vécue comme une épreuve : « Il faut parler... Tu vois j'ai même eu honte, quand les gens me parlent, ils disent « Ohh... ». Cette honte-là, quelqu'un essaie de te comprendre et tu es obligé de raconter toute ta vie. Tu dis « Rwandais » déjà, il va dire « Waw ! » par curiosité, et il faut que tu expliques... ».

Clémentine a donc parlé relativement tôt après son arrivée en France, à deux professionnels. Et pourtant, à la femme rwandaise qui a accepté de l'accueillir chez elle, dans sa famille, pour les week-ends et les fêtes, elle n'a pas dit grand-chose : « Je disais des trucs, comment on vivait dans les forêts machin mais pas dans les détails de ma vie privée. Je rentrais jamais dans ma vie privée ». Pourtant son hôte est aussi allée au Congo et a connu les camps, même si elle n'a pas vécu l'errance à travers la forêt.

Ensemble, elles ont témoigné à une soirée intitulée *Rwanda, 20 ans après*, en tant que « réfugiées rwandaises » - c'est ce que mentionnait l'affiche -. Finalement c'est surtout la plus âgée qui a exposé l'histoire du pays, faisant quelques pas de côté personnels. Clémentine a pris la parole quelques minutes, durant lesquelles elle a raconté le bilan des pertes qu'elle a subies : elle a perdu des tantes et des cousines pendant le génocide, puis a vécu dans les camps de réfugiés au Congo, où elle a aussi « perdu pas mal de monde ». Elle a expliqué son cheminement personnel à Valence, amorcé par des échanges avec des amis et avec des « spécialistes » : en parler avec des gens qui avaient vécu la même chose qu'elle l'a aidée à évacuer le traumatisme et la colère, puis à retourner au Rwanda, où une partie de sa famille est en prison, une autre a été tuée pendant le génocide. Plus tard, pendant le débat, elle a donné un peu plus d'informations sur son expérience au Congo, en restant généraliste : attaque des camps, avec des femmes et des enfants parmi les victimes, rapatriements forcés avec la complicité des militaires congolais, 2000 km parcourus à travers la forêt, des massacres passés sous silence.

Lors d'un entretien¹³⁸, elle me dit, à propos de son témoignage : « au moins j'ai pu parler devant les gens de ce que j'avais... J'ai pas dit grand-chose mais au moins de dire ce que j'avais vécu...

¹³⁸ L'entretien a eu lieu deux ans après la soirée de témoignage.

Comment je me sentais aussi. Parce que des fois les gens ils te demandent « ouais qu'est-ce que tu as vécu machin... ? », ils te demandent pas « et après, comment tu le vis aujourd'hui ? ». » Là aussi il y a le dit et le montré : même si elle n'a pas pu dire grand-chose de son vécu, elle a pu en révéler les grandes lignes, dans un contexte où elle estime que cette histoire est passée sous silence, et surtout sa présence même témoigne des massacres perpétrés contre les rwandais hutu dans les forêts de la RDC.

Un jour, je lui demande si elle pourrait aller plus loin dans le partage de ce qu'elle a vécu :

Domitille - Et donc tu as l'impression que tu peux, tu pourrais en parler avec tout public ? Enfin quand tu avais accepté de témoigner l'autre fois...

Éric - Je crois qu'elle peut donner une version aseptisée de toute l'hist...

Clémentine (*l'interrompant*) - Si, peut-être, peut-être. Après, c'est surtout quand les gens veulent rentrer dans les détails, en fait, ça me bloque tout de suite, parce que j'ai pas envie de donner les détails. Les détails ben, je peux donner ça a quelqu'un, mais pas... en grand nombre, non. Je me dis les détails ça m'appartient. C'est mon intimité. Donc je peux pas. Les détails je peux rentrer dedans quand je suis avec une personne. Genre ça arrive comme ça, ça sort d'un coup, ben je te dis « j'ai vécu ça ça ça », ou « ça s'est passé comme ça ». En tout cas, quand je dois le dire, je ne prépare pas parce que si je commence, si dans ma tête je me dis il faudra que je dise ça, ça sort pas. Ça sort pas, ça... C'est au téléphone comme ça avec une copine. On parle, on parle, et un jour il y a un truc qui sort comme ça. Si elle a envie d'avoir des détails, elle va peut-être me relancer d'une autre façon. Mais je rentre pas souvent dans les détails en fait.

D - Tu les gardes pour toi.

C - Je les garde pour moi parce que c'est... Je sais pas, on sait jamais, comme on dit chez les Rwandais, on sait jamais. (*rit*) On sait jamais. On sait jamais comment l'autre va réagir. Donc on préfère garder les détails pour soi. On donne juste ce qu'il faut donner, après, comment on dit, celui qui écoute écoute et... (*je l'interromps en posant une autre question*)

Entretien avec Clémentine et Éric, le 13 juillet 2015

On retrouve ici le besoin de confiance, au-delà de l'écoute nécessaire. Lors d'un autre entretien, elle insiste sur la réaction des autres, et explique que c'est pour protéger les gens qu'elle n'entre pas

dans les détails, et pour se protéger elle-même, pas tant de la violence de ce qu'elle a à dire que de la réaction de ses interlocuteurs :

Domitille - Et l'envie de tout dire, tu as ça, quelque part ? Ou pas forcément... C'est que tu peux pas ou que tu veux pas forcément tout dire ?

Clémentine - Franchement j'ai envie de le dire. Après je crains la suite quoi. Je dis des fois il y a des choses qu'il faut pas dire. Parce que les gens ils vont pas... tu sais pas comment les gens ils vont le prendre. C'est pour me protéger. Et protéger les autres aussi on sait jamais. Les gens ils aiment pas les choses difficiles. Sinon j'aimerais bien le dire.

Entretien avec Clémentine, le 3 mai 2016

c. Raconter les « intermèdes comiques ou curieux »

Et c'est dans son groupe d'amis rwandais qu'elle va s'apercevoir que d'autres ont vécu la même chose qu'elle et qu'ils vont pouvoir en parler ensemble, en soirée. Leur créneau : raconter des anecdotes sur ce qu'ils ont vécu sur le mode de l'humour, et ne pas se poser de questions. Primo Levi notait : « On a remarqué, par exemple, que de nombreux rescapés des guerres ou d'autres expériences complexes et traumatisantes ont tendance à filtrer inconsciemment leurs souvenirs : en les évoquant entre eux ou en les racontant à des tiers, ils préfèrent s'arrêter un peu sur les trêves, sur les moments de répit, les intermèdes comiques ou curieux ou de détente, et passer plus rapidement sur les épisodes plus douloureux ». (Levi, 1989 : 32). Éric me donne des exemples, en s'adressant ici d'abord à Clémentine : « Mais quelque chose au fait qui s'est passé avec toi ou même avec la plupart des gens avec qui j'ai parlé à propos de ce qu'il s'est passé au Rwanda, il y a quelque chose, il y a un côté au fait que j'ai vu, qui peut paraître macabre presque, c'est que les gens se rappelle des parties drôles du génocide. (...) Et en fait dans les soirées, la plupart du temps, c'était surtout ça qui revenait. Quelqu'un qui te disait par exemple : “pendant la guerre il y avait un gros bordel, il y avait beaucoup de choses et au fait quand ça a commencé, j'étais par exemple allé faire pipi. J'étais en train de faire pipi, quelqu'un a commencé à tirer...” (...) Et la plupart du temps les gens racontent la partie où il y a une grosse partie drôle, ou quelqu'un est en train de dire qu'il y a des gens qui meurent autour de lui et vous êtes en train de rigoler : “On courrait, on faisait ça, quand à cet instant précis quelqu'un est tombé et moi j'ai perdu ma chaussure”. Tout le monde rigole et puis “je me suis relevé, j'ai cherché ma chaussure et ma mère m'a dit “qu'est-ce que tu fais ? Pars, laisse ta

chaussure, pars” et on a couru”. Donc il y a des histoires comme ça où les gens se rappellent de ça, des parties drôles disons ».

Pendant les représentations théâtrales, l’humour était aussi très présent. Par exemple, une rescapée-comédienne raconte comment, petite, elle a développé la phobie des chenilles, qu’il lui est même arrivée quand elle avait six ans d’enlever tous ses vêtements et de se mettre à courir toute nue sur sa colline parce qu’elle avait senti une chenille sur elle. Cette histoire amusante lui a permis d’amener le fait que pendant le génocide sa mère a angoissé de ne jamais la retrouver vivante, certaine que sa phobie l’aurait empêchée de rester cachée. Le ton léger et la manière de raconter cette anecdote, jusqu’à la chute, dévoile en creux la réalité de la traque des Tutsi pendant trois mois. Ce procédé est employé aussi par un autre rescapé qui raconte qu’avant le génocide, ils ne dormaient déjà plus chez eux, et que ses parents le plaçaient avec ses frères et sœurs chez des voisins hutu, emmenant avec eux une bassine en plastique, noire, cadeau de mariage de sa mère. Et lui aimait chanter et taper sur la bassine, ce qui a fait dire à sa mère que cela ne servait à rien d’aller se cacher s’il faisait du bruit. Un jour, les enfants sont allés dormir avec leurs parents, dans la forêt, sans la fameuse bassine : c’était le démarrage du génocide. La pièce oscille ainsi entre rire et gravité. À la fin, dans les échanges, une rescapée fait remarquer qu’ils ont ri encore plus dans les séances du groupe de parole, se prenant même des fous rires.

Selon David Le Breton, « le rire protège contre le désarroi ou la peur, il est l’ultime élégance du sens pour ne pas céder à la pesanteur de l’événement et maintenir la conscience en éveil » (Le Breton, 2010 : 21). Au cours des veillées commémoratives, les participants faisaient souvent des blagues, entre les prises de parole notamment, tout en respectant les temps d’introspection ou la douleur des personnes présentes. Cela avait pour effet d’atténuer l’effet des récits sur les personnes présentes et sur le groupe. De la même manière, j’essayais d’alléger les entretiens par des remarques ou des questions, drôles ou décalées, afin d’empêcher mon interlocuteur de vaciller, de s’enfoncer dans des souvenirs dont la violence l’atteignait encore, ou pour lui permettre d’en sortir.

d. L'humour pour dire l'horreur entre pairs

Au-delà des anecdotes « drôles » qui permettent de saisir la violence de manière détournée, non-frontale, il existe aussi un humour pour dire l'horreur et l'humiliation. Partagé en plus petit comité, en groupe de pairs, il aide à dire des détails qui ailleurs sont indicibles.

Une rescapée m'a expliqué que c'était justement le fait de pouvoir rire du tragique qui lui a fait accepter de participer au groupe de parole entre rescapés du génocide, et s'y exprimer, malgré ses réticences initiales à intégrer le groupe :

Interlocutrice¹³⁹ - Je suis assise, j'écoute et j'ai vu comment on pouvait rigoler sur des trucs franchement horribles, mais on en a fait un humour. On rigole alors que c'est pas vraiment un truc pour rigoler quoi. Je veux dire... ouais on peut parler mais sans que ça soit blessant (...) En fait parfois tu parles... et tu tombes dans... dans tes paroles et du coup le chagrin arrive alors que c'était pas la peine... Donc là on avait trouvé un autre moyen de s'exprimer sans faire... sans se faire du mal. Et là j'avais aimé. Tu disais « je me suis cachée et j'ai vu telle personne mourir devant mes yeux » ... et là on rit, alors que d'habitude non, on ne rit pas, on pleure.

Domitille - Et ça ne t'a pas choquée, de rire ?

I - Non, ça ne m'a pas choquée. En fait c'était... c'était la seule façon qui pouvait me faire parler moi aussi. Parce que moi, si tu veux, ce que je voulais pas c'est me trouver toujours dans la position où gérer tout le monde, où je commence à me dire « pourquoi, pourquoi ça... pourquoi nous... pourquoi, pourquoi, pourquoi ». Non je voulais tout simplement parler et laisser sortir la tuerie.

D - Et tu as réussi à parler ?

I - Oui ça... plus à un moment, mais après j'ai réussi. Mais c'était vraiment... je crois que c'était une bonne idée pour tout le monde qui était là. (...) Aussi la personne qu'on a... qu'on a machetté, là... le côté ici, (...) elle arrive à rigoler, pourquoi pas... pourquoi pas moi ? Et du coup ça m'a vraiment aidée.

D - Ça donne de la force.

I - Oui ça donne la force et surtout ça donne l'espoir.

Entretien mené en 2016

¹³⁹ L'anonymat est ici renforcé afin d'éviter l'identification de la personne, parce que le groupe de parole était un petit groupe, dont les membres sont facilement reconnaissables.

Cet humour, qui permet de « s'exprimer sans se faire du mal », Clémentine et Éric le pratiquent aussi, avec leurs amis, en soirée.

Clémentine - Des fois on dit « vous vous rappelez comment on se lavait tous ensemble ?! ». *(Rit)* Ouais on s'en rappelle.

Domitille - Ça, t'en parle avec tes copains ?

C - Ouais, on en parle oui ! Surtout pour les fêtes de Noël, quand on est tous ensemble. C'est souvent des discussions qui reviennent et qui... Parce que il y a toujours une blague à raconter, à ce qu'on faisait là. Y a des blagues dégueulasses, mais après... mais on arrive quand même à rigoler... On se dit « on a vécu ça, on a vécu ça » mais après bon. C'était... C'est le passé, c'est notre passé, c'est notre histoire quoi.

D - Mais c'est balèze d'arriver à en parler ensemble.

C - Ouais, on en parle souvent. Surtout quand on est tous ensemble comme ça, lors d'une soirée, on en parle.

Entretien avec Clémentine, le 11 décembre 2015

Elle développe plus loin, ce que signifiait de se laver tous ensemble et devoir le dire à des gens qui ne l'ont pas vécu :

Clémentine - À chaque fois que je... je sais pas j'en parle, les gens ils me disent « T'es dégueulasse, comment tu peux rigoler de trucs pareils ? ». Je dis C'est juste, vous, vous imaginez pas comment on est rentrés dans un truc comme ça. Comment on pouvait se laver avec des personnes âgées tout nus, alors qu'on était que des gamins... La nudité... Au Rwanda, la nudité c'est quelque chose qui est vraiment tabou. Un jour... Du jour au lendemain... vous vous retrouvez à... à vous mettre à nu avec les personnes âgées. C'était...

Domitille - Oui, il y avait plus du tout les mêmes normes qu'avant en tout cas.

C - Ouais, c'était ça. Ouais... Mais après bon... je me dis mais... J'en rigole mais... parce que ça me... je sais pas... j'ai envie d'en rigoler...

D - Oui puis comme on disait avec Éric, ça permet aussi d'en parler, sinon on n'en parlerait pas.

C - Ouais, on n'en parlerait pas.

Entretien avec Clémentine, le 11 décembre 2015

Nous sommes ici face à cet écart moral dont nous parlions, où le vécu transgresse totalement les normes sociétales et relève de l'humiliation. Le dire serait « dégueulasse » quand c'est l'événement qui l'est. Aussi ne peut-elle le dire qu'avec des gens qui l'ont vécu, ou ont connu le contexte moral de l'époque, tout en le mettant à distance par l'humour. Les historiens Uğur Ümit Üngör et Valerie Amandine Verkerke, se sont intéressés à l'humour, tel qu'il a été et est pratiqué par les Juifs, les musulmans de Bosnie et par les Syriens opposants à Assad, pendant et après les génocides¹⁴⁰ en question. Ils proposent trois fonctions à l'humour : « arguably all humour enables some measure of coping, some humour also builds a sense of cohesion or solidarity since it draws upon shared experiences and even intimacy (Cohen, 1999: 10), and finally, humour that is critical can be interpreted as most activist and political ». (Üngör et Verkerke, 2015 : 83). Il s'agit donc de pouvoir affronter l'horreur ou son souvenir, d'établir une cohésion entre les personnes qui rient ensemble, et parfois d'en faire une critique contre un groupe ou un État oppresseur.

Si la première fonction de l'humour est ici évidente, la deuxième se révèle intéressante aussi. Clémentine explique : « On faisait connaissance comme ça. Il y en a qui parlaient de ce qu'ils ont vécu au Rwanda, d'autres ils parlaient de ce qu'ils ont vécu au Congo ou à Mayotte aussi. ». De la même manière, dans le groupe de parole, si les rescapés connaissaient une ou deux personnes au début, ils sont devenus un groupe d'amis au fur et à mesure des séances et avec la poursuite du projet avec la pièce.

◆◆◆◆ *Passage sensible*¹⁴¹ ◆◆◆◆

e. Les limites de l'humour

De fait, cette prise de distance par l'humour se fait entre pairs, entre personnes qui ont vécu cette expérience ou qui peuvent l'entendre, comme la psychologue dans le groupe de parole. Mais il se peut qu'elle ne marche pas avec tous, que certains ne puissent pas en rire, ni même en parler ou en entendre parler. Aussi, selon Clémentine, il arrive que des gens « craquent » durant leurs soirées entre amis :

Clémentine - On a rigolé, il y en a qui disaient “Non toi, tu as rien vécu, c'est rien du tout”. Alors que c'était des choses très très difficiles, mais... quelqu'un d'autre te sortait

¹⁴⁰ Pour éviter des querelles terminologiques, je tiens à dire que l'emploi de « génocide » est un choix des auteurs de l'article.

¹⁴¹ Passage pouvant heurter les lecteurs.

une autre histoire très très dégueulasse mais on en rigolait. Il y avait quelqu'un d'autre qui avait vécu autre chose qui est plus ou moins... très énorme et très poignant, mais vu qu'on le disait dans les soirées, ça passait. Ou il y en a qui craquaient le soir aussi, quand même qui... Surtout les filles. Ça arrivait que les filles craquent c'était... quand même ça libérait un peu.

Domitille - Et du coup ça arrêta la conversation quand elles craquaient?

C - Non, non. Elle allait dans la chambre, on continuait l'histoire à côté. Les autres ils allaient la soulager, essayer de l'apaiser comme on peut. Ben les autres continuaient.

Entretien avec Clémentine et Clémentine, le 9 juin 2015

Lors d'une veillée commémorative, en deuxième partie de soirée, une femme reproche à un homme de vouloir parler de choses légères ou joyeuses : « ça fait deux trois jours que je dors pas (...) ... voilà, on aimerait avoir ces bonnes nouvelles aussi, et sourire... ». Une troisième personne lui répond : « moi je dis toujours que c'est facile de dire “positivez” ou “restez positifs” ou “restez optimistes”. Le dire c'est facile, mais le faire c'est autre chose, c'est pour ça que chacun a sa façon de surmonter ou de faire avec, c'est pour ça que parfois on disait que, quand tu rigolais trop, ou quand tu rigolais sur tout et n'importe quoi, c'était une façon de traumatisme. Mais certes parfois c'est une façon de traumatisme, mais parfois ça peut être un médicament ou une solution pour ne pas trop rester là-dessus, donc je comprends que ça soit difficile pour certains, mais si on y arrive, ce serait pas mal parce que dans tous les cas, quand la personne te fait du mal, son objectif ou sa réussite, c'est que tu pleures ou que ça te fasse mal, donc si tu arrives à lui montrer que tu restes solide, en gros c'est une défaite pour lui. (...) Donc personnellement on rit pas ou on rigole pas parce qu'on est contents parfois, mais juste pour... pour rester positifs, pour rester solides, selon les personnes. ». Le rire est ici présenté comme la manifestation d'un traumatisme aussi bien que comme une force.

L'humour touche aussi à sa limite quand la cohésion ne peut se faire. J'ai, pour ma part, éprouvé les limites de ce système de défense : je n'ai pas pu rire aux récits qui m'ont été faits sur ce ton, j'ai même été gênée de ne pas pouvoir en rire et de rappeler par ma gravité l'horreur qui se dissimule sous ce ton badin. En voici un exemple, avec Clémentine, qui, je ne l'ai pas dit, a une manifestation singulière des émotions : elle ne pleure jamais, rit souvent et pleure de rire dans des moments où on ne s'y attend pas. L'expression « pleure de rire » est un peu inexacte, ce n'est pas qu'elle rit jusqu'à ce que les larmes se déclenchent, simplement elle rit tout en ayant des larmes qui coulent en même

temps. Voici notamment un épisode qui a été difficile à vivre pour moi, ainsi que pour Éric, qui était avec nous :

Domitille - La dernière fois, on avait dit qu'en soirée vous arriviez à en parler, mais juste sous forme d'anecdotes, sans tout livrer. Sans livrer toute l'histoire, tout ça. Donc c'est de cette manière-là que tu en parlais un petit peu ? Pour arriver à évacuer, c'était...

Clémentine - Heu...Oui ou... Des fois je raconte des blagues, des ptis trucs quand... genre je vais dire “Ouais on était dans la forêt, tout ça”, ils me disent “Tu étais dans la forêt, tu faisais quoi dans la forêt ?” Je dis “Ben j'ai vécu au Congo”. Je dis, je raconte comment on allait attraper des... des cochons, des trucs comme ça, ils me disent “Mais attends tu as pas fait ça ?” Je dis “Mais si si si, vous me voyez pas, ici je suis en train de faire la maligne, j'ai mangé la merde, j'ai mangé...” La merde, on dirait la merde quoi parce que... (*rit aux larmes*) Aller manger les trucs là, je sais pas si c'est des bouillons de cochon, c'est comme si tu mangeais la merde quoi. Et du coup j'en parle comme ça, je dis comment j'allais travailler chez les Congolais pour qu'ils me donnent à manger. Ils me disaient “Tu as pas fait ça ?” J'ai dit “Si si, je suis allée ramasser des trucs, travailler dans les champs ou... ou je sais pas...” ou quand je dis “quand on... on nous donnait du maïs, et des fois il vous donne des maïs, vous en avez marre de manger des maïs quoi. Ou ils vous donnent, je sais pas si vous avez vu, le sorgho, les graines de sorgho, les trucs comme ça.

Domitille - J'en ai entendu parler mais je vois pas à quoi ça ressemble

C - On en a marre de manger ça en grains, on voulait les transformer en farine. On n'avait pas de machine. On n'avait rien du tout, il fallait écraser sur la route. Et le goudron comme ça, vous prenez un caillou, vous écrasez pour faire la farine. À chaque fois que je raconte ça, les gens ils me disent “Mais... tu as pas fait ça ?” Je dis “Mais si, si je l'ai fait”.

D - C'est sûr, c'était un monde parallèle.

Éric - Ah oui...

Entretien avec Clémentine et Clémentine, le 13 juillet 2015

Participer à la conversation montrait sans doute que l'on ne prenait pas de distance morale avec ce qu'elle disait. Aussi je pense que nos réponses, à Éric et moi, l'ont encouragée à poursuivre.

Clémentine - Je l'ai fait. Je l'ai fait. Après, il y avait un peu de farine qui restait, il fallait lécher. Lécher le sol. Les biscuits, les biscuits qu'on nous donnait dans les camps de réfugiés... Même dans la forêt des fois il y avait des trucs de la Croix-Rouge, qui venait nous donner des biscuits, des médicaments... Et quand ils arrivaient, ils voyaient qu'il y avait du monde, tellement qu'ils avaient pas prévu tant de monde, et du coup ils lâchaient les biscuits depuis l'hélicoptère, ils lâchaient ça. Nous c'était le combat pour avoir un bout de biscuits. Et des fois, on écrasait des biscuits, tellement qu'il y avait rien il fallait lécher le sol, il fallait lécher tout. Et des fois, je dis... Y a un truc que je voulais dire, c'est dégueulasse, mais ça s'est passé comme ça, on arrivait quelque part, il y a pas de toilettes donc les gens il vont faire les besoins à gauche à droite quoi. Le jour où ils vont larguer les biscuits, vous allez combattre dedans. Vous avez tout la merdasse à gauche à droite, dans les biscuits, mais vous les manger. Parce que vous avez rien d'autre à manger. Ça tombe dedans, vous les prenez, vous les manger parce que vous avez pas de choix.

Domitille - C'est clair qu'on peut pas imaginer

Éric - Quand quelqu'un te le dit, tu dis... Non t'exagères ! Mais...

C - Quand je suis arrivée ici, j'arrive ici en France, des fois je me dis j'ai pas fait ça, mais après je me dis si si tu as fait ça. Rappelle-toi tel jour tel jour tel jour, donc je me dis un jour j'ai fait ça, un jour où, quand on était à Mbandaka on nous a tirés dessus, là, on nous a tirés dessus, c'était la nuit, on a couru, dans la nuit tu cours, tu sais pas où tu poses ton pied, tu tombes. Le lendemain quand on a regardé on avait genre, t'as la merde là, t'es tombée dedans (...).

D - Oui puis tu t'en fous à ce moment-là

C - Tu t'en fous ! Tu as pas la tête à ça. (...) Non, tu fais comme ça, tu continues. C'est deux ou trois jours, quand tu te poses que tu vas commencer à te laver, ou... mais... à l'instant même, c'est pas ça qui t'importe, tu en as rien à foutre.

D - Oui tu sauves ta peau quoi.

C - Juste tu as envie de te sauver. Donc à chaque fois que je raconte ça aux gens, ils me disent tu as pas vécu dans une.. Mais je dis mais si. Mais si. Je dis ben j'ai mangé des trucs comme ça. J'ai mangé, ben c'est tombé dedans, ben j'ai ramassé j'ai mangé. De l'eau qu'on buvait, on pouvait... quand il pleuvait des fois il y a de l'eau qui... de l'eau dans la route, ben c'est ça qu'on buvait. On pouvait lécher le sol parce qu'il y avait un peu d'eau. Au bout d'une semaine tu as pas de l'eau, un jour si tu tombes dans un truc dans la rue, tu bois. Tu bois tu lèches dedans la boue. Tu lèches la boue. Nous on a eu de

la chance, on était devant. Il y avait les gens derrière, il pissaient, ils b.. ils se passaient la pisse entre eux. Il y avait pas d'eau. Du coup il y en a un qui va pisser, il va pisser, l'autre il boit. Donc c'est après quand on y pense, quand on est bien, quand on est posé, on se dit au fait on a échappé à... jsais pas, on a été cannibales, on a été... Donc, ben des fois je raconte ça dans des blagues, des choses comme ça. Et quand les gens ils me posent des questions "Ouais pourquoi tu étais là-bas ?" Ben je commence là, je leur raconte l'histoire, mais un petit peu, je veux pas aller dans les détails. Je dis juste "Ben j'étais au Congo". Donc je raconte ça comme ça. (*silence des trois*) Voilà comment je raconte ma vie.

Entretien avec Clémentine et Clémentine, le 13 juillet 2015

La difficulté d'entendre ces détails nous a fait nous taire et monter les larmes aux yeux, à Éric et moi, puis finalement Clémentine s'est tue aussi, et la gravité s'est installée. Je ne sais pas pourquoi Clémentine nous a raconté ces détails. Sans doute « l'envie de tout dire », comme elle m'a dit une fois, la possibilité de ne pas être jugée et d'être elle, avec toute son histoire auprès de nous. Aurions-nous dû l'accompagner dans son rire ? Ou souhaitait-elle au contraire que l'on soit témoin de la violence de ce qu'elle avait vécu enfant ? Ces questions restent en suspend.

Ne m'attendant pas à ce qu'elle nous fasse ce récit, et bouleversée de l'avoir entendu, j'ai rebondi, non pas sur ce qu'elle a vécu, mais sur la forme du récit. Et Éric, sans doute pour dissiper lui aussi son malaise de ne pas savoir quoi faire de cette connaissance, a longuement parlé ensuite.

Domitille - C'est vrai que c'est surprenant pour moi le mode de l'humour pour raconter ça... C'est une défense hein mais c'est super

Clémentine - C'est, je sais pas

Éric - C'est le seul moyen que moi j'ai, enfin je dirais je sais pas si c'est le seul moyen que moi j'ai connu, mais (...).

Entretien avec Clémentine et Clémentine, le 13 juillet 2015

Et nous avons poursuivi sur l'humour, les détails, etc.

J'ai aussi vécu ce décalage avec Albert, puis avec sa mère, Chantale. Albert n'était pas au Rwanda pendant le génocide, mais de l'autre côté de la frontière, en Ouganda. Une fois, nous nous sommes retrouvés hors entretien, et il a commencé à me parler de sa généalogie, revenant régulièrement sur ses fantômes, et notamment celui de son père. Et puis, en riant, il m'a raconté la mort d'une de ses

tantes. Je n'ai pas pris de note dessus, mais dans mon souvenir, il m'a dit que sa tante, qui était handicapée, suite à une poliomyélite contractée quand elle était enfant, s'est retrouvée face aux génocidaires et que, étant avocate, elle leur a dit : « vous ne pouvez rien, je connais mes droits ». Là-dessus, je me souviens qu'il s'est mis à rire et a terminé l'histoire en expliquant que les *interahamwe* n'ont eu qu'à la pousser dans une fosse commune, d'où elle n'a jamais pu sortir. Je me souviens de mon malaise.

Nous avons aussi fait deux entretiens avec sa mère, durant lesquels Albert l'incitait à parler davantage : « tu peux en parler à Domitille, elle sait » ou « je lui en ai déjà parlé, tu peux lui expliquer ». Non seulement, Chantale a donné des détails, qui, tous, me provoquèrent de grandes souffrances *a posteriori*, mais elle a aussi employé l'humour à plusieurs reprises pour parler de scènes difficiles. Elle avait deux types de rires. Elle a employé l'humour dont on vient de parler, celui avec un rire franc, pour recouvrir l'indicible d'un voile de pudeur (être sur le dos de sa tante qui venait d'être tuée par lance ; le fait que les tueurs n'ont eu qu'à allonger sa grande-mère centenaire par terre, en dehors de son lit, pour la tuer ; révéler qu'un membre de la famille aurait été coupé en deux étant donné sa grande taille), et un petit rire, désabusé, non pas cynique, mais d'une tristesse incommensurable (la dernière parole de son mari ; la manière de tuer les enfants au groupe scolaire de Butare, parmi lesquels se trouvait son fils ; le fait qu'il ne reste aucun membre de sa famille vivant à Butare, où ils s'étaient installés ; l'état dans lequel elle a retrouvé sa mère après l'attaque des *interahamwe*). Ce que je nommais « petit rire » dans les entretiens – avec elle ou avec d'autres personnes - n'avait rien de drôle, c'était de la détresse. Qu'est-ce qui l'a fait passer de l'un à l'autre ? Quel mécanisme fait qu'elle trouvait la force de mettre à distance les premiers faits mais pas les seconds ? Ici encore je n'ai pas de réponse. Je sortais de ces entretiens dévastée.

Si je n'ai pas ri face à l'humour développé entre survivants pour parler de l'horreur, j'étais moi-même très amatrice d'un humour noir, qui me permettait de parler de ce que je lisais, voyais ou entendais. Cet humour, je le partageais avec des collègues travaillant sur le Rwanda, avec mon compagnon et avec des amis qui ne pouvaient s'empêcher de souligner ce rapport décalé entre l'objet du rire et celui-ci. Mais jamais je ne me serais permise d'en rire avec des rescapés. Nous ne pouvions pas rire ensemble de ce qui nous effrayait. Pourtant nous pouvions rire ensemble, par exemple quand je les entendais dire : « si les policiers viennent, ils ne vont quand même pas nous mettre des PV, on va leur dire qu'on est des rescapés ! », ou un autre, arrivant en retard à notre rendez-vous en s'excusant de s'être levé trop tard : « putain de trauma, à cause de lui on a bu toute la soirée hier ! ».

◆◆◆◆ *Fin du passage sensible* ◆◆◆◆

f. Raconter l'histoire dans les détails

En se dévoilant par le biais d'anecdotes terribles énoncées en riant, les membres d'un groupe apprennent à se connaître, par ce qui est dit et ce qui est tu. Éric acquiesce quand je demande s'ils connaissent davantage des anecdotes que l'histoire entière de leurs amis. Pourtant je leur fais remarquer qu'ils envoient leurs amis auprès de leur famille, au Rwanda, pour amener ou ramener divers objets, et donc qu'ils connaissent leur famille. Clémentine reconnaît qu'étant une communauté « très étroite », les gens se connaissent et connaissent la famille les uns des autres, et savent « d'où tu viens » : « tu as beau cacher des choses, de toutes façons on le sait ». Les informations circulent sans être dites directement. Non seulement elles ne sont pas dites directement, mais elle ne sont pas demandées.

Clémentine - Alors que quand je dis un truc dans la soirée je dis juste... je filtre .

Domitille - Même avec les copains en qui tu as confiance ?

C - Oh oui. Je filtre. Même avec les copains à qui je dis des trucs. Je le dis mais après ils peuvent pas me poser de questions pour vraiment en savoir un peu plus. Je dis juste ce que j'ai envie de dire. Personne n'a le droit de me poser des questions. Ils le savent bien qu'ils vont poser des questions et je vais pas répondre.

D - Et dans l'autre sens, c'est pareil ? C'est-à-dire si quelqu'un raconte son histoire tu poseras pas de questions.

C - Non je poserais pas de questions.

Entretien avec Clémentine, le 3 mai 2016

Il y a ceux à qui elle a décidé qu'elle pouvait et voulait parler, et peut-être tout dire. Il s'agit notamment d'un membre de la famille qui lui a proposé d'écrire un livre de témoignage, et de moi, pour ma recherche de thèse. Et aussi de deux amis qu'elle m'a mentionnés. Elle a une amie qu'elle connaît depuis deux ans, et dont elle fréquente la famille depuis 14 ans : « à un moment donné, un jour c'est sorti tout seul, je lui ai raconté ma vie et tout ça, je sais pas pourquoi. Je sais pas, je lui ai fait confiance », alors qu'elle n'avait rien pu dire à sa famille jusque-là. Et elle parle aussi avec un ami de sa sœur, qui ne vit pas en France, qu'elle ne connaît pas : avec lui, elle « trie » et cache encore des informations, et se demande : « des fois je me dis “qu'est-ce que tu fais ? Un jour tu vas lui dire tous tes trucs, il va balancer ça un jour” ».

Quant à l'ami de la famille, avec qui elle écrit son témoignage, « il pose des questions, va dedans... Chaque fois que je lui dis un truc, il a envie de savoir, il creuse, il creuse. Je finis par dire, par raconter un truc que je pense. ». Les questions semblent souhaitées et redoutées : on ne souhaite pas répondre à tout le monde. Dans le dialogue entre Elie Wiesel et Jorge Semprun dont nous avons mis un extrait plus haut, ce dernier disait, à propos de la possibilité de parler de l'expérience du génocide à des « jeunes » : « Ce n'est pas leur histoire. Donc ils ont un point de vue sur cette histoire qui est à la fois plus direct, plus ouvert, plus insolent à la limite. Ils sont capables de poser des questions. ».

L'alternative qui s'est alors posée à Clémentine était de rester dans les généralités ou d'aller dans les détails mais d'anonymiser l'ouvrage. Et comme « les gens ils veulent les détails, les vrais », ils ont choisi la deuxième option, même si elle a conscience qu'« une personne avec qui on a fait le même trajet, il saura tout de suite que c'est nous ». *In fine*, elle se résout : « autant le dire, on ne va pas toujours cacher les choses » et ajoute en riant « si on plonge on dira que c'est sa faute ». Le groupe de rescapés qui avaient créé la pièce de théâtre a fait le même choix de l'anonymat « présumé », en entretenant le doute sur l'identité de l'auteur du texte, du témoignage : il n'est *pas forcément* celui qui le dit.

En ce qui concerne les entretiens et ma recherche, nous nous sommes accordées sur le principe de l'anonymat dès le début et l'avons travaillé ensemble à la fin. Je l'ai questionnée sur différents moments de sa vie, et aussi sur son expérience dans la forêt. Elle m'a livré, après plusieurs entretiens, des détails intimes de cette expérience dans la forêt, qu'elle n'a pas pu dire à ses amis, et qu'elle a choisi de me dire en l'absence d'Éric. Dès le début, alors que nous négocions les sujets que nous aborderons durant les entretiens à trois, elle a tout de suite apporté une précision : « ça me gêne pas (...) ... l'enfance là, jusqu'au Congo (...). C'est peut-être un peu plus tard, peut-être, j'ai pas envie qu'il sache (*rit*) (...) Au début non, ça ne me gêne pas. Au début on peut être à deux. Après s'il y a quelque chose que j'ai pas envie de dire, ben je peux pas le dire, ben je zappe, et après je te le dis, si j'ai envie de te le dire quoi, ça ne me gêne pas que ce soit collectif ». Clémentine a subi des viols tout au long de sa fuite à travers le Congo. Elle ne le dit à personne pour se protéger : il y a d'abord la honte qui, comme pour les violences sexuelles, assaille les victimes plutôt que les coupables ; il y a la peur que sa réputation soit salie – la femme violée étant rejetée et traitée de prostituée au Rwanda - ; il y a l'imaginaire associé au sida ; et enfin il y a aussi la peur d'accuser par son témoignage. Elle m'avait déjà parlé de cette crainte que sa parole soit prise comme une accusation et que ça lui soit reproché, voire qu'elle soit rejetée de part et d'autres : parmi les hommes qui l'ont maltraitée et violée, il y avait des civils et des militaires, des Tutsi et des Hutu, et

aussi des Congolais. Elle explique : « C'est pour ça, quand on parle des associations, de tout ça, moi je peux pas, je peux pas participer à des associations, parce que je peux pas dire ce que je pense, comme je veux, librement. Je peux pas dire, je vais accuser une personne ou l'autre. Ils vont dire “ben non, ou tu restes d'un côté ou...” Moi je me dis je suis là, j'ai mon histoire, je sais ce que j'ai vécu. J'ai... j'ai eu des choses atroces que j'ai vécues des deux côtés.” ».

Il y a donc ici l'idée de se protéger de la honte mais aussi d'éventuelles représailles sociales. La « gestion de l'indicible » (Pollak, 1993) répond d'impératifs multiples. Le choix de ses interlocuteurs et la teneur de ce qu'elle peut leur dire dépend de leur capacité à entendre, à ne pas juger et à ne pas s'éloigner. Aussi m'a-t-elle livré des détails concernant les violences subies qu'elle n'a pas dites à ses amis. Pour autant elle leur a sans doute raconté beaucoup de scènes vécues dans la forêt qu'elle a tues avec moi, en raison de l'écart moral qui sépare nos expériences de vie. L'indicible se situe donc à l'intersection de la violence du dire, de la violence de l'ouïr et de la violence d'être entendu. On pourrait aussi le formuler de cette manière : l'indicible est au croisement de la volonté de se taire, celle de ne pas entendre et celle de ne pas être entendu. Écouter, parler, être écouté forme le triptyque de la parole.

5.5. Ce qui peut faire parler les survivants : du devoir de mémoire aux photos

Tout au long de mon terrain, j'ai identifié des éléments, matériels et immatériels, qui ont aidé les survivants à prendre la parole ou qui les ont poussés à le faire. Nous allons ici nous intéresser d'abord aux ressorts mentaux, qui ont été moteurs dans l'envie de transmettre des souvenirs, puis aux supports qui ont pu susciter la remémoration et sa verbalisation, tant en veillée qu'en entretien ou dans le groupe de parole des rescapés.

a. Le devoir de mémoire

Une des raisons qui peut motiver les survivants à parler est le « devoir de mémoire ». Cette expression très convenue de « devoir de mémoire » recouvre en fait différentes préoccupations que

j'ai entendues : la peur de l'oubli, l'envie de rendre hommage aux disparus, la lutte contre le négationnisme, la nécessité morale d'aider la justice à être rendue et la transmission pour que cela ne se reproduise plus.

En ce qui concerne la peur de l'oubli, il s'agit tant de l'oubli de l'histoire, de leur histoire, que de l'oubli des personnes (membres de la famille, amis, voisins). Aussi entend-on : « si on parle pas, ça commence à disparaître » ; « si on parle pas... voilà ça va être terminé, ça va être ter-mi-né. Et c'est ça le pire négationnisme, c'est que dans 30 ans, on en parle plus » ; « la peur que nous avons, c'est qu'un jour ça s'arrête, et qu'on ne parle plus d'eux, de ceux qui sont partis dans ces conditions-là. (...) j'ai l'espoir que on va toujours faire revivre la mémoire de ces gens-là qui sont partis d'une façon injuste » ; « la peur d'un rescapé c'est que ça soit oublié. Il peut ne pas avoir envie de le dire, ne pas avoir la force de le dire, ne pas être prêt, mais la première peur que nous avons c'est : et si ce qu'on a vécu tombe aux oubliettes ? Et si tous ces êtres chers qu'on a perdus étaient oubliés ? Dès qu'on (...) en ressent la force, on a quand même envie de le dire ».

Lors d'une veillée, un homme ajoute à la fin de sa prise de parole : « donc mon témoignage, c'est pour ne pas oublier. Oublier nos proches. ». Et c'est là-dessus qu'insistent les organisateurs : rendre hommage aux morts. En 2014, le président d'Ibuka R-A dit qu'il faut rendre hommage à toutes les personnes qui sont en photo, et à toutes les victimes. Il ajoute qu'on ne rend pas hommage dans le silence. C'est cette dernière remarque qu'un homme reprend, quelques minutes plus tard, comme pour justifier qu'il va nommer les personnes qu'il a perdues pendant le génocide. Et quelques années plus tard, un autre organisateur tient un propos semblable : « Commémorer, c'est se rappeler ensemble. Certains se rappellent tout seul mais commémorer c'est se rappeler ensemble, et pour qu'on se rappelle ensemble, c'est par la parole. ». Il dit aussi : « quand on raconte ça, on n'imagine pas que ce million de personnes qui sont morts, c'étaient des gens qui vivaient vraiment, qui avaient des histoires, beaucoup d'histoires au fait, du quotidien, des amitiés, des choses qu'ils aimaient, des choses qu'ils détestaient etc., et en parler c'est ça aussi se rappeler. Je sais pas si quelqu'un veut commencer à se rappeler, sur un visage qui lui est familier ou... ? ». Et ce rappel de l'importance de la commémoration encourage les participants à égrener les noms de leurs proches, à montrer leurs photos, à raconter un souvenir.

D'autres invitent à trouver le courage de témoigner aussi en dehors de la veillée : « Donc là si on a vécu l'événement et qu'on le raconte comme on l'a vécu, on rétablit la vérité, et en même temps on rend la dignité à ceux qui ne sont plus là, qui ne peuvent plus parler. Parce que les rescapés, on a cette responsabilité d'être des témoins, d'être des porte-paroles, des portes-voix de ceux qui ne sont plus là. ». Le ton que prend cet homme se fait ensuite injonctif : « Je vais finir là, en disant que chacun fait son processus pour témoigner, mais en même temps que le témoignage est très

important pour que justement l'histoire du génocide, et celui des Tutsi en particulier, ne soit pas transformée, en tous cas, ou niée d'une manière ou d'une autre ». Le négationnisme est une menace que de nombreuses personnes ont à l'esprit. Une femme qui a fait des témoignages dans la région Grand-Est, dans des collèges et lycées, insiste sur la nécessité de raconter leur vécu parce qu'il y a d'autres Rwandais qui témoignent « et qui donnent des faux témoignages. Même dans le même lycée, un autre Rwandais, un jeune a dit « Non c'est pas ça », (...) un jeune qui a des parents qui peut-être ont participé ou nient, alors on a deux discours ». Un rescapé dit que pour lui, gagner cette « bataille » du négationnisme passe par le « devoir de se souvenir et de vivre, de vivre encore, de vivre pour toujours ». Parler et vivre sont sa réponse au négationnisme ; cela permettra aussi, selon lui, à leurs enfants de vivre sans être dans cette bataille, ou de leur éviter un « héritage (...) qui n'est pas bon », comme le dit une autre personne. C'est auprès des jeunes, des scolaires, qu'un rescapé aimerait quant à lui raconter son histoire, afin d'enrayer les dynamiques de racisme et de discrimination qui ont cours en France : « oui on a vécu un génocide, tu vois, mais... oui ce qu'on a vécu, si ça peut pas... Pour moi c'est une sorte d'expérience, donc des fois il faut que ça serve aussi. (...) Pour moi, si on m'appelle pour témoigner dans un groupe de jeunes ou je sais pas où, oui oui, j'irai volontiers ».

Ce sont autant de raisons qui ont présidé à ce que ces rescapés et d'autres partagent leur vécu ou le souvenir d'un proche. Et il existe d'autres leviers qui ont déclenché la parole, dans différents contextes.

b. Les noms, un levier mémoriel

Comment les appeler ? Supports mémoriel, au risque de les confondre avec l'objet même (photo, tissu, etc.) qui rappelle en lui-même des souvenirs ? Jean Arrouye a utilisé le terme d'« embrayeur » de mémoire, repris par Joël Candau. Nous préférons employer « leviers mémoriels », en référence aux leviers psychologiques, c'est-à-dire à quelque chose qui a un effet sur la mémoire, qui active la remémoration. Ces leviers mémoriels sont multiples : photos, vidéos, mots, noms, cartes géographiques, dessins et autres objets qui peuvent produire des effets sur une personne ou sur un collectif. La plupart d'entre eux sont employés pendant la veillée et accompagnent les prises de parole. La parole peut elle-même engendrer la parole, comme nous l'avons vu.

D'abord, au cours de la veillée, vient le moment de la diffusion de la bande-sonore et donc de l'écoute des noms des disparus, lus par famille, avec quelquefois la mention de leur âge et la manière dont ils ont été tués. Puis chaque rescapé est invité à noter les noms des siens et à les lire ou les faire lire. C'est un moment de concentration qui parfois met en difficulté ceux qui ne se souviennent pas du nom de famille ou même du prénom de personnes qui leur sont proches. La lecture de ces nouveaux noms se fait dans le recueillement. Plus tard, dans la soirée, certains commenceront leur prise de parole par se référer à un nom cité plus tôt, celui d'un oncle ou d'une grand-mère, et ils dérouleront leur récit. D'autres s'exprimeront plutôt à partir d'un nom qui n'a pas pu être écrit, faute de connaissance.

Remplir avec eux l'arbre généalogique a aussi été un moment de confrontation avec les noms connus, les noms oubliés et les noms inconnus. Et régulièrement mon interlocuteur s'arrêtait sur un nom et me faisait part d'une histoire concernant la vie ou la mort de ce membre de sa famille. Le fait de nommer fait exister les personnes décédées, rappelant tant leur vie que la manière dont elles ont été tuées. L'étymologie d'exister renvoie au latin *ex(s)istere*, qui signifie « sortir de, se manifester, se montrer ». Avec une personne, il m'a été parfois difficile de poursuivre la réalisation de l'arbre généalogique tant nommer faisait exister ses morts. Chaque fois, elle replongeait dans ses souvenirs et sa douleur.

c. Les photographies

Après avoir rendu hommage aux morts nominativement, s'ensuit un temps de partage de souvenirs grâce aux photos affichées dans la salle.



Photo 10. Mur de photos avant le démarrage de la veillée commémorative de 2014 (photo D.Blanco)

Les organisateurs invitent à s'exprimer à partir des photos affichées, et souvent ils commencent eux-mêmes afin d'initier la prise de parole. L'un après l'autre, des survivants évoquent le souvenir d'une personne proche, d'un événement vécu avec elle ou de sa mise à mort pendant le génocide. En effet, la photo, considérée comme un « objet d'affection » (Dassié, 2010), ouvre vers le souvenir capturé par l'objectif, et au-delà « peut entrouvrir d'autres espaces de réminiscence » (Muxel, : 168).

Elle peut être le point de départ :

- d'un témoignage sur le vécu personnel du locuteur pendant le génocide :

« mon oncle, c'est la seule personne au moment du génocide que j'ai vue. Donc j'étais caché avec lui, c'est lui qui me cachait parce que j'étais un enfant donc c'est lui qui veillait sur moi, et du coup on nous poursuivait, et là il a eu l'idée de, fin il nous a dit, puisqu'il y avait d'autres personnes, on était cinq je crois, et il nous a dit de se cacher, fin là où on est arrivé, il a dit tout le monde se cache ici, de toutes façons on peut pas continuer, on va nous rattraper, et du coup on s'est caché, et là il nous a cachés, fin moi il m'a caché d'un côté, lui il s'est caché d'un autre côté. Et du coup là quand ils sont arrivés, ils ont découverts sa cachette, et là moi je me suis dit de toutes façons moi aussi il faut que je meurs parce que je veux pas rester comme ça tout seul » ;

« je vais parler d'une photo que je n'avais pas reconnue. La photo à gauche de la maman de [prénom], où il y a plusieurs personnes. Au fait c'est une famille de Nyanza, et pour les gens qui connaissent Nyanza, vous savez qu'il y avait vraiment vraiment beaucoup de Tutsi, (...). Et après

quand j'ai fini l'école primaire, j'ai vécu là-bas, fin j'ai fait mes études là-bas, j'étais au groupe scolaire là-bas, et même, même quand chez moi ils ont commencé à tuer, mes parents n'étaient pas là, (...) ».

- de l'énonciation du souvenir d'une personne présente sur la photo ou de sa vie :

« j'ai eu la chance de trouver une photo, c'est la photo, la première (montre la photo du doigt), donc c'est ma tante et mon oncle, et toujours je parle de mon oncle parce que, comme je disais il y a deux ans je crois, quand j'ai eu la chance de trouver cette photo-là, en même temps, c'est cette personne que je, je me souviens de tout, parce qu'il était jeune, je me souviens il avait construit sa maison, fin comme mon père, on habitait dans un petit village, donc... mon père, chez moi on habitait à côté de chez mes grands-parents, et lui aussi il habitait à côté, il allait se marier. » ;

« La maman qui porte la couronne, c'est ma tante paternelle. Quand on a mis sa photo là, je me suis dit, je me suis rappelée de son mariage. Je me rappelle très bien quand ((...) raconte le mariage) ».

- du souvenir de la mort d'une personne présente sur la photo :

« c'était le grand frère de mon père. Il avait six enfants. On en a tué deux. On a décapité sa femme. Lui il était très malade, il avait un cancer du foie, on ne l'a pas tué. On l'a jeté dans la fosse commune, comme ça, au-dessus de ses enfants et sa femme ».

« Il y a la 4^{ème} en partant de la gauche, le monsieur, un peu... en costume... C'était l'oncle de ma mère. Et tout à côté il y a la photo de ses parents donc mes grands-parents, enfin mes arrière-grands-parents, et c'est que l'une de leur fille et ses enfants qui ont été tués. Ils étaient à [ville de l'est] donc mes arrière-grands-parents, leur fille, et mes oncles qui sont tout en bas, la photo elle est pas en entier, donc eux ils ont été tués à [ville du nord-ouest], on sait pas dans quelles conditions, par contre mon grand-père, donc l'oncle de ma mère qui est juste à côté, je sais que lui il a été tué avec sa femme et ses deux fils, et aux yeux de leur fille et garçon cadet.

- d'une pensée pour celles et ceux dont on n'a pas de photo :

« je voulais rajouter aussi que, bon là c'est la photo de maman, mais elle avait deux sœurs et trois frères, et on n'a plus de photos d'eux. Du côté de mon père aussi, bon j'ai de la chance mon père est encore vivant, mais de sa famille y a quasiment plus personne. Et eux aussi on n'a pas de photos. On aurait bien aimé les mettre ici mais on a... y a plus de photos, plus de traces ».

« Moi aussi je voulais parler des photos qui sont accrochées, donc là il y a tout en haut, au milieu, c'est ma tante. Juste au-dessus d'elle, l'homme en costume cravate, c'est mon oncle maternel, c'est les seules photos que j'ai pu trouver. Du côté de mon père, toute ma famille paternelle a été tuée, mes oncles et tantes ».

Une année, alors que les organisateurs proposent d'aller regarder les photos qui, pour la première fois, ont été posées sur une table, je me lève et vais les regarder avec un homme d'une cinquantaine d'années. Il m'indique d'un ton assez neutre : « tu la connais ? » je réponds « oui c'est ta femme ». Il enchaîne : « oui, la maman de [mon 2e fils], là c'est mon neveu, là c'est ma belle-mère, et là c'est ma sœur, qui me suivait. ». On longe la table, transformée en cimetière, sur laquelle il me pointe du doigt les photos de ses proches.

Parfois il est fait référence au souvenir évoqué par la photo, ou à celui de sa récupération après le génocide. Car les photos des familles tutsi ont souvent été détruites et brûlées dans l'intention d'éradiquer toutes traces des Tutsi, et celles qui ne l'ont pas été ont parfois été volées au moment des pillages. Un homme de quarante ans m'a autorisée à reproduire ici cette photographie de lui, bébé, qui a été pliée, déchirée et rayée au niveau du visage, et qu'il avait retrouvée dans sa maison détruite. Sa famille a aussi retrouvé d'autres photos, dont une de sa sœur avec écrit derrière « enfant de serpent » et jetée dans les latrines.



Photo 11. Photographie d'un enfant tutsi déchirée pendant le génocide (archives privées)

Les photos que l'on voit à la veillée sont, pour la majorité d'entre elles, issues de recherche auprès du voisinage ou de la famille lointaine. Quand Ibuka R-A a fait un appel auprès des rescapés de

Lyon pour les recueillir, cela n'a pas été facile d'en avoir : « c'était dur pour les gens de donner leur photo, la dernière qu'ils avaient parfois ». En ce qui concerne les noms, ils ont aussi fait l'objet d'une demande, par mail, auprès de rescapés de la région mais aussi d'au-delà, afin de constituer la bande audio d'hommages. Après leur réception, les listes des noms des victimes ont été enregistrées par trois rescapés qui les ont lues, les unes après les autres, rappelant entre chaque famille « Ibuka, nanjye ndibuka », c'est-à-dire « souviens-toi, je me souviens ».

De mon côté, je n'ai pas demandé à voir, ni à avoir les photographies au cours de mon terrain. Certains m'ont parlé de celles qu'ils avaient ou n'avaient pas, certains me les ont montrées. J'ai demandé à pouvoir reproduire celle ci-dessus, pour sa valeur heuristique concernant le processus génocidaire de destruction des Tutsi et de leur mémoire. Avec quatre personnes, des photos se sont avérées être des leviers mémoriels, mais avec deux d'entre elles seulement cela a permis de remémorer des souvenirs du génocide ou de l'avant-génocide. Avec les deux autres personnes, qui étaient bébés en 1994 -, nous avons plutôt évoqué leur enfance après le génocide, les liens familiaux ou encore les commémorations.

d. Les vidéos

Chaque année, après le rituel des photographies, ou en alternance avec elles, sont diffusées des vidéos : films, extraits de fiction ou documentaires, interviews, journaux télévisés. Souvent, la vidéo, ce qui y est dit ou montré, suscite une réaction des participants. Cette réaction peut être soit le partage d'un souvenir, soit une réflexion sur l'histoire ou la géopolitique du génocide.

Le choix des extraits vidéos oriente les prises de parole, mais offrent aux spectateurs de nombreuses possibilités de s'en saisir. En 2015 et 2016, un membre de l'association, Valens Kabarari, a sélectionné et projeté plusieurs extraits, qui ont chacun suscité des discussions ou des témoignages. Il m'explique comment lui est venue cette idée de médiation par l'audiovisuel : « Ce qui nous intéresse, c'est quoi ? C'est de discuter. Alors si on aime bien discuter, comment on peut le faire ? Si on est un groupe de 5, c'est facile : on va s'asseoir voilà, on va lancer un sujet, on va discuter. Si on est 10, peut-être aussi c'est facile. Alors si on devient 50, une centaine, alors comment on peut le

faire ? Donc pour moi, j'ai dit ok, plus on est, plus lancer un sujet ça va pas être facile, (...) donc un bout de film c'est mieux. (...) comme ça il y a quelqu'un qui va parler, un autre qui va écouter, un autre qui va pas parler voilà. C'est pas comme si on est 5, parce que si on est 5, c'est comme si presque on est obligé de tous parler. ». Il choisit des vidéos « qui parlent » aux personnes qui sont là : selon lui, « dans la commémoration il y a plusieurs profils : il y a des rescapés, il y a des rescapés de 73, (...), et il y a des gens qui ont quitté le Rwanda en 60 (...). Et du coup plus on reste sur 94, plus aussi ces gens-là aussi il faut leur donner la parole aussi. Parce que quand même, c'est notre histoire aussi. Et aussi quand même il y a des Français ou d'autres, qui vont venir connaître, qui aimeraient bien aussi connaître cette histoire-là. C'est pour ça que quand je choisis donc les extraits, je choisis, je regardais les images, j'avais beaucoup d'images, et après je cherchais une image qui parle au fait, et par l'époque ».

En 2015, il a choisi des vidéos d'époque, montrant ce qu'il se passait en 1994, vu de la France, avec un journal télévisé, ou du Rwanda, avec un film amateur, puis en 1990 et 1991-93. L'année suivante, ce sont uniquement des extraits de journaux télévisés français qui ont été montrés : le 7 avril, le 8, le 9 jusqu'au 12 puis 16, date de la veillée – 16 avril 2016 - , et enfin celle du 6 juillet, après la reprise de Kigali par le FPR, parce qu'« au bout d'un moment ils vont arrêter de parler du Rwanda, ils vont commencer à parler encore du Rwanda vers le 5, le 6 juillet, (...). Jusqu'au 4 juillet, reprise de Kigali, les journalistes au fait savaient pas ce qui se passait. ».

En 2015, les vidéos ont davantage suscité des discussions, à l'exception de celle sur 1990 qui a fait remémorer des souvenirs concernant la mort de Rwigema et la venue du pape. Les photos, cette année-là, ont été un support de partage beaucoup plus intime. Mais en 2016, toutes les dates évoquées par les extraits ont réveillé des souvenirs de la lutte pour la survie jour après jour.

Il est intéressant de noter que le même extrait de journal télévisé diffusé en 2015 et en 2016 a pu donner lieu à des réactions très différentes les deux années. Il a suscité de grandes discussions sur la communauté internationale la première année et il a permis le partage de souvenirs l'année suivante. Cet extrait du journal télévisé du 10 avril – je ne me souviens plus de la chaîne – durait environ 5 minutes et parlait de l'interdiction faite aux militaires belges de se poser au Rwanda pour évacuer les internationaux, des 246 Français évacués sur les 600 présents au Rwanda notamment par les parachutistes français, de « massacres interethniques », de combats à l'arme lourde, des troupes rebelles venues du Nord, de milliers voire dizaines de milliers de morts, des corps dans les rues et des fosses communes, et de 80 orphelins emmenés. En 2015, étaient présents des non-rescapés et notamment des représentants associatifs, ce qui a sans doute maintenu les échanges dans le domaine des idées, et peu ou pas dans le souvenir. Valens expliquait ce choix d'extrait : « Moi

quand j'ai vu, déjà quand j'ai regardé la vidéo, ce qui m'a étonné, c'est la question sur ceux qui sont en train de mourir, c'est la dernière question. Et après de parler, là, des corps, c'était nos parents, c'était nos amis, c'était nos voisins ». Et aussitôt le représentant de la Licra a pris la parole pour affirmer le soutien de l'association aux rescapés du génocide des Tutsi, puis un rescapé a souligné le ton détaché du journaliste et le fait que l'intérêt soit focalisé sur les Français et les Belges, et non sur les Tutsi qui étaient tués. Ensuite des rescapés et non-rescapés ont discuté de la désinformation, de la lecture ethnique des conflits et des manipulations sémantiques par la communauté internationale.

En 2016, il n'y avait pas de représentants associatifs. Les échanges ont aussi démarré avec une remarque sur le traitement médiatique : « ce qui m'a frappé, surtout dans ce JT, c'est qu'on parle que des forces étrangères présentes au Rwanda. (...) Mais.. c'est celui du 10 non ? C'est celui du 10 avril ? Ça veut dire que ça fait déjà trois jours que les massacres ont commencé. Et personne n'en parle. Une vague allusion à des orphelins à un moment donné mais sinon on parle que des ressortissants étrangers. ». Mais un rescapé rebondit : « Moi je voulais réagir par rapport à mon vécu en tant que jeune rwandais sur le terrain. Ils parlaient des parachutistes. Et ça m'évoque un sentiment assez étrange, parce que étant enfant justement j'ai, j'ai vu des, des choses descendre du ciel. Je trouvais ça très bizarre. Pour moi c'était un spectacle fantastique. Un peu comme un feu d'artifice ou quelque chose comme ça. Je voyais, voilà, des gens, des parachutes par dizaine et par dizaine, et, ce qui m'étonnait c'est que autour de moi, y avait pas l'enthousiasme que moi j'avais. Étant enfant je pensais que c'était une bonne nouvelle, pas une bonne nouvelle mais je pensais que c'était ouais un spectacle. Et je regardais les adultes. Personne ne trouvait quelque chose de positif là-dedans. Et voilà, et donc ça... maintenant j'ai... quand on me parle de parachutistes ça me rappelle cet épisode là. Et c'est assez triste aujourd'hui ». Et quand quelqu'un fait remarquer que dans le JT, avant le traitement du génocide au Rwanda, il y avait quelques secondes sur la guerre en Bosnie, ce même homme qui vient de se souvenir des parachutistes rebondit : « Je voulais dire que, après être venu en France, j'ai vécu quelque chose d'assez unique je pense. Dans le sens où j'ai vécu avec un réfugié bosnien, un rescapé bosnien, et... voilà on était deux traumatisés, qui comprenaient rien à leur situation, et le... mon collègue, ben mon ami, il était devenu bègue en fait à cause du choc. Il a vu sa grand-mère se faire tuer devant ses yeux, il est devenu bègue. Et donc voilà, les mêmes causes produisent les mêmes effets. On était pareils, on était choqués pareil, (...) à la même période, on avait le même âge, et voilà c'est tout ce que je voulais vous dire ».

Que ce soit des souvenirs ou des discussions sur ce qu'il s'est passé, tout cela aide à constituer une mémoire collective, ainsi que le suggérait Namer, mais aussi à reconstituer une mémoire individuelle fragmentée.

e. Les mots, les dessins et les objets

Un autre levier mémoriel, qui n'a pas été utilisé en veillée, mais qui a été au cœur du travail fait dans le groupe de parole des rescapés, puis repris dans la pièce, est le déclenchement de la parole par un mot, ou plutôt par des mots successifs. Le choix d'un mot par rencontre leur permettait de dire tout ce qui leur passait par la tête : « haricot rouge », « mariage », « eau »... De fait, ce phénomène d'association d'idées a aussi lieu pendant les veillées, quand par exemple quelqu'un a parlé de la venue du pape peu avant le début de la guerre civile, cela a donné lieu au récit de plusieurs souvenirs liés à cet événement.

En veillée, a aussi circulé un objet, qui a fait émerger des souvenirs chez plusieurs personnes. Quelqu'un a amené une vieille carte de membres du MRND, parti au pouvoir pendant le génocide, et clos dès la fin de celui-ci. Une femme a expliqué ce que cette carte lui rappelait, dans les différends de son père avec l'État à l'époque. Puis un homme a raconté une scène vécue, petit, relatée plus haut. La mémoire s'aide parfois de supports matériels, d'objets qui sont insignifiants pour d'autres, l'ayant peut-être été aussi à soi-même auparavant. Le changement de considération vis-à-vis d'un objet peut traduire « les mutations des individus et des sociétés qui le regardent » (Dassié, 2014 : 33). Il reflète pèle-mêle « projections individuelles et déterminations collectives, expressions des émotions et contexte socio-culturel » (Barthélémy et Candau, 2012 : 7). Je n'ai pas eu entre les mains d'autres objets du passé – une femme m'a dit avoir retrouvé la ceinture de son mari, mais je ne l'ai pas vue -, ni d'objets ayant une puissance d'évocation, de manière à pouvoir déclencher l'émergence de souvenirs. La destruction des maisons et objets appartenant aux Tutsi, puis les déplacements et les migrations ont généré une absence de souvenirs matériels dans les familles de rescapés.

Durant ma thèse, j'ai expérimenté d'autres supports mémoriels : les cartes géographiques, les arbres généalogiques et les silhouettes. J'ai abandonné ces dernières, puisque plusieurs personnes ne savaient pas quel usage en faire, et que je ne savais pas vraiment où j'allais avec ce procédé. Il s'agissait d'un modèle de silhouette masculine ou féminine de dos et de face. Je souhaitais questionner la mémoire du corps, les blessures, les troubles. Avec Clémentine, cela a été heuristique : elle y a noté ses blessures physiques (« grosses cicatrices causées par les coups ou par les arbres (là où on se cachait) », « viol »), les traumatismes psychiques (« cauchemars », « manque de sommeil ») et les effets que cela générerait (« je n'aime pas montrer mes jambes », « rapport au corps compliqué (à l'époque mon corps me dégoûtait) », « problème de confiance aux autres lié au

viol subi », « je me fais pas confiance »). Elle l'a réalisé chez elle et nous en avons discuté quand elle l'a ramené en février 2018.

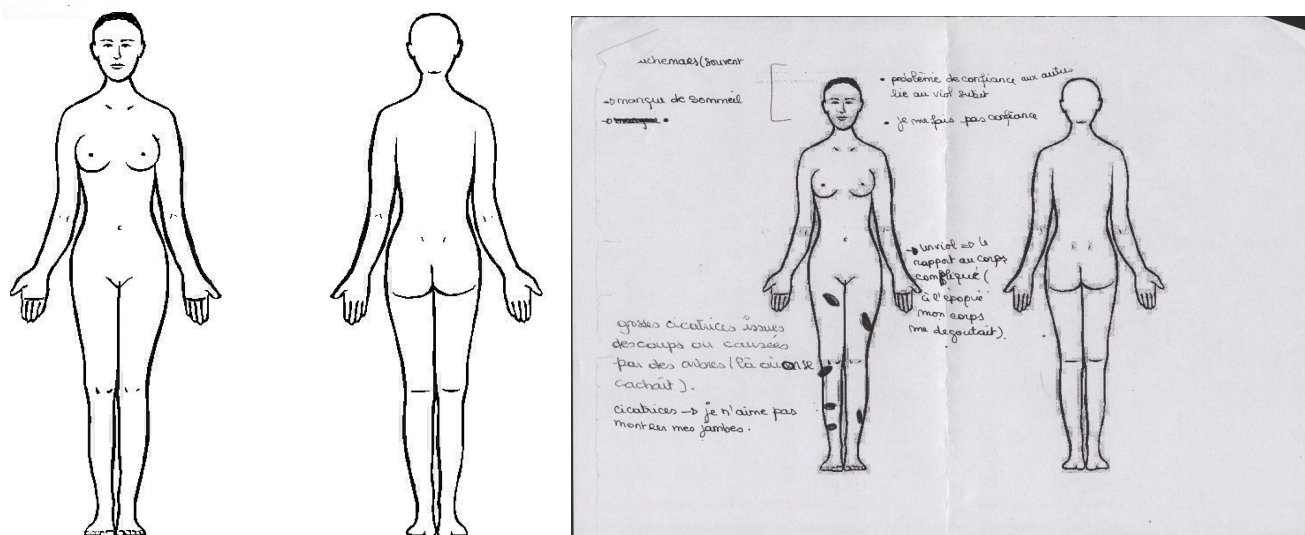


Illustration 1. Silhouette : modèle vierge (à gauche) et modèle annoté (à droite)

Pour autant, je n'ai pas persévéré, rencontrant peu de succès avec les personnes à qui je l'ai proposé. J'ai laissé cet outil de côté.

En ce qui concerne l'arbre généalogique, il était d'abord un moyen pour moi de me repérer dans leur récit. Je griffonnais un schéma devant moi au fur et à mesure qu'ils me parlaient pour comprendre qui était la personne dont on me parlait, de la sœur, du cousin ou de la grand-mère. L'intérêt de systématiser la constitution d'un arbre généalogique était pluriel : interroger la mémoire généalogique de mes interlocuteurs, comprendre les relations familiales actuelles et remonter dans la mémoire de la famille. Effectivement, cela s'est révélé être un support mémoriel très efficace : dans un crime de masse où les victimes sont nombreuses, cela a permis de ré-individualiser chaque être disparu, et il y a une histoire à raconter sur chacun ou sur le lien qui le relie à *ego*.

Et cela s'est avéré très intéressant pour reconstituer le parcours individuel et les reconfigurations familiales au lendemain du génocide.

La carte géographique n'a pas été utilisée en entretien tout de suite. J'ai apportée une première carte dans l'idée de me repérer géographiquement, comme je l'avais fait pour l'arbre généalogique afin de me repérer dans la parenté. Par la suite j'en sortais systématiquement une en expliquant que l'on pourrait s'y référer au cours de l'entretien. Certains s'en saisissaient tout de suite pour pointer là où ils sont nés, où ils ont grandi, où ils ont fait leurs études ou bien encore où ils se sont cachés en 1994. Sur la carte ci-dessous, j'ai moi-même écrit (en rouge) ce que me disait Vincent : né à Butare en 1987, il est allé vivre à partir de 1994 chez sa tante, à Gisenyi, dans le Nord, non loin de chez sa grand-mère.

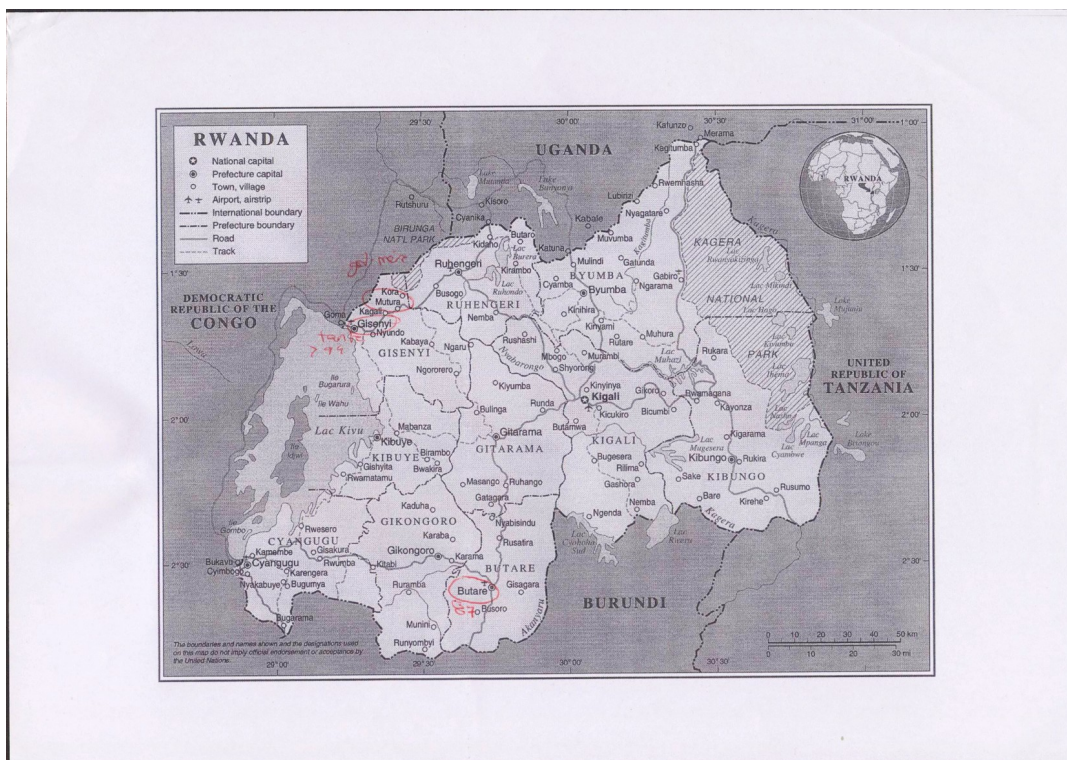


Illustration 2. Carte annotée pendant l'entretien avec Vincent (8 février 2017)

PARTIE 3 – Mémoire et histoire du génocide

Tout d’abord, on remarque que, réputé irreprésentable, impensable, infigurable, inimaginable, l’horreur, indicible dans son paroxysme même, le génocide n’a pas cessé de défier les mots, les pensées, les images, sans jamais les abolir.

Josias Semujanga¹⁴²

La violence est stratifiée : elle s’inscrit pour les acteurs dans une histoire de violence dont les techniques et la mémoire sont activées ou instrumentalisées pour produire des effets et du sens au présent. (...) Mais [la violence] est aussi, pour ceux qui en font l’expérience, un bouleversement de l’ordre qui entraîne un « recalibrage des cadres moraux et des cadres de perception » (Theidon, 2012 : 15).

Chowra Makaremi¹⁴³

Introduction

Après avoir appréhendé « la mémoire comme *pratique* » (De Certeau, 1990, cité par Michel, 2015 : en ligne), « les modalités concrètes du transmettre » l’expérience du génocide (Berliner, 2010 : 11), et « une pratique de la parole souvenir » (Namer, 1987 : 151) dans la partie précédente, nous allons nous attacher ici aux souvenirs, au contenu de la mémoire. Qu’est-ce qu’ont vécu les Rwandais en 1994 ? La période qui nous intéressera dépasse les limites temporelles du génocide (avril – juillet 1994) ; nous inscrirons les faits et vécus évoqués dans une chronologie qui remonte à la période coloniale, inclut la guerre civile (1990-94) et s’étend jusqu’aux années qui ont suivi l’événement, durant lesquels l’ensemble de la société rwandaise a été bouleversée.

Les enquêtés étant âgés en 1994 de 1 à 20 ans, retracer les années qui précèdent et suivent le génocide revient à porter un regard sur leur enfance. Selon Denise Lemieux, « les souvenirs qui portent sur la première enfance, s’ils sont peu nombreux, et même rares pour certaines années, ont une qualité sensible qui leur confère l’apparence de la réalité par la multiplicité des détails et des

¹⁴² Dans « La fiction du génocide ou le partage des émotions » (Semujanga, 2014 : 99).

¹⁴³ Dans « « États d’urgence ethnographiques » : Approches empiriques de la violence politique » (Makaremi, 2016 : 25).

sensations qu'ils comportent. Souvent, ils sont associés à des émotions intenses, plaisir ou peur, sensations gustatives, odeurs, associations qui expliquent qu'ils ont surnagé à l'oubli » (Lemieux, 1995 : 18 – 19). Ceux qui seront présentés ici seront davantage liés aux premières discriminations, à la peur, aux exactions et à la survie pendant le génocide. Un biais dans leur recueil vient de l'objet de l'enquête même, qui influence la parole des enquêtés, et aussi de ma propre perspective, négligeant d'interroger la vie familiale d'avant 1994. N'ayant par ailleurs pas demandé de témoignage sur le génocide, deux de ceux qui seront présentés dans les pages qui suivent sont des retranscriptions de témoignages publics, réalisés par des rescapés d'Ibuka Rhône-Alpes. Le troisième est une reconstitution de l'expérience vécue par les membres de la famille d'Albert pendant les trois mois du génocide, réalisée à partir d'entretiens menés avec lui et avec sa mère. Chacun d'entre eux éclaire un pan de l'expérience des Tutsi : la menace d'avoir cherché un refuge dans des lieux publics et religieux, la traque, la séparation dans la fuite.

Selon Michael Pollak, « l'expérience concentrationnaire, en tant qu'expérience extrême, est prise comme révélateur de l'identité comme image de soi, pour soi et pour autrui. Le caractère exceptionnel de cette expérience rend problématiques deux phénomènes situés au cœur de notre recherche : l'identité et la mémoire. Or les rendre problématiques revient à les rendre visibles, et donc analysables » (Pollak, 1990 : 12). Il est possible d'étendre cette réflexion à la famille, à la mémoire et à l'identité familiales. Nous y reviendrons.

Remettre ces expériences dans une perspective longue permet de comprendre l'histoire familiale incluant le vécu de leurs parents et de leurs grands-parents, ayant déjà traversé des épreuves dans leur enfance ou dans leur vie d'adulte. Et, selon Étienne Balibar, le passé, de la colonisation ou de la guerre, « laisse des traces indélébiles, conscientes et inconscientes, chez ceux qui l'ont vécu ou en ont hérité la mémoire, [et] *détermine notre présent* à tous, y compris en fonction de la façon dont il est traité, rapporté, raconté ou refoulé. Mais il concerne aussi l'*actualité* : depuis l'actualité des disciplines, de la « recherche » et du savoir, jusqu'à celle de l'opinion publique, des représentations collectives et, par conséquent (...), celle des constitutions de subjectivités qui structurent nos sociétés et leurs politiques. » (Balibar, 2020 : 151). Parcourir le passé permet d'observer les articulations entre le politique et l'intime, entre l'histoire nationale et celle des individus et des familles. Il nous intéresse d'éclairer ces enchevêtrements ainsi que la sédimentation de souffrances sur plusieurs générations, cela nous permettra d'envisager leur impact sur les familles elles-mêmes et sur la transmission mémorielle.

Les souvenirs seront ici étayés par des connaissances historiques et sociologiques, afin d'avoir une meilleure compréhension des événements que les enquêtés, et les Rwandais plus largement, ont traversés. En effet, comme le rappelle Tzvetan Todorov, l'histoire « raffole de noms propres (...), de dates et de lieux qui permettent de situer les événements avec précision, de chiffres » ; elle « privilégie l'abstraction et la généralisation ; la mémoire, le détail et l'exemple » (Todorov, 1995b : en ligne). Ainsi seront conjuguées une présentation des événements et la subjectivité de l'expérience. C'est l'« accrétion », l'accumulation de ces voix qui transforme l'expérience en mémoire collective (Sanford, 2009).

6. Une enfance marquée par les persécutions et par le génocide

Au Rwanda, en 2012, 51,74 % de la population a entre 0 et 19 ans (NISR, 2014 : 12), ce qui implique qu'environ 50% de la population vivant au Rwanda à cette date n'a pas connu le génocide. En 1991, 47,7 % de la population avait moins de 14 ans et 57,6 % moins de 19 ans (Office national de la population, 1994 : 12), donc une majorité de la population a vécu cet événement en étant mineure.

Selon Nicole Lapierre (Lapierre, 1989), un des deux temps qui précèdent le « temps pulvérisé » de la 2^{ème} Guerre mondiale a pu lui être décrit par ses enquêtés – des Juifs de Plock (Pologne), survivants – comme un « passé idéalisé » (p.144), un « espace réinventé, (...) un espace social dans une géographie affective et (...) un moment éternisé dans une histoire sans devenir » (p.156). Il n'a pas été question de passé idéalisé chez les rescapés tutsi, en entretien ni en veillée. Que la nostalgie soit émotionnellement trop coûteuse, ou qu'elle n'ait pas encore sa place dans la vie de jeunes adultes, pour qui tout est encore à construire, je n'ai pas de réponse sur ce point. Je ne l'ai pas ressentie chez mes interlocuteurs. Certains n'ont pas de souvenirs de cette époque. Celles et ceux qui étaient assez grands pour se remémorer leur colline, leur maison et leur famille ont pu les décrire. Je n'ai moi-même pas ou peu interrogé cette période, ne sachant comment parler de ce temps révolu, de la famille et de l'enfance disparues. Aussi je ne dispose pas de récits de moments de vies tels que la manière dont se déroulaient les repas, l'atmosphère qu'il y avait dans « l'enclos » familial, le travail aux champs, ou encore les temps partagés avec les voisins. Nous reviendrons sur les raisons de cette impasse dans ma recherche, et commencerons par dresser un aperçu de la vie de famille rwandaise, à travers la double dimension de l'*urugo* et de la colline.

Et puisque « l'avant » est un angle-mort de la recherche, s'est posée la question de la distance dans le temps à explorer pour rendre compréhensibles les parcours des individus et des familles rwandaises, et leur rapport au passé. L'idée ne sera pas ici de remonter à d'hypothétiques sources de la violence au Rwanda, ni de procéder à une recension des crimes d'ampleur perpétrés dans ce pays. En revenant sur les épisodes violents qu'ont directement ou indirectement vécus mes interlocuteurs, leurs parents et leurs grands-parents, je souhaite mettre en lumière les ruptures qu'ont connues ces familles : mort, exil, déplacement, peur, etc. Ces ruptures peuvent se répercuter sur les nouvelles générations et aussi sur la transmission de l'histoire familiale.

La guerre civile (1990-1994) a marqué un tournant dans la vie des Rwandais et a fait effraction dans l'enfance des enquêtés. Débutait une période où les adultes pouvaient se faire licencier, incarcérer, blesser ou tuer, et les enfants humilier à l'école. Les Tutsi et les opposants politiques étaient visés. Les plus jeunes ont vu leurs parents avoir peur. Comme le rappelle Jean-Loup Amselle, « un ethnonyme peut recevoir une multitude de sens en fonction des époques, des lieux ou des situations sociales » (Amselle, 2005 : 37). Et en effet, à partir d'octobre 1990, « Tutsi » désignaient désormais de potentiels complices du FPR (« ibyitso »). En avril 1994, cela signifiait « ennemis » à tuer, « cafards » (« inyenzi »), non-humains.

La plupart des souvenirs retranscrits dans les pages suivantes sont issus d'entretiens, les autres proviennent de la veillée commémorative de 2015. Lors de cette dernière, les personnes présentes ont été invitées à réagir à des extraits de journaux télévisés ou de vidéos amateurs datant de 1990 à 1994 et plusieurs ont en effet pris la parole pour raconter leur vécu des événements nationaux. Cela a aussi permis de décrire des ambiances, des changements dans les actes quotidiens ou dans les célébrations, dans les rapports sociaux et politiques, ainsi que la montée de la peur. Mais les souvenirs douloureux (honte, humiliation, assassinat d'un proche) ont été partagés dans le cadre plus privé de l'entretien. Des viols datant de cette période n'ont pu être que suggérés, et non énoncés, par mes interlocutrices.

Quant aux événements qui adviennent à partir de la fin des années 50, ils m'ont été racontés par des personnes qui les ont vécus : les mères ou grands-mères des enquêtés. Ceux qui sont plus anciens ont été relatés à travers les conséquences qu'ils ont eues dans la vie familiale, notamment par le père de l'un d'eux. Enfin, ceux qui datent de la fin des années 1980 nous viennent des enquêtés les plus âgés parmi ceux qui avaient moins de 20 ans en 1994, ou de leurs proches.

6.1. Souvenirs d'enfance : une grande famille réunie

a. Le temps de l'*urugo*

L'ensemble des personnes auprès de qui j'ai enquêté vivait avec leurs parents avant 1994, à l'exception d'une qui vivait chez ses grands-parents maternels avec sa mère, celle-ci s'étant séparée de

son mari en 1993. Les fratries étaient composées de 5 à 11 enfants. Celles qui étaient moins grandes se trouvaient dans les familles où les parents, à cette date, venaient d'avoir leur premier enfant ou leurs premiers enfants. Selon l'enquête démographique et de santé de 1992, « avec les niveaux actuels de la fécondité, les femmes rwandaises donneront naissance, en moyenne, à 6,2 enfants durant leur vie féconde. Bien que cette fécondité reste élevée, elle a fortement diminué au cours des dernières années puisque, selon l'ENF de 1983, les femmes avaient, en moyenne, 8,5 enfants. » (Office national de la population, 1994 : XIX). Les femmes de milieu urbain ont environ deux enfants de moins que celles du milieu rural. Et les femmes n'ayant jamais fréquenté l'école ont près de trois enfants de plus que celles qui ont été au-delà du niveau primaire.

Sarah se souvient qu'elle vivait alors dans une famille rurale aisée, avec des demi-frères et sœurs issus des trois premières alliances de son père et avec ses propres frères et sœurs, l'ensemble des enfants en bas-âge étant élevés par sa mère. Quand je lui demande les noms, elle me les cite du plus âgé au plus jeune, les garçons puis les filles. Selon Kirsten Pontalti, « within families and households, sibling relationships have been - and continue to be - strongly influenced by birth order, household composition, gender and social class » (Pontalti, 2021 : 280). D'après la chercheuse, les aînés ont un rôle important dans la fratrie, qui diffère selon que ce soit une fille ou un garçon : l'aînée apprend à seconder sa mère dans la prise en charge de la maison et de la famille, tandis que l'aîné se forme auprès de son père à l'élevage ou à l'agriculture, ainsi qu'à la sécurité de la maison. Ces rôles n'incombent pas aux enfants des familles aisées, qui font appel à des employés pour la garde des enfants, les champs, etc. : cela implique que les relations au sein des fratries s'établissent « more on paternal lineage and class identity than mutual caregiving » (Pontalti, 2021 : 281).

Au Rwanda, la famille vit selon le modèle de l'*urugo*, qui correspond à celui de la famille nucléaire avec une acception plus large : juridiquement, il « comprend l'homme, sa femme, ses enfants et les personnes vivant sous le même toit et reconnues comme membres à part entière » (Ntampaka, 2001 : 14). Le terme *urugo* signifie « enclos » et « désigne à la fois l'enceinte de l'habitation, l'habitation elle-même, ses habitants » (De Lame, 2009 : 424). Elle est « l'unité la plus observable et la plus élémentaire » et symbolise « la rencontre de deux lignages qui se sont unis pour perpétuer la vie dans un nouveau foyer » (De Lame, 1996 : 93). Parmi les personnes qui auraient pu être considérées comme appartenant à l'*urugo* parce que vivant sous le même toit que la famille, un des enquêtés a mentionné une cousine, dont il ne connaissait pas le motif de la présence, étant trop petit, et un autre dit qu'une de ses nièces vivait à la maison, sinon les autres vivaient seulement avec leurs parents et leurs germains.

La description que Christine fait de sa maison correspond à la définition de l'enclos que donne Danielle De Lame : « Matériellement, l'enclos est un conglomérat de quelques constructions dont l'habitation, la cuisine souvent séparée, une étable en matériaux légers (piliers, traverses et toiture), les toilettes et, éventuellement un lieu où se laver » (De Lame, 1996 : 93). Voici sa présentation¹⁴⁴ :

Domitille - Vous viviez dans... c'était quoi, une maison au milieu des parcelles?

Christine - Oui. Avant le génocide nous avions des maisons, à nous, deux maisons ou trois maisons.

D - Deux maisons ? Pourquoi deux maisons? Vous viviez dans une ? Ou vous viviez dans les deux ?

C - Il y avait la maison des vaches et notre maison.

D - Ok. C'était une grande maison?

C - C'était une maison de 4 chambres.

D - D'accord. Et il y avait beaucoup de parcelles autour?

C - ah oui !

D - Tu te rappelles combien?

C (rit) - Il y avait nos parcelles, celles où on cultive les bananes, les haricots, les maracoujas, les choux...

Entretien avec Christine, Rwanda, 25 septembre 2017

Toutes les familles que j'ai rencontrées étaient établies en zone rurale avant le génocide, comme 94,4 % de la population à l'époque (Service national de recensement, 1994). Selon l'anthropologue Danielle de Lame, « la colline, espace géographiquement visible, est perçue, avant tout, dans l'esprit des Rwandais, comme un espace de vie : c'est l'unité perceptible immédiatement supérieure à l'enclos et dans laquelle se sont insérées des lignages entretenant entre eux des liens tissés au fil du temps » (De Lame, 1996 : 87). Sarah se rappelle qu'autour de chez eux, vivaient les autres membres de leur famille : « là où on habitait c'était vraiment que la famille. On était au moins une cinquantaine de maisons mais il y avait que la famille : le fils de..., le demi-frère de..., la fille de... »¹⁴⁵. Elle se rappelle aller en courant chez sa grand-mère, qui habitait à 5 minutes.

Josué aussi se remémore la colline sur laquelle il a grandi, celle où habitait sa famille paternelle :

¹⁴⁴ Le français de Christine n'est pas fluide, mais elle a préféré faire l'entretien sans interprète. Dans cette retranscription, j'ai corrigé quelques maladroites et fautes de français, sans déformer son propos. Durant l'entretien, j'adaptais mon vocabulaire afin de m'assurer de sa compréhension.

¹⁴⁵ Entretien avec Sarah, 23 juin 2016.

« je me rappelle bien que, pour aller chez mes grands-parents, on traversait une sorte de couloir comme ça et on tombait chez mes grands-parents, et donc quand on était chez nous comme ça, on pouvait appeler chez mes grands-parents (...). Et du coup chez mes grands-parents il y avait cinq [petits-]enfants. Et chez nous il y avait cinq enfants. Et on jouait ensemble, c'était... voilà c'est mes cousins, c'était... voilà on était vraiment [ensemble] tu vois »¹⁴⁶.

Le Rwanda est une société patrilinéaire, où l'épouse appartient au lignage de son mari, tout comme leurs enfants. La patrilocalité prévaut, ce qui signifie que, comme pour Josué et pour Sarah, les conjoints et leurs enfants vivent auprès de la famille du père de l'époux. Traditionnellement, en se mariant les fils se voyaient attribuer une ou des terres sur lesquelles ils établissaient leur nouveau foyer et qu'ils pouvaient cultiver. La surpopulation et le manque de terres arables ont conduit, selon Danielle De Lame, à ce que « le rapport à la terre relevait de plus en plus d'un bricolage, tragique en ce sens qu'il ne permettait plus d'envisager la subsistance de la génération suivante, un bricolage encore axé sur la règle fondamentale de la patrilinéarité » (De Lame, 1996 : 246). Malgré la diminution des terres, la majorité des Rwandais habitaient auprès des membres de leur famille paternelle avant 1994. Les enfants grandissaient donc auprès de leur famille paternelle. Toutefois, les femmes, en se mariant, ne coupaient pas les liens avec leur patrilignage et pouvaient rendre visite à leur famille, où elles amenaient leurs enfants.

b. « L'avant », angle mort de la recherche

Je n'ai pas, ou peu, interrogé directement l'« avant », leur vie avant le génocide. Ayant à cœur de ne pas aborder de moi-même ce qu'ils avaient vécu pendant le génocide, cela m'avait conduite, au début de l'enquête, à commencer l'entretien par l'après-génocide, avec ces questions : « Où vivais-tu après le génocide ? Avec qui ? ». Mon choix était de laisser la personne libre de parler du génocide si elle le souhaitait, sans que je n'aborde le sujet frontalement.

Puis il m'est apparu important de connaître leur vie familiale d'avant 1994, pour savoir au regard de quoi l'« après » marquait un changement. D'éventuelles reconfigurations familiales ne pouvaient être constatées qu'au regard d'une situation initiale. Or questionner l'avant s'est avéré, pour moi, un exercice délicat. Je craignais qu'il ne soit douloureux de réveiller les sentiments d'arrachement et de perte : de l'enfance, de la famille, des parents et des autres proches.

¹⁴⁶ Entretien avec Josué et Théogène, 12 juin 2015.

Je redoutais aussi qu'entrer dans cet abysse du monde perdu ne teinte la suite de l'entretien de tristesse ou d'amertume, voire ne la rende impossible. Je me suis donc contentée de questions d'ordre purement structurel sur l'avant. J'invitais mon interlocuteur à esquisser une rapide description de sa famille (métiers des parents, fratrie, personnes vivant dans la maisonnée) et de la maison (taille, avec ou sans champs, avec ou sans bétail).

Demander une description de la famille m'a mise en difficulté. Au moment de la question, je butais sur le temps à employer : devais-je parler de leur famille au présent ou au passé ? Ne connaissant pas la situation, devais-je demander : « as-tu des frères et sœurs ? » ou « avais-tu ? » ; « que font tes parents ? » ou « que faisaient ? ». J'ai ensuite contourné le problème : « Peux-tu me présenter ta famille avant le génocide ? Tes frères, tes sœurs, le métier de tes parents... ». La langue, par l'emploi du passé, pour parler de la famille avant le génocide, fait émerger l'existence d'une famille qui n'est plus, celle d'avant, de l'enfance. Certains n'en ont pas même le souvenir, étant bébé en 1994, d'autres n'ont pas eu le temps de la connaître, alors dans le ventre de leur mère.

Dans cet autre extrait de l'entretien réalisé à Kigali avec Christine, la césure entre un avant et un après est manifeste :

Domitille - Donc vous aviez des terres et des vaches ?

Christine - Oui et des vaches.

D - Beaucoup de vaches?

C - C'est pas [beaucoup]... Disons... ils avaient au moins 11 vaches.

D - 11 vaches, c'est un beau troupeau.

C - Oui. Hnn, c'était avant le génocide.

D - Avant le génocide.

C - Et après... je peux te dire après le génocide ?

D - d'abord excuse-moi, juste si on reste un petit peu avant, tu veux me présenter tes frères et sœurs ?

C - Oh, avant le génocide ma mère et mon père, ils avaient 5 enfants.

Entretien avec Christine, Rwanda, le 25 septembre 2017

À travers ces quelques lignes, on entrevoit la famille et la situation socio-économique d'« avant le génocide ».

S'il y a une vie d'avant, parler de « vie d'après » ne va pas de soi et ne se laisse pas facilement définir : après quoi ? L'arrêt des tueries suffit-il à démarrer une « vie d'après » ? Cette temporalité est-elle la même pour tous les Rwandais ? Et pour tous les rescapés ? La psychologue Régine Waintrater rappelle qu'au moment où elle écrit, « quinze ans après, le pays vit encore à l'ombre d'un événement dont l'éclat funeste n'en finit pas de se réverbérer sur le sujet et son groupe, tant familial que national. Tous découvrent que l'après n'est pas un temps homogène, vécu par chacun sur le même mode ; si le temps du génocide a eu une signification unique pour toutes les victimes, le temps de l'après n'a fait qu'accentuer les multiples clivages qui existaient déjà et en a créé de nouveaux, plus subtils, mais tout aussi difficiles à surmonter » (Waintrater, 2009 : 410-11). De la même manière le temps de l'avant ne se laisse pas circonscrire facilement : avant le génocide ? Avant la guerre civile ? Nous verrons que les violences envers les Tutsi remontent à l'époque de la décolonisation et qu'elles imprègnent les mémoires des Tutsi qui les ont vécues, même quand ils étaient enfants.

Ce temps d'avant, je l'ai donc effleuré en entretien. En cherchant la trace *a posteriori* dans les enregistrements des veillées, j'en ai relevé plusieurs mentions, ayant trait aux exactions et souffrances subies davantage qu'à la vie familiale. Le fait de n'avoir pas eu accès aux souvenirs d'enfance, ceux des apprentissages, des découvertes et des émotions enfantines procède donc de deux biais : d'une part, en ne les questionnant pas, ou alors de manière gênée, je n'en ai pas favorisé le récit, et d'autre part, le fait que ce temps soit recouvert par l'expérience du génocide recouvre tous les autres souvenirs d'un voile épais. Il arrive que la vie avec les voisins ait été évoquée, et plutôt décrite comme une vie d'échanges et de relations de bonne entente. L'accent mis sur la cordialité des liens, et quelques fois sur la générosité des parents à l'égard de personnes du voisinage, venait principalement marquer la rupture avec les comportements de ces dernières pendant le génocide, et l'incompréhension qui découle de ce changement radical. L'historienne Hélène Dumas a étudié les procès populaires *gacaca* après le génocide : elle note quant à elle que « la proximité sociale ou familiale de la relation à l'autre se trouve soulignée, soit pour pointer le scandale de sa réversibilité ou, à l'inverse, afin de rendre raison d'un acte de sauvetage » (Dumas, 2014, 72).

Les récits portant sur l'« avant » ont surtout porté sur la stigmatisation et les persécutions qui sont advenues avec le déclenchement de la guerre civile, en 1990. Cette date marque la radicalisation d'un racisme d'État et le basculement vers une répression systématique des Tutsi du Rwanda, accusés d'être des complices (*ibyitsi*) du FPR. Avant cette date, les discriminations existaient déjà, mais la haine anti-Tutsi n'était pas encore diffuse dans la population. La sociologue Claudine Vidal

se souvient que, à son arrivée sur le terrain en 1967, elle « [constatait] que le ressentiment ethnique trouvait ses fanatiques surtout parmi ceux qui avaient reçu une éducation occidentale » (Vidal, 2005 : 170), « les gens des collines (...) disant eux-mêmes que tous les Tutsi ne dominaient pas, loin de là, ils ne pratiquaient pas l'amalgame entre un chef et un simple Tutsi » (Vidal, 2005 : 171). Et quand, en 1973, il y a eu des exactions commises contre les Tutsi, cela ne concernait, selon elle, que des « petits bourgeois munis de diplômes ou en passe de l'être » (Vidal, 2005 : 168). Cela semble être toujours le cas dans les années 1980 : l'anthropologue Christopher Taylor constate que « lors de [son] premier travail de terrain de 1983-85, le Rwanda était plus divisé en classes ou en régions que par des critères ethniques, la faille entre la bourgeoisie militaire et marchande et la paysannerie ne faisant que s'élargir. » (Taylor, 2000 : 140). Pour comprendre l'origine de ces divisions « en classes ou en régions », et l'instrumentalisation de la haine ethnique par une petite élite, il nous faut remonter dans le passé et établir une archéologie des violences qui ont ponctué l'histoire du Rwanda au XX^{ème} siècle. Cela nous permettra d'aborder ensuite la période répressive de 1990-94, dont tous ceux que j'ai rencontrés se souviennent avec force.

6.2. Archéologie des migrations forcées et des violences au Rwanda avant 1990

a. Des tracés coloniaux séparant et bouleversant les familles

La question qui se pose désormais est la suivante : jusqu'à quand remonter¹⁴⁷ pour éclairer les trajectoires des familles et leur rapport au passé ? Si des travaux d'historiens existent sur la période pré-coloniale¹⁴⁸, la majorité des recherches prennent pour point de départ la colonisation, et particulièrement la colonisation belge. Nous amorcerons notre contextualisation à ce moment-là, qui a influencé la vie des Rwandais et continue d'avoir des conséquences, eu égard notamment à l'imposition des tracés divisant les familles et les groupes socioculturels et bouleversant l'économie régionale.

Le pays a en effet été sous domination allemande, depuis la Conférence de Berlin en 1885, au cours de laquelle les puissances coloniales européennes s'étaient partagé le territoire africain. Avec l'Urundi, actuel Burundi, le « Ruanda » a alors intégré l'Afrique Orientale Allemande en 1898. La présence coloniale y était minimale : à peine quelques dizaines d'hommes et un poste militaire. En 1916, la Belgique a repris le Rwanda lors d'une bataille, et cette occupation a été légitimée par le Traité de Versailles de 1919, au lendemain de la défaite allemande lors de la première guerre mondiale. La société des Nations a remis un mandat à la Belgique pour l'administration du Ruanda-Urundi en 1922. Nous ne pourrions ici détailler tous les changements que cela va opérer dans la société et la culture rwandaise. Toutefois trois éléments entre autres se distinguent par l'impact qu'ils ont eu dans la vie des Rwandais : la modification des tracés des frontières, les migrations forcées et la mise en place d'une politique que l'historien Jean-Pierre Chrétien résume ainsi : « féodalisation, politique des races et ségrégation culturelle » (Chrétien, 2005 : 143).

En ce qui concerne les tracés coloniaux, la Convention germano-belge de 1910 a modifié ceux de la Conférence de Berlin qui attribuait à l'Allemagne une partie des territoires du Rwanda et de l'Urundi. Ces

¹⁴⁷ En rwandologie, cette question est sensible. Commencer à partir de l'indépendance relèverait d'un parti pris pro-tutsi : la stigmatisation et les massacres des Tutsi ont commencé à ce moment-là. Tandis que des partisans pro-Hutu débiteraient l'historiographie auparavant, à la période des rois, avec une lecture partisane et décontextualisée faisant des Tutsi les oppresseurs des Hutu. Je me souviens d'une femme qui, à la journée d'étude intitulée « Vingt ans après le génocide : les politiques de la mémoire au Rwanda », qui s'est tenue à Bruxelles, en 2014, a demandé aux intervenants : « vous commencez votre historiographie en 1960, pourquoi ce parti pris ? Pourquoi n'étudiez-vous pas ce qu'il s'est passé avant ? ».

¹⁴⁸ Voir notamment l'ouvrage de Jan Vansina, *Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya* (Karthala, 2012, 1e édition 2001), ainsi que *L'Invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du xxe siècle* de Jean-Pierre Chrétien (Karthala, 2012, 1e éd. 2000) et les travaux de Catherine et David Newbury, parmi lesquels *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960* (Columbia University Press, 1988) de C. Newbury et *The Land beyond the Mists. Essays on Identity and Authority in Precolonial Congo and Rwanda* (Ohio University Press, 2009) de D. Newbury.

modifications entérinèrent qu'une partie de la population de langue rwandaise, vivant sur les terres du Congo depuis 1885, resterait dans ce pays, sous administration belge. Cela exclut du « royaume du Ruanda les populations s'exprimant en kinyarwanda installées depuis un siècle ou deux au nord et à l'ouest du massif des Virunga (région du Kigezi dans le Bufumbira en Ouganda ou plus schématiquement toute la zone comprise entre le lac Kivu et le lac Edouard), ni celle de Goma et Rutshuru dans l'actuel Nord-Kivu »¹⁴⁹ (Guichaoua, 1992 : 38).

Or ces nouveaux découpages ont bouleversé la circulation des personnes, les pratiques de pâturage et l'unité de familles qui se sont trouvées séparées. Paul, le père de Théoneste, me raconte qu'une partie de leur famille s'est retrouvée de l'autre côté de la frontière, en Ouganda¹⁵⁰ :

Paul - (...) mon père était avec son frère au Rwanda, mais il avait son frère au Congo et son autre frère en Ouganda, d'où on vient, parce que la terre de notre grand-père et arrière-grand-père, c'était en Ouganda, à Bufumbira

Domitille - Ah vous êtes d'origine d'Ouganda ?

P - Voilà mais après ça a été découpé en 1916 à Berlin, (...) mais au départ c'était tout le Rwanda. Nous on vient de là-bas.

D - Et vous êtes quand même kinyarwandophone depuis le début ?

P - Oui oui même là-bas ils parlaient kinyarwanda, on s'est retrouvés en Ouganda mais au départ c'était le Rwanda. (...) J'ai été avec mon grand frère, on y allait souvent, voir notre... parce que mon grand-père était mort, voir des... parce que mon oncle était mort aussi, mais on allait voir des cousins.

Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019

Son grand-père et son oncle étant décédés, ils allaient voir leurs cousins, lui et son grand frère. Théoneste, pour sa part, n'y est jamais allé.

Ainsi des familles ont été séparées par les tracés coloniaux et l'élaboration des nations - avec des politiques d'appartenance et d'exclusion -, qui ont impacté et transformé les vécus individuels et les relations entre

¹⁴⁹ Ces populations, écrit-il sont « estimées à la fin de la période coloniale entre 400 et 500 000 au Zaïre, 200 000 en Ouganda » (Guichaoua, 1992 : 38) et pour éclairer leur statut particulier, il ajoute en note de bas de page : « Au début des années 50, il y a environ 200 000 personnes recensées comme « Bakiga et Banyarwanda » (culturellement parlant) au sud-ouest de l'Ouganda et qui ne prétendent nullement avoir été des sujets du mwami du Ruanda (Chrétien, 1978) », dissociant ainsi les appartenances culturelles et politiques des groupes vivant dans la région.

¹⁵⁰ Paul m'a donné cette précision, lors de l'entretien, pour m'expliquer que pendant le génocide, ses frères et sœurs n'avaient pas eu le temps de fuir en Ouganda, alors que leur famille s'y trouvait, non loin de la frontière.

leurs membres. La question de la pérennisation de ces relations dans les temps, sur plusieurs générations, se pose : chacun grandissant dans des sociétés et langues différentes, il y a un risque d'éloignement, voire de rupture des liens.

b. Absence de récits sur les politiques coloniales de mobilités géographiques forcées et d'immobilité sociale

La Belgique a opéré des transferts de population massifs au sein du territoire qu'elle avait colonisé, c'est-à-dire du Rwanda-Urundi vers le vaste Congo. Dès 1937, les autorités ont entrepris de développer les exploitations agricoles et minières du Congo (Katanga, Maniema et Kivu) en déplaçant entre 200 et 240 000 agriculteurs, appelés alors hutu. Cela a provoqué des tensions avec les populations congolaises qui ont vu leurs terres occupées¹⁵¹.

Des agriculteurs rwandais ont aussi massivement émigré vers des territoires sous tutelle anglaise, fuyant les pénuries et les famines¹⁵², ainsi que le système de taxation et de travail forcé instauré par les Belges. À l'indépendance, on les estimait à 350 000 en Ouganda et 35 000 au Tanganyika. Selon le sociologue André Guichaoua, « rapportées à un effectif de la population totale du Ruanda-Urundi évalué à trois et 5 millions d'habitants respectivement entre 1930 et 1959, ces quelques indications suffisent à traduire la force des courants migratoires. À la fin de la Tutelle, entre 12 et 14 pour cent de la population étaient installés dans les régions limitrophes de l'Ouganda, du Tanganyika et du Congo » (Guichaoua, 2004 : 112). Ces populations venues du Rwanda étaient nommées les *Banyarwanda*. Tous ces mouvements de population depuis et vers le Rwanda avaient un impact tant sur ceux qui partaient et que sur ceux qui restaient. À cette époque, le Ruanda-Urundi accueillait quant à lui 30 000 immigrants.

André Guichaoua rappelle qu'en parallèle des mobilités forcées organisées vers le Congo, à l'intérieur, l'administration coloniale avait tout rigidifié à travers un « modèle achevé du nouvel immobilisme spatial et social imposé au peuple des collines et aux populations sélectionnées des centres extra coutumiers » (ibid : 112). Et effectivement, les autorités ont figé plusieurs pratiques qui jusque-là ne

¹⁵¹ Selon André Guichaoua, les Banyarwanda se sont vus accorder plus de 150 000 hectares au Kivu (Guichaoua, 2004). Ils dépendaient de structures administratives extérieures à l'autorité des chefs locaux, qui se sont vus imposer ces nouveaux venus.

¹⁵² Dans la première moitié du XX^{ème} siècle, le Rwanda a connu quatre épisodes de famine, en 1905-6, 1916 (50 000 morts), 1928-9 (35 000) et 1943-44 (36 000). (Adisa, 1995). Je renvoie à ce propos au mémoire de Master de Dantès Singiza : *La famine Ruzagayura (Rwanda, 1943-1944) : causes, conséquences et réactions des autorités* (Singiza, 2011).

l'étaient pas. Les catégories hutu, tutsi et twa sont devenues des identités ethniques, avec un accès différencié aux postes (dans les chefferies et les sous-chefferies) et à l'instruction dans l'école de l'administration coloniale, accès réservé aux Tutsi. Et ils ont rendu obligatoires et systématiques les « corvées coutumières » (Piton, 2016), *uburetwa*, et enfin ont instauré les contrats *ubuhake*, sources de polémiques jusqu'à aujourd'hui¹⁵³. Selon Jean-Pierre-Chrétien, « l'intrusion européenne dans ces sociétés a contribué de façon décisive à durcir le système politique (à le « bureaucratiser », écrit René Lemarchand, à le remodeler selon un modèle néo-féodal selon notre propre analyse) et à le racialisier dans les pratiques et dans les consciences, donc à figer les rapports sociaux sur un clivage incontournable présenté comme ethnique » (Chrétien, 2005b, 150). Les inégalités se sont creusées et figées entre une élite tutsi et le reste de la population, Hutu, Tutsi ou Twa, tant d'un point de vue symbolique que politique et économique.

Je n'ai pas eu de récits concernant les effets de ces politiques coloniales. Une enquêtée m'a rapporté avoir appris par un documentaire que son arrière-grand-mère a eu trois enfants avec un colon chez qui elle était servante. Ce colon est reparti en Belgique avec l'une d'eux, une fille, et s'est remarié en Belgique. Une de ses petites-filles, belge, a voulu comprendre cette histoire et a produit ce documentaire.

Plusieurs Tutsi que j'ai rencontrés ou interviewés se revendiquent d'une origine royale ou noble, sans préciser particulièrement qui l'était dans la famille. Par contre, m'ont été relatées les années entourant l'indépendance du pays, indépendance qui est appelée « révolution » d'un côté, et est perçue comme un massacre, voire même le massacre inaugural, de l'autre.

c. Indépendance : premiers massacres et départs en exil

À la fin des années 1950, à l'heure des indépendances africaines, l'élite tutsi nourrissait des velléités d'indépendance de la tutelle belge. Mais des intellectuels hutu ont pris position contre cette élite,

¹⁵³ *L'ubuhake*, « que l'anthropologie [considérait] comme la pierre angulaire de la société traditionnelle » (Vidal, 2005 : 182), est devenu le symbole d'un système féodal contre lequel se sont érigés des leaders Hutu à l'indépendance. Or il a probablement été mis en place dans les années 1930, date à laquelle Claudine Vidal a retrouvé des traces d'une mise au point des modalités entre un Hutu et un Tutsi. Avant, ce contrat liant Hutu et Tutsi dans une relation de subordination, dans laquelle les premiers devaient cultiver les terres de ces derniers, contre leur protection et une vache dont il ne jouissait pas de la propriété, n'existait pas. Vidal développe : « avant la colonisation et durant le premier quart du XX^{ème} siècle, s'il y avait du bétail, il s'effectuait entre Tutsi et lorsque, rarement, il récompensait un Hutu, jamais ce dernier n'avait à contribuer en contrepartie. Ce don signifiait amour et honneur, déniait l'intérêt en soi. » (Vidal, 2005 : 183).

avec le soutien d'une nouvelle génération de missionnaires et de l'administration coloniale belge : les premiers et les deuxièmes afin de faire cesser la domination tutsi et de mettre au pouvoir ceux qu'ils estiment être opprimés, les derniers dans le but de faire taire ces voix dissidentes. Le sociologue André Guichaoua note que « les clivages ethniques vont trouver un terrain extrêmement favorable à leur polarisation lors des luttes pour l'accès à l'indépendance quand l'église catholique et l'administration belge tentèrent de récupérer les revendications sociales « hutu » » (Guichaoua, 2004 : 114). Une confusion était volontairement entretenue par ces nouveaux leaders pour faire de tous les Tutsi des « seigneurs féodaux », opprimant le peuple, un peuple qui serait uniquement composé de Hutu. La publication du Manifeste des Bahutu en 1957, dont le sous-titre était « Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda », puis la création du Parmehutu (Parti du Mouvement de l'Émancipation Hutu) l'année suivante, marquèrent une radicalisation du discours. En 1959, des affrontements font plusieurs milliers de morts parmi les Tutsi et provoquent l'exil de dizaines de milliers d'entre eux. En 1963, la tentative de certains de ces exilés de revenir en force s'est soldée par un nouveau massacre de 10 à 20 000 Tutsi et par la fuite de milliers d'autres. Il y aurait eu environ 150 000 à 200 000 nouveaux départs vers l'Ouganda, le Burundi et le Zaïre entre 1959 et 1966. À cette date, le président Grégoire Kayibanda, élu en 1961, autorise par une loi la récupération des maisons des exilés par l'État.

De cela, c'est avec les mères et la grand-mère des enquêtés que j'en ai parlé, jamais avec eux-mêmes, ni avec les autres personnes avec qui j'ai fait des entretiens, à l'exception de celles et ceux qui sont nés ou ont vécu à l'étranger et dont la raison d'y être trouve son origine dans ces exactions. Liberata, la tante de Josué et Théogène, me précise qu' « en 1959, ils tuaient déjà les Tutsi. Ils enlevaient les vaches à nos parents ». Elle ne « [connaît] même pas [sa] mère, les Hutu l'ont jetée dans la rivière pendant les années 1960 »¹⁵⁴, suite à quoi elle est allée vivre avec sa tante au Burundi. Chantale, la mère d'Albert date quant à elle les premiers massacres perpétrés contre sa famille à 1956¹⁵⁵ :

Chantale - Il y avait déjà des massacres, ça se passait, on brûlait les maisons, on jetait les gens dans les rivières, et c'est comme ça qu'on a fui Gikongoro, et on s'est installé à Butare

Domitille - Et ça c'était en quelle année, que vous êtes allés à Butare ?

¹⁵⁴ Entretien avec Liberata, grâce à une traductrice, Rwanda, 26 décembre 2016

¹⁵⁵ Je n'ai pas trouvé trace de ce massacre dans la littérature. Soit il n'a pas ou peu été documenté, soit il se peut que Chantale avait trois ans en 1959 et non pas en 1956, donc au moment des premiers massacres anti-Tutsi qui ont été perpétrés dans le pays.

C - Je suis née en 53, je suis arrivée là-bas à 3 ans, oui, en 56.

D - Vous ne vous rappelez pas du changement alors j'imagine.

C - Non. J'ai grandi là-bas mais d'après ce qu'on disait, donc on a quitté après les massacres de 56. Ils ont brûlé les maisons, ils ont tué des gens, ils ont... donc tout le monde a fui. Donc ils se sont installés sur la même colline. Les cousins les oncles et les tantes... On s'est installés à Butare, on est restés là-bas.

D - Toute la famille s'est installée ensemble.

C - Ensemble. Et là, si tu retournes là-bas tu ne verras personne (*petit rire*).

Entretien avec Chantale, le 11 avril 2016

En fin d'entretien, au moment où je lui parle d'établir leur généalogie lors de notre prochaine rencontre, elle y fait de nouveau référence, passant de l'évocation des morts du génocide, à Butare, aux morts à Gikongoro pendant son enfance :

Chantale- Hm hm. Il n'y a personne [à Butare] (*petit rire*). Tout le monde est décimé, donc il y a personne, personne. Personne. (...) Parce que, à Gikongoro, on faisait des [attaques] surprises, et on massacrait tous les hommes. Et quand y avait les garçons qui commençaient à être des adolescents, on les laissait devenir des hommes et puis chuiiiip. Il y a un village, là où il n'y avait que des femmes.

(...)

C - J'ai eu le temps de quitter là-bas, j'étais au dos de ma tante. On lui a... Toujours les lances. (rit) On lui a donné un coup de lance (*mime la lance qui traverse le ventre*), elle m'avait sur son dos. J'ai une cicatrice ici. Et on l'a jetée à la rivière, on était ensemble. Et on m'a repêchée. Elle était morte déjà.

Domitille - À 3 ans...

C - Hm, c'était en 56. Et il y avait ma grand-mère qui était restée, du côté ma mère. On lui avait cassé son bras. Et c'est comme ça qu'on a fui Gikongoro. On est allés à Butare.

Entretien avec Chantale, 11 avril 2016

Le fait d'évoquer l'idée de construire un arbre généalogique ensemble réactive la mémoire de cet événement, vécu dans sa petite enfance. À propos de ce projet, elle me dit « est-ce que je le connais ? J'ai pas eu le temps de demander ça. Non je connais jusqu'à... attends. Déjà côté ma mère, je connais que mon grand-père. Après je ne sais pas ». La perte d'une partie de la famille dans ce massacre a amputé sa connaissance de sa propre famille.

En 1959, le grand-père de Paulette, lui aussi, a dû fuir. C'est elle qui me le raconte, chez elle, en France. Les hommes étant davantage menacés, il est parti seul, laissant sa femme et leurs six enfants. Finalement il n'est pas revenu, a pris une nouvelle épouse et a abandonné sa famille. Sa grand-mère a pris la décision d'emmener tous les enfants au Burundi pour retrouver son mari, mais elle n'a pas pu se réinstaller avec lui - « son premier amour » spécifie Paulette -, alors elle s'est mise à boire et n'a jamais arrêté l'alcool. Il s'est passé la même chose pour la grand-mère d'Albert, dont le mari est aussi parti seul au Burundi en 1959, la laissant avec 8 enfants et refondant un ménage à l'étranger.

Comme les autres Tutsi de sa génération, Annonciata, la grand-mère d'Adélaïde, se rappelle des attaques de 1959 et des violences qui se sont succédées depuis. À peine nous sommes-nous assises au restaurant, qu'elle me dit : « Moi j'ai connu tous les événements du Rwanda : 59, 60, 61, 63, 73 »¹⁵⁶.

Les événements de 1959 à 1963 sont ceux que nous avons décrits plus haut. 1973 représente une nouvelle vague de persécutions. Le président Grégoire Kayibanda¹⁵⁷ tenta de réveiller la haine ethnique et la peur du retour des Tutsi exilés, à des fins électoralistes. Clamant que les Tutsi étaient trop nombreux dans les écoles, dans le secteur privé et dans l'Église catholique, ils ont été chassés de ces diverses institutions et persécutés. Des dizaines de milliers de Tutsi, plutôt jeunes et bien dotés en capital culturel, se sont mis sur les routes de l'exil.

Voici les notes de mon carnet de terrain concernant le récit d'Annonciata :

« En 1963, les *inkotanyi* Tutsi du Burundi ont attaqué¹⁵⁸. Nous on était au village. On a eu trop peur. [Les villageois] ont commencé à tuer. En 73, on s'entendait bien avec nos voisins, on vivait tous ensemble. Mon mari était à Kigali pour le travail, nous on était au village, à Gitarama. J'étais avec les deux petits et les deux autres étaient avec les sœurs. Des gens sont venus, ils ont tout pris : les meubles, la vaisselle, la porte, les fenêtres et ils ont tout détruit... Il n'y avait plus rien. Nous étions dans le jardin. Ma fille de 4 ans 1/2 pleurait en voyant la destruction de la maison. C'est pour ça qu'il y en a un qui a dit

¹⁵⁶ Discussion avec Annonciata, Rwanda, 29 novembre 2016. Je venais la saluer de la part de sa fille et de sa petite-fille. Et lors de cette première rencontre, je lui ai proposé de nous revoir afin de compléter l'arbre généalogique.

¹⁵⁷ Kayibanda est le premier président du Rwanda, élu en 1961. Son mandat, ou plutôt ses mandats successifs, couvrent une période qui est aujourd'hui appelée la 1^{ère} République du Rwanda (1961-73).

¹⁵⁸ Il s'agit des Tutsi qui avaient été chassés depuis 1959. L'attaque a été organisée afin de pour revenir vivre sur leurs terres au Rwanda. Cette attaque a occasionné des représailles contre les Tutsi du Rwanda (10 à 20 000 morts).

« On ne les tue pas ». Mais mon garçon, mon fils unique, il avait 4 mois, et ça le faisait rire. »

Carnet de terrain, Rwanda, notes du 29 novembre 2016

La fille d'Annonciata, Sylvie, s'en souvient bien. Elle avait 9 ans à l'époque, et se trouvait à l'école, au moment où la maison a été incendiée. Elle se rappelle qu'ils ont voulu les tuer, sa sœur et elle, et qu'elles se sont réfugiées chez les sœurs, dont plusieurs les ont maltraitées, parce qu'elles étaient tutsi. Pendant ce temps, sa mère était accueillie chez les prêtres avec le bébé et leur petite sœur. Sylvie me raconte cet épisode, chez elle, en banlieue lyonnaise :

Sylvie - Ça c'était en 73. Donc on a dû passer, je crois, 6, 7 ou 8 mois, je m'en rappelle plus exactement, avant de rentrer à la maison. On est rentrés à la maison.

Domitille - Donc il fallait reconstruire

S - Reconstruire... physiquement et moralement... Parce que moralement vraiment on était... C'était terrible. On n'avait perdu personne dans la famille toute proche, mais il y avait des gens dans la grande famille qui étaient morts, une autre qui avait fui... La famille s'est un peu plus disloquée quoi. On est restés là. Je sais même pas pourquoi ils ont pas fui à ce moment-là. J'en sais rien. Je sais pas pourquoi mon père n'a pas fui.

D - Peut-être qu'il était attaché aux racines, à la terre...?

S - Je pense que c'est à cause de ses parents. Ses parents avaient fui en 60, et ils sont revenus, il leur avait construit une maison dans une autre province, qui s'appelle Kibungo, c'est une province qui est limitrophe avec la Tanzanie. Donc, mon papa était responsable depuis tout jeune, donc c'est lui qui avait payé les études de ses frères et sœurs, c'est lui qui les avait mariés, qui avait tout fait, il était tout seul à l'avoir fait donc même si ses frères étaient plus âgés que lui, mais c'est lui qui voilà, qui a travaillé plus tôt, voilà qui s'occupait un peu de ses frères et sœurs, disons matériellement. Il ne se voyait pas fuir, aller vivre je ne sais où, sans... En laissant ses parents comme ça. Je pense que c'est ça.

D - Et vous avez dû réapprendre à vivre avec les voisins.

S - voilà. Hm. Ben oui ! On allait à l'école ensemble. Quand ils avaient des fêtes ils nous invitaient, nous on allait. Et nous aussi pareil, donc c'est ça. Chez nous c'est comme ça. Donc là on vit bien, on est bien. Jusque... en 90. (*silence*) Pour nous, ça. Ça a été... En tous cas tous les Tutsis qui vivaient... Au départ qui vivaient à l'intérieur, au

Rwanda, c'était pas facile. On était habitués à notre petite vie hein, bien tranquille. On ne nous donnait pas assez, mais même si on était... les enfants étaient très très très comment dirais-je, très forts, en tout hein, à l'école et tout, on ne leur donnait pas les sections qu'ils voulaient, on ne leur donnait pas la possibilité d'aller à l'université comme ils voulaient... Mais... voilà. C'est pour ça que j'ai pas fait d'université moi aussi. On m'a pénalisée ou j'en sais rien, je ne sais même pas pourquoi. C'est comme ça que ça c'est passé. *(tape dans les mains)*

Entretien avec Sylvie, 2011¹⁵⁹

d. Discriminations ethniques et régionales sous la 2ème République

En 1973, le ministre de la Défense, Juvenal Habyarimana¹⁶⁰ renversa le gouvernement en place. Une composante régionale entrait en jeu dans ce putsch : « la lutte pour le pouvoir affrontait désormais les leaders de deux régions, le Centre et le Nord, leaders tous hutu au demeurant. L'armée trancha : elle était presque exclusivement recrutée dans les communes nordiques. » (Vidal, 2005 : 169). Arrivé au pouvoir, Habyarimana promit d'apaiser et de sécuriser la société et d'entreprendre une politique d'« équilibre ethnique et régional », par l'instauration de quotas dans les écoles, institutions et entreprises publiques. Les quotas devaient refléter la répartition des dites ethnies dans la population rwandaise : 89 % de Hutu, 10% de Tutsi et 1% de Twa¹⁶¹. Ils n'ont pas été respectés, et ce sont finalement les Hutu, et davantage encore les Hutu du Nord, qui ont été favorisés et qui étaient majoritaires aux postes clés (gouvernement, armée, etc). La division régionale s'ancrait, politiquement. Aussi il était plus difficile, voire impossible, pour un Tutsi ou un Twa de prétendre à certaines formations ou emplois. C'est ce qu'évoquait Sylvie, à la fin de cet extrait. Beaucoup de Tutsi expliquent qu'ils n'ont pas pu suivre l'école secondaire, ni faire des études, ou alors sont partis à l'étranger pour les faire. Sylvie s'est retrouvée à faire une formation qu'elle ne voulait pas faire :

¹⁵⁹ J'ai réalisé deux entretiens avec Sylvie dans le cadre de la thèse et un autre pour une précédente étude, menée en 2011 sur les parcours des réfugiés en France (Blanco et Barou, 2011), à l'occasion de laquelle je l'avais rencontrée.

¹⁶⁰ Habyarimana est resté au pouvoir jusqu'en 1994, date de son assassinat. La période de sa présidence est appelée la 2ème République du Rwanda.

¹⁶¹ Pour une discussion sur les statistiques, voir 2.3. Chiffrer les victimes, dans l'introduction (p.34).

Sylvie - [La couture,] je n'aimais pas du tout ça. Parce qu'on m'avait orientée dans des trucs qui ne me plaisaient pas. Moi j'aurais aimé être infirmière. On n'a pas voulu de moi. Bon c'est mon père qui a dû soudoyer je ne sais pas qui pour qu'on m'envoie à cette école là. Même si j'avais assez de points pour ça, j'étais partie pour ne pas gagner quoi.

Domitille - À cause de ton appartenance ethnique ou.. ?

S - Hm ! De ma région natale. Je venais de Gitarama et j'étais Tutsi. Ça c'est un peu... C'est mortel. C'est comme ça.

Entretien avec Sylvie, 2011

Chantale, la mère d'Albert, confirme ce double prisme ethnique et régional, dans sa difficulté à mener ses études :

Domitille - Et dans les études aussi, vous avez ressenti que c'était difficile d'être tutsi ?

Chantale - Oh la la c'était toujours la catastrophe. Même pour les stages. On n'arrivait pas, donc on devait foncer, se débrouiller. Comment, je ne sais pas. Quand tu voulais vivre, tu allais où on ne te connaît pas, où on te connaissait pas. Pour changer d'identité et te faire hutu, pour que tu puisses bénéficier d'une formation.

D - Vous aviez une fausse carte hutu ?

C - Non, non, non, moi je n'ai pas changé.

(...)

C - J'ai lutté pour avoir au moins une formation de soignante. Normalement on nous la donnait pas. Donc c'était pour les enfants des Bashiru, c'est comme ça qu'on disait. Les gens qui venaient de Gisenyi, la région du président. Et il y avait Ruhengeri aussi, donc chez les Bakiga, comme on disait. Donc si tu ne venais pas de là-bas, ou si tu n'étais pas hutu, tu devais faire avec le hasard.

(...)

C - (...) On n'existait pas. C'est pour ça qu'on envoyait les enfants à l'extérieur, en Ouganda.

Entretien avec Chantale, le 11 avril 2016

Le mari et le beau-frère de Chantale avaient dû aller au Congo, pour y suivre une formation. Près de trente ans plus tard, en 1989, Albert, son fils, est parti à son tour pour suivre sa scolarité en Ouganda, après avoir été maltraité à l'école primaire.

Dès la deuxième moitié des années 1980, le Rwanda a connu des difficultés socio-économiques et politiques, qui découlait entre autres de la chute du cours du café, de la famine de 1988-89 et de la dévaluation du franc rwandais¹⁶². Il était aussi en situation de surpopulation, au regard notamment de la disponibilité des terres arables. La crise économique dépassait les frontières du pays, et une montée de la xénophobie se faisait sentir dans toute la région des Grands Lacs (Rwanda, RDC, Ouganda, Burundi, Tanzanie). Le gouvernement rwandais appréhendait que lui soient renvoyés les Banyarwanda vivant dans les pays frontaliers, y compris les kinyarwandophones qui y vivaient déjà avant les tracés coloniaux, et en particulier ceux d'Ouganda, qui pour beaucoup étaient installés là depuis 25-30 ans.

Parmi ces derniers, certains ont créé un mouvement politique, le Front Patriotique Rwandais (FPR), en 1987, aidés par des éléments de l'armée ougandaise. Le 1^{er} octobre 1990¹⁶³, le FPR a attaqué le Rwanda par le Nord, afin d'amorcer un retour en force au pays.

6.3. Discriminations à l'école et répression contre des proches : la guerre civile (1990-1994)

a. Deux événements marquants en septembre-octobre 1990

Au cours de la veillée commémorative de 2015, plusieurs personnes ont évoqué la venue du pape au Rwanda. Cet événement a été rappelé parce qu'il s'inscrit dans cette chronologie charnière et parce qu'il est paradoxalement hors du temps : Jean-Paul II est venu du 7 au 9 septembre 1990, deux semaines avant que la guerre civile ne commence et n'a pratiquement pas fait mention des problèmes politiques existants, parlant davantage du VIH et de la sécheresse¹⁶⁴.

¹⁶² Suite aux recommandations du Programme d'Ajustement Structurel (PAS) de la Banque Mondiale.

¹⁶³ Le général Fred Rwigema, qui a mené l'attaque, avait été limogé un an plus tôt de ses fonctions de commandant en chef de l'armée ougandaise, la NRA, et de ministre de la Défense en Ouganda. Il recevait des informations d'une situation sociale et politique dégradée au Rwanda et voyait que la haine anti-Banyarwanda émergeait de nouveau en Ouganda à propos d'un débat national tenu à l'été 1990, autour de l'attribution de terres aux pasteurs. La jeune armée a progressivement intégré dans ses rangs des membres venant de toute la diaspora tutsi banyarwanda (Zaïre, Tanzanie, Belgique, Etats-Unis d'Amérique, etc.) et des adultes et jeunes hommes tutsi qui fuyaient les persécutions au Rwanda. Et « la direction du parti, outre des Tutsi, comprenait des Hutu, anciens hauts fonctionnaires au Rwanda ayant rompu avec le régime du président Habyarimana (venu au pouvoir par un coup d'État en 1973). » (Kagabo, Vidal, 1994 : 540).

¹⁶⁴ Sur la retranscription des dix discours prononcés durant ces trois jours (www.vatican.va), nous ne trouvons véritablement trace de préoccupations quant au climat politique que dans le discours fait lors de la « rencontre avec

Une femme d'une cinquantaine d'années se souvient qu'elle venait de se réinstaller au Rwanda, de retour du Burundi, quand elle a appris que le pape devait visiter le pays. Catholique pratiquante, elle a rejoint Kigali pour aller écouter son discours. C'était « en septembre, et au mois d'octobre la guerre a éclaté. On ne pouvait pas sortir du pays. Nous, nos parents étaient au Burundi. (...) Moi ça m'a toujours impressionnée, le fait d'avoir un tel pouvoir, quelqu'un de très haut dans l'Église catholique, et que finalement, on dirait qu'il y avait un silence, qu'il fallait pas le dire (...) Le pape m'a impressionnée d'une façon négative ». Une autre femme - qui avait 12 ans alors - raconte qu'elle ne l'a pas vu, mais qu'à la campagne, là où elle vivait, ils ont appris des nouvelles danses à l'école et ont eu de nouvelles tenues de danse pour l'occasion ; ils ont aussi appris une chanson et ont mis de nouvelles nappes et des photos du pape dans l'Église. En 1991, alors qu'elle passait ses dernières vacances au Rwanda avant de venir s'installer en France avec ses parents, une troisième femme se rappelle qu'elle a vu son parrain à ce moment-là, pour la dernière fois : il « était très choqué par ce pape qui est venu au Rwanda, qui n'a pas dit un mot de ce qui se passait. Et... c'était notre dernier séjour, et pendant un mois, tout le monde nous a dit « qu'est-ce que vous être venus faire ? Partez, partez ». ». Le silence du Pape au regard du danger qu'encouraient les Tutsi suscite incompréhension et amertume. Seul un homme se rappelle d'un acte positif du pape : il a béni son frère, incarcéré pour avoir renversé un enfant avec sa moto.

Quelques jours après la venue du pape, la guerre civile a commencé. À la date du 1^{er} octobre, le FPR a lancé l'assaut et attaqué par le Nord. L'effet de surprise n'a pas duré, et la supériorité

les jeunes », parce que ces derniers l'interrogent à ce propos. Dans le discours du 7 septembre au corps diplomatique, le Pape fait mention des « problèmes qui subsistent à la suite des déplacements de populations intervenus lors d'affrontements douloureux au cours des dernières décennies » et dans celui du 9, il appelle, via une formule ambiguë (quand on sait que la propagande extrémiste repose sur un discours selon lequel les hutu ont été persécutés par des seigneurs Tutsi pendant la royauté), à « déraciner les préjugés ethniques, les séquelles de mentalité féodale, comme aussi les séquelles de mentalité servile ». Mais c'est surtout dans son discours « avec les jeunes », le 8, qu'il aborde le sujet clairement, à l'invitation de ceux-ci : « À ce propos, vous avez demandé « Saint-Père, savez-vous que le racisme et le régionalisme font rage au Rwanda et même au sein de l'Église ? Quel rôle assignez-vous à votre Église pour se convertir et dénoncer les injustices ? ». Pour répondre à cette question, il faut s'appuyer sur les éléments essentiels de notre foi. Tous les êtres humains sont fils du Père et créés à son image. La paternité de Dieu est universelle et la fraternité entre les hommes est donc également universelle. Nourrir des pensées racistes, c'est contraire au message du Christ, parce que le prochain que Jésus nous demande d'aimer n'est pas seulement l'homme de mon groupe social, de ma religion ou de ma nation : le prochain, c'est tout homme rencontré sur ma route. Mes Frères les évêques rwandais ont abordé ce sujet dans leur Lettre pastorale : « Le Christ, notre unité ». Avec eux, je vous dis : « Vivez dans la charité, respectez-vous les uns les autres, que personne ne méprise son frère sous prétexte qu'il se croit plus favorisé ou meilleur, au contraire accueillons-nous les uns les autres en rendant grâce au Seigneur, qui nous a créés différents pour que nous formions un même corps comme membres complémentaires. Que Dieu nous donne la grâce de nous renouveler en refusant ce qui divise ses enfants ! Recherchons partout l'unité : dans les foyers, les écoles, les différentes familles qui nous rassemblent, dans les associations, au travail et dans la pastorale. » (cf Rencontre du Pape Jean-Paul II avec les jeunes dans le stade national de « Amahoro », Kigali, 8 septembre 1990 – en ligne)

matérielle de l'armée rwandaise¹⁶⁵ a suffi à mettre en déroute les assaillants en moins d'un mois. Le général Fred Rwigema, « leader charismatique du FPR » (Prunier, 1995 : 120) est mort le 2 octobre. Les personnes présentes à la veillée commémorative de 2015 s'en souviennent : non pas de sa mort - le connaissaient-ils seulement ? - mais de la fête qui a été faite dans chaque village et chaque ville. Dans la salle de la veillée, on échange les souvenirs factuels : « le 2, Rwigema est mort et on nous l'a annoncé vers le 10. Parce que le 1^{er} c'était l'attaque, l'assaut du FPR, 2^{ème} jour, 3^{ème} jour, 1^{ère} semaine ou 2^{ème} semaine, c'était là où les militaires, voilà se sont réjouis comme quoi ils ont tué le.. Rwigema », ou « je me rappelle que les gens, on leur a donné un congé pour aller enterrer Rwigema », et encore « le 2 octobre 1990, les gens étaient dans la rue, comme si c'était une horde d'*interahamwe*, comme si c'était une manifestation ». Et il y a eu des souvenirs plus personnels, traduisant bien le basculement du sens commun : la fête où les enfants se rendent et pour laquelle ils se réjouissent n'est pas « leur » fête, elle est celle de ceux qui se réjouissent de la mort d'un général tutsi. Et elle annonce le début des représailles dont les adultes tutsi, ou apparentés à des Tutsi, semblent avoir tout de suite pris la mesure. Une femme d'environ trente ans raconte :

Le jour où Rwigema est tué, on habitait à [quartier de Kigali], et à la maison, (...) ce soir là, on entendait beaucoup de sifflets, de voitures, de klaxons et tout, c'est comme si c'était la fête, et donc c'était le soir vers 20h, on est montés (...), pour regarder, et en fait quand on était en haut, sur la citerne (...) on voyait tout le cortège, enfin comme si c'était une fête ou un mariage, avec les klaxons et tout et tout, donc on était là, on était enfant, nous on savait pas ce qu'il se passait, on croyait que c'était une fête, on acclamait limite. On criait de joie, et ma mère elle est rentrée, elle nous a vus là, elle nous a dit « Descendez tout de suite ! », elle nous a même tapés. Elle nous a fait rentrer à la maison directement et elle nous a dit « Non, vous remontez plus, vous ressortez même plus de la maison, vous retournez plus dehors », et... donc elle nous a dit... ce qui s'était passé, on comprenait pas trop, mais le lendemain, là où on habitait, juste à côté il y a un mini [centre commercial], je sais pas si y a des gens qui connaissent, voilà, et donc le lendemain on est partis là-bas (...) moi j'étais avec mon petit frère, on nous a regardés de travers, enfin ça j'oublierai jamais, c'est que, on a craché sur ma mère et on lui a dit (*kinyarwanda*) « t'es la prochaine ».

Enregistrement de la veillée commémorative de 2015

¹⁶⁵ L'armée rwandaise, les Forces armées rwandaises (FAR), comptent "5200 hommes, et les Français leur ont fourni des véhicules blindés Panhard, de l'artillerie lourde et quelques hélicoptères Gazelle" (Prunier, 1995 : 120)

Ceux qui en parlent ont le même souvenir : enfants, ils assistaient à une fête et ils n'ont réalisé que dans le regard de leurs parents que l'événement était grave. Une autre l'a vécu aux côtés des militaires rwandais :

On était à l'école primaire, j'avais 8 ans. Et j'étais à l'école à Kigali, (...) l'école des militaires, on n'était pas vraiment nombreux, dans ma classe. Je me rappelle toujours, on était que deux tutsi, moi et ma cousine, et le jour de la mort de Rwigema, il y a eu la manifestation, on nous a sortis de nos classes pour aller voir... Il y avait des avions qui tombaient dans Kigali, des avions militaires, et on nous a tous sortis de la classe pour aller, pour aller enterrer Rwigema, et ils sortaient... je sais pas d'où ils sortaient ça, il y avait une tête, il y avait tout... (...) je vois bien les militaires qui tenaient une tête, qui tenaient tout.. (...). Et là quand on est arrivés à la maison, mon père directement il a dit « C'est bon, vous retournez plus à l'école ». On n'est pas retournés à l'école.

Enregistrement de la veillée commémorative de 2015

Était-ce la tête de Rwigema ? D'un autre Tutsi ? L'image est de fait marquante pour un enfant de huit ans. Une femme d'environ 40 ans explique qu'à la campagne, faute du corps, ils ont enterré, « je me rappelle pas les détails (...), un tronc de bananier ou un cercueil ». C'était un dimanche, à la sortie de l'église, « ils ont dit que personne ne devait partir, rentrer chez soi, ils nous ont réunis derrière la cour de l'église (...). Ma maman m'a demandé de m'éclipser, je suis allée chez une copine ». Rapidement, et même loin du front qui était au Nord, le Rwanda est entré en guerre, jusque dans la campagne.

b. Complices du FPR ? Les premières arrestations de femmes et d'hommes tutsi et d'opposants politiques

Après l'attaque du 1er octobre 1990, tout s'est enchaîné. Dans la nuit du 4 au 5 octobre, une fausse attaque de Kigali a été mise en scène par les militaires rwandais, accusant le FPR de cette menace, aux portes de la capitale. D'après l'historien Gérard Prunier, la manœuvre visait à opérer un tournant répressif et à augmenter la présence militaire de la France, qui venait d'envoyer 150 hommes le 4 et qui en a envoyé 450 supplémentaires après ce nouvel « événement ». Une vaste campagne d'arrestations s'en est suivie, principalement à Kigali et dans quelques autres villes du pays. De 8

000 à 13 000 personnes ont été arrêtées, parmi lesquelles des « Tutsi éduqués et Hutu contestataires, en fait quiconque n'est pas bien vu des élites au pouvoir (et même leurs amis et relations de travail ; de plus, les arrestations servent souvent à liquider des dettes en se débarrassant des créanciers), ainsi que des résidents d'autres pays africains, principalement des Zaïrois et des Ougandais, car, même modestes, des commerçants sont toujours bons à pressurer financièrement » (Prunier, 1995 : 137-8). Les conditions de détention, dans des bâtiments surpeuplés ou dans un stade de Kigali, étaient désastreuses et les personnes ont été frappées, violées, volées, et non nourries pendant plusieurs jours. Jeanne Allaire Kayigirwa m'avait raconté cet épisode lors de notre première rencontre, m'en parlant comme une des choses dont les rescapés ne peuvent pas parler publiquement, tellement le sentiment de honte est profond : « ils ont mis des centaines de gens dans un stade de foot. Ils les ont laissés longtemps là-bas. Et ils n'avaient rien à boire, rien à manger. Au bout de quelques jours, il y en a qui ont mangé de l'herbe. (...) Ça il y en a qui ne pourront jamais le dire. »¹⁶⁶. À la veillée de 2015, un homme raconte que son père tenait une pharmacie à Kigali et qu'il a été incarcéré le même jour où ils ont célébré la mort de Rwigema, alors que lui, enfant, se préparait à ce que son père l'emmène à l'école : « le même jour, lui il sort la voiture et on l'a pas revu. Je vois toujours les [vêtements] blancs, il était en blanc, bien blanc, mais quand il est revenu, je vous dis il y avait, c'était tout du sang c'était tout... voilà. Il était parti, il est resté pendant toute une semaine au stade ». Lors d'un entretien, Albert me raconte avoir perdu un oncle et le mari de sa tante maternelle à ce moment-là : ils étaient de passage au Rwanda alors qu'ils vivaient tous deux en Ouganda à cette époque, ce qui les a probablement conduits à être suspectés d'appartenir au FPR.

Les enseignants tutsi ont aussi été visés, accusés d'être des agents de propagande, et beaucoup ont été incarcérés. Une enquêtée d'une cinquantaine d'années me raconte, en entretien : « soi-disant que j'apprenais à mes élèves à chanter et à danser pour le roi qui devait revenir au Rwanda, avec les rebelles »¹⁶⁷. Elle est restée six mois et treize jours, avec trois collègues à elle, sans pouvoir voir sa fille de 5 ans, ni sa famille. Son mari, un Hutu, a essayé de discuter avec le « capitaine » venu la chercher, qui lui a répliqué venir chercher une meneuse, inscrite sur une liste. Sa fille me dit, dans un entretien, avoir vu les soldats qui sont venus arrêter sa mère et s'être cachée : « je l'ai vue entrer [ndla : dans la maison] me chercher, elle me cherchait partout pour me dire au revoir mais j'avais tellement peur... j'avais tellement peur des soldats... »¹⁶⁸. Cette scène ne lui sera expliquée que plus

¹⁶⁶ Extrait du carnet de terrain, 11 mars 2014.

¹⁶⁷ Choissant d'anonymiser davantage encore la personne concernée, et sa fille, je ne mentionne pas la date d'entretien non plus.

¹⁶⁸ Idem

tard, après que son père se soit fait arrêter à son tour, pour des raisons politiques. Sans que la mère ne me le dise clairement, je comprends qu'elle s'est faite violer pendant son incarcération¹⁶⁹. En sortant, elle est retournée vivre chez son mari et sa belle-famille, qui se sont mis à les maltraiter, elle et sa fille. Son mari avait des relations extraconjugales, qu'il ne cachait pas. Dépressive, ayant perdu beaucoup de poids, elle a fini par rentrer chez ses parents, où elle s'est vue reprocher sa situation : elle n'aurait pas dû se marier avec un hutu. Aujourd'hui encore, elle considère que son incarcération l'a brisée. L'emprisonnement, une autre femme l'a vécue aussi. C'est sa fille - 5 ans à l'époque - qui raconte, en veillée, l'arrestation, la peur et l'attente, sans savoir quand reviendra sa mère, qui travaillait à l'époque dans une grande entreprise publique : « elle est revenue au bout de trois mois, avec le crâne rasé... (*la voix commence à trembler*) et les marques (*inaudible*) avec tout ce qu'ils lui avaient fait ».

C'était le début de la traque des *ibytso*, ceux que l'on disait complices du FPR, ennemis du gouvernement Habyarimana. La propagande anti-FPR se muait en discours anti-Tutsi. Un *Appel à la conscience des Bahutu*, édité en décembre 1990, énonçait les « dix commandements », diabolisant les Tutsi et ceux qui se mariaient ou faisaient affaire avec eux : « Les Batutsi sont assoiffés de sang... Ils se sont servis de deux armes contre les Bahutu, l'argent et les femmes... Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi »¹⁷⁰. Cette propagande était relayée dans des médias tel que le journal extrémiste Kangura, et plus tard *via* la « radio de la haine », la Radio Télévision Libre des Mille collines (RTL).

c. Être ou se découvrir Tutsi pendant la guerre civile : stigmatisation et discriminations

A partir de 1990, l'école a été le lieu d'une double découverte pour les enfants tutsi : ils apprenaient qu'ils étaient tutsi par leur père, ou par leurs deux parents, et que cette identité était ostracisante. Ces souvenirs d'une marginalisation précoce par l'enseignant et par les autres élèves sont encore vifs. Je n'en ai recueillis qu'au cours des entretiens, et non en veillées, où cela n'a été évoqué que sous forme de fait généraliste (« les enfants tutsi devaient se lever dans les classes ») mais jamais de vécu.

¹⁶⁹ Alors que je la questionne sur son envie de venir en France, elle me dit : « j'ai voulu partir de là-bas. J'y pensais depuis 91 quand je suis sortie de prison. La plupart des gens qui, surtout les jeunes, j'avais quoi, j'avais 26 ans, 25... Ils ne voulaient pas rester au Rwanda à cause des traumatismes qu'ils avaient eus... Il y en a qui avaient été violés, qui avaient été violés par des objets comme cette barre (*me montre un objet dans la pièce*)... C'était horrible. »

¹⁷⁰ Extrait cité par Jean-Pierre Chrétien (Chrétien, 2010)

Albert, qui était dans une école où il y avait « les enfants des diplomates, des ministres, de l'armée », a vécu ce qu'il croyait à l'époque être des punitions, sans comprendre que cela ait eu un rapport avec l'identité qu'on lui assignait. Il a en souvenir quatre brimades par son maître, quand il était en 3ème année de primaire. Il l'a fait s'agenouiller sur des graviers, devant les autres, et rester comme ça jusqu'à la récréation : « en sortant, je pouvais pas marcher ». Il ajoute :

J'ai compris quand j'étais grand, parce que c'était une sorte de punition qui se faisait pas pour tous les élèves, c'était pas une punition pour tout le monde. Il y avait certains individus, j'ai remarqué, pour certains individus, le refus d'aller en récréation ou je sais pas, pour les petits besoins, avant d'aller à la récréation, il y avait tout ça, et ça moi je pensais que peut-être c'était les punitions normales, sévères, enfin à l'époque, traumatisantes même, parce que je t'ai dit pour aller à l'école franchement c'était pas un choix (...). Je me souviens bien, par exemple, le jour là, il y avait les appels avec les fiches, tu vois c'était vraiment c'était même assez massif. Même avec les élèves : « tutsi ! », ils te courent après, même en te criant dessus.

Entretien avec Albert, le 4 octobre 2015

C'était à la fin des années 1980, avant la guerre civile. Sans doute cette mise au ban n'est pas étrangère au fait qu'il était scolarisé dans une école accueillant les enfants de l'élite politique et militaire du pays. Suite à cela, son père a décidé de l'envoyer en Ouganda, où il y avait déjà un de ses oncles et une tante.

Sarah se rappelle aussi de ce qu'elle et son grand frère Bruno ont vécu à l'école :

On demandait dans quelle ethnie tu étais, du coup nous on ne pouvait pas dire autrement parce que... on connaissait. Les gens, ils nous connaissaient, même si nous on ne connaissait pas ce qu'on était, mais les gens eux ils connaissaient. Mais nous aussi on connaissait. Quand on demandait « Les Tutsi », on se levait. À un moment donné, ils ont commencé à... surtout Bruno, on l'a frappé.

Entretien avec Sarah, le 23 juin 2016

Suite à cela, leurs parents les ont changés d'école primaire pour les mettre dans une école où enseignait un cousin, qui ne les humilierait pas. Sarah se souvient que c'était loin, dans une autre ville, et cela les empêchait de rentrer chez eux. Sa grande sœur, pour pouvoir entrer à l'école secondaire en tant que tutsi, est partie vivre à Kigali, chez un oncle, et a intégré une école privée.

Certains, comme Sarah, semblent savoir déjà qu'ils étaient tutsi, sans doute parce que ses oncles et son père ont régulièrement été emprisonnés. Une femme, plus âgée que Sarah, explique en veillée qu'elle a toujours eu conscience d'être tutsi et de ce que cela signifiait : « j'ai grandi au Rwanda avec un père qui avait vécu 59 et qui vivait dans la peur, et qui m'a transmis la peur, donc j'ai toujours su. J'ai toujours su pourquoi ma tante avait pas le droit d'être institutrice, j'ai toujours su pourquoi mes oncles pouvaient pas aller à l'école »¹⁷¹. D'autres, comme Albert, dont la famille « ne parlait pas de tout ce système racial », ne le savaient pas et ont dû interroger leurs parents, à la demande de leur instituteur ou institutrice. Parfois ils ont répété ce qu'on leur a dit, sans comprendre, comme une femme de père hutu et de mère tutsi, dont le père lui a dit de répondre qu'elle était Twa, et qui a pleuré quand elle s'est retrouvée seule à se lever dans la classe quand les Twa ont été appelés. Hervé, lui, est né d'une mère hutu et d'un père tutsi, qui a changé son identité dans les années 1970. Habitant dans le Nord-Ouest du pays, région à population majoritairement hutu, il m'explique qu'il se disait hutu à l'école, et que même si la maîtresse lui a demandé de rentrer demander à ses parents, il a maintenu sa version, qui n'a finalement pas été contestée par celle-ci.

La prise de conscience de leur identité tutsi date donc de cette mise à l'écart sociale dans la classe et des persécutions qui ont pu y être associées. Comme le dit Hervé - 8 ans à l'époque - : « être tutsi, c'était une insulte ». Un événement a aussi été relaté en veillée, sans que je ne sache si la narratrice l'avait vécu ou en avait eu connaissance : « je voulais vous dire que nous, en 1991, les Sœurs de [nom d'une communauté] prenaient les jeunes filles et leur disaient de boire leurs urines pour voir si les urines de Tutsi sont le lait. Tout ça on ne le dit pas »¹⁷². Cet acte s'enracine dans un imaginaire fantasmé et nourri de préjugés portant sur la figure du Tutsi éleveur.

Depuis l'indépendance, l'école secondaire publique et les études universitaires étaient quasiment inaccessibles aux Tutsi, en dépit de l'annonce de l'instauration d'une politique dite des quotas en 1973. À partir de 1990, ces exclusions se sont systématisées et les Tutsi ont été renvoyés des écoles secondaires et licenciés des entreprises publiques dans lesquelles ils et elles travaillaient.

Un des demi-frères de Sarah, qui avait pu intégrer une école secondaire, a été renvoyé quand leur père a été suspecté d'être complice du FPR ; il a dû partir suivre sa scolarité au Congo. Une femme qui revenait du Burundi se rappelle que « pour avoir un boulot, pour moi, ça relevait de l'impossible. Il fallait attendre la mort d'un tutsi pour avoir sa place, du moins dans le métier auquel j'aspirais »¹⁷³. Alphonse, tutsi, travaillait comme cadre dans une usine, mais le directeur était « d'obédience du pouvoir et des gens en place » : en tant que personnel syndiqué et membre d'une

¹⁷¹ Enregistrement de la veillée de 2017

¹⁷² Enregistrement de la veillée de 2019 (en kinyarwanda – traduite en français)

¹⁷³ Enregistrement de la veillée de 2015

association des Droits de l'homme, Alphonse et dix autres cadres se sont faits chassés par des *interahamwe*. Rapidement avec sa femme et ses enfants, ils sont partis s'installer à Kigali, où personne ne les connaissait. Le père d'Albert s'est lui aussi fait licencier, de son poste au Ministère de la Jeunesse et des Sports, où il travaillait depuis sept ans, puis deux années plus tard d'une ONG chrétienne. Il a finalement trouvé un emploi dans le privé, dans une grande usine, détenue par un étranger, où il est devenu directeur commercial. Travailler dans le privé ou avec un statut d'indépendant était le seul espoir d'insertion professionnelle des Tutsi. Dans une veillée, un homme salue le courage de son beau-père, tutsi, qui, pour nourrir ses sept enfants, s'est lancé dans le commerce de vêtements, à Kigali, loin de sa famille qui habitait à la campagne.

Immédiatement après l'attaque de 1990, les Tutsi ont été contrôlés dans l'espace public. La fille de cet homme ayant créé un commerce à Kigali raconte qu'il n'a failli pas rentrer chez lui, faute d'avoir un laissez-passez, demandé désormais pour entrer et sortir de Kigali. Pour l'avoir, lui et deux de ses enfants qui étaient avec lui, ont dû s'y prendre à plusieurs fois, payer et repartir sans le document. Sa fille s'en souvient :

On entendait de partout que les gens se faisaient arrêter, et nous on était sûrs que les parents étaient en prison et je me souviens toujours, toujours, de cette attente qui était très longue pour qu'ils reviennent. (...) la première fois qu'on a eu de leurs nouvelles, jamais, je n'oublierai jamais, j'étais à l'école, et j'ai vu mon oncle, celui qui est sur le laissez-passez parce que c'est lui qui avait eu le laissez-passez, avec mon frère, je peux vous dire que jamais, jamais je n'oublierai ce moment, le moment où on a su qu'ils étaient pas morts, qu'ils étaient pas en prison, et qu'on les a vus venir.

Enregistrement de la veillée de 2015

Des contrôles étaient faits dans Kigali, à en croire le témoignage, lors de cette veillée, de cet homme qui avait « 13-14 ans » à l'époque : « au moment des contrôles routiers de militaires, on nous avait dit d'enlever les vêtements pour voir si on n'avait pas porté les armes. Vous savez à force de porter les armes, vous avez la marque ici de la ceinture et on regardait par là pour voir si vous avez pas la marque des chaussettes aussi ». Suspectés d'être complices du FPR, les Tutsi étaient accusés d'être des ennemis de l'intérieur, ou des agents infiltrés. À ce titre, ils ont perdu leur « rwandité », leurs droits de citoyens rwandais. Un homme se rappelle que son frère aîné s'est vu demander une carte de résident, quand il a entrepris des démarches pour se rattacher à la commune de son père, près de Byumba, alors que lui était né à Kigali. Il ajoute, à propos des cartes de résident : « cette carte je l'ai

eue ici [ndla : en France], je sais bien, on peut l'avoir ici. Ici c'est normal, on est étrangers, mais quand même je vois pas, dans son pays natal, avoir une carte de résident ! ». De la même manière, une femme, revenue au Rwanda en 1990 après avoir vécu longtemps au Burundi, a dû demander à son oncle de venir avec elle attester du fait qu'elle était rwandaise. Quand son mari est allé demander à ce dernier s'il acceptait, « il a vu la peur dans les yeux de mon oncle, qui était un fonctionnaire de la poste. Il y a quelqu'un qui vient perturber sa vie, qui vient de l'étranger ». Les conseils qu'il lui a donnés ? Bien apprendre le kinyarwanda, sans cet accent du Burundi, et être discrète.

Tout ce qui venait de l'étranger pouvait être un motif d'inculpation. Aussi quelqu'un se rappelle que les membres de sa famille, qui vivaient à Kigali, avaient détruit tout ce qui avait un rapport avec l'étranger, redoutant une fouille : des correspondances - lettres jetées dans les toilettes - , des cassettes de certains chanteurs, des photos du Burundi, etc. Une autre personne, enfant à l'époque, se remémore quand, en 1991-92, des gendarmes sont venus fouiller chez lui, sous les matelas, dans les plafonds, et ont trouvé une radio, qui était celle de l'école où ses parents enseignaient. Ils ont été accusés de communiquer avec le FPR par ce biais. Aujourd'hui, ça le fait rire : « Comment tu veux communiquer avec une radio ? »

Et les frontières étaient fermées, empêchant les familles transnationales de se voir, comme Espérance, dont la famille était au Burundi depuis 1959, ou Albert, que son père avait envoyé en Ouganda pour ne plus être persécuté à l'école primaire, et qui se rappelle n'avoir pas pu rentrer voir sa famille à partir de 1991¹⁷⁴, date de la dernière fois où il a vu vivants son père et deux de ses frères.

d. Le piège du multipartisme : de l'incitation à l'engagement politique à l'assassinat des opposants

Pendant la guerre civile, ou plutôt en parallèle de celle-ci, le Rwanda a connu de grands bouleversements dans sa vie politique, qui n'ont pas été sans conséquences sur la répression à l'égard de l'opposition. En 1991 était instauré le multipartisme au Rwanda, décision faisant suite à un discours donné un an plus tôt par François Mitterrand¹⁷⁵, pendant le sommet Afrique-France à la Baule. Cette allocution « sur la situation

¹⁷⁴ Avant 1991, il devait passer par la Tanzanie pour venir au Rwanda, le Nord du Rwanda étant en guerre.

¹⁷⁵ Extrait du discours de la Baule, prononcé par François Mitterrand le 20 juin 1990 : « Lorsque je dis démocratie, lorsque je trace un chemin, lorsque je dis que c'est la seule façon de parvenir à un état d'équilibre au moment où apparaît la nécessité d'une plus grande liberté, j'ai naturellement un schéma tout prêt : système représentatif,

économique de l'Afrique, les possibilités d'aide des pays les plus riches et la position française en matière de coopération et d'aide financière » visait à conditionner l'aide de la France aux pays africains, à leur démocratisation. Or la France aidant le Rwanda dans de nombreux domaines, tels que l'éducation, la culture, l'agriculture ou encore l'armée (voir encadré), Juvénal Habyarimana, à la tête du parti unique, le Mouvement révolutionnaire national pour le développement (MRND), a obtempéré et a inscrit le multipartisme dans la Constitution. Le sigle du parti s'est dès lors doté du D de « démocratie » pour devenir MRNDD (Mouvement républicain national pour la démocratie et le développement). Le président a aussi autorisé la création de nouveaux médias, dont la ligne éditoriale ne sera jamais loin de la voix portée par le pouvoir. L'engouement a été immédiat et de nombreux partis politiques ont été créés : cinq en 1991, puis douze autres l'année suivante et encore six nouveaux, enregistrés en 1994¹⁷⁶. Pour beaucoup, leur rôle est resté « purement décoratif » dans la conduite de la vie politique rwandaise (Prunier, 1995, 159). Mais, les combats se rapprochant de la capitale, cela a polarisé les débats autour d'une question : intégrer ou combattre le FPR ? Et certains partis se sont radicalisés, à l'égard des Tutsi.

Afin d'envisager une sortie de la guerre civile, de nombreux pays et organisations internationales ont invité les belligérants à discuter. Cela a abouti aux Accords d'Arusha qui visaient à intégrer à la gouvernance du Rwanda des hommes politiques et des militaires issus des différents partis, y compris du FPR. Le dernier accord a été signé en août 1993, alors que des partis anti-Tutsi se renforçaient et refusaient que le FPR intègre le gouvernement. L'accord n'a finalement pas été appliqué.¹⁷⁷

élections libres, multipartisme, liberté de la presse, indépendance de la magistrature, refus de la censure : voilà le schéma dont nous disposons. (...) Puis-je me permettre de vous dire que c'est la direction qu'il faut suivre. Je vous parle comme un citoyen du monde à d'autres citoyens du monde : c'est le chemin de la liberté sur lequel vous avancerez en même temps que vous avancerez sur le chemin du développement. On pourrait d'ailleurs, inverser la formule : c'est en prenant la route du développement que vous serez engagés sur la route de la démocratie. À vous peuples libres, à vous États souverains que je respecte, de choisir votre voie, d'en déterminer les étapes et l'allure. La France continuera d'être votre amie, et si vous le souhaitez, votre soutien, sur le plan international, comme sur le plan intérieur ». (<https://www.vie-publique.fr/discours/127621-allocation-de-m-francois-mitterrand-president-de-la-republique-sur-la>). Le lendemain, il ajoute, lors de la conférence de presse : « Il y aura une aide normale de la France à l'égard des pays d'Afrique. C'est évident que cette aide traditionnelle, déjà ancienne, sera plus tiède en face de régimes qui se comporteraient de façon autoritaire, sans accepter l'évolution vers la démocratie, et qu'elle sera enthousiaste pour ceux qui franchiront ce pas avec courage et autant qu'il leur sera possible. » (<https://www.vie-publique.fr/discours/127643-conference-de-presse-de-m-francois-mitterrand-president-de-la-republiq>)

¹⁷⁶ Pour en savoir plus sur ces partis et leurs alliances, voir Guichaoua André, *Rwanda De la guerre au génocide. Les politiques criminelles au Rwanda (1990-1994)*, La Découverte, 2010, notamment les pages 94-96.

¹⁷⁷ Il le sera, après le génocide.

La politique de la France au Rwanda avant le génocide

Si la France n'a pas avec le Rwanda les liens historiques et coloniaux qu'a la Belgique, elle a tissé des liens de coopération culturelle et technique dès l'indépendance, militaire ensuite. Ses dirigeants souhaitaient maintenir sous son influence un pays francophone dans une Afrique de l'Est anglophone, et qui plus est voisin du Congo aux sols si riches. L'empreinte coloniale de sa présence s'est rapidement dénotée par son implication progressive dans les politiques rwandaises, et particulièrement militaires¹⁷⁸. Après l'installation d'une ambassade à Kigali en 1964 et d'une Mission d'aide et de coopération en 1969, un lycée français et un centre culturel ont été ouverts dans les années 1970. Dans les années 1980, le Fonds d'action et de coopération est attribué à 39 % à la formation universitaire et professionnelle, à l'enseignement et la culture, par le biais de bourses et d'assistance technique. Il se répartissait aussi dans les secteurs du développement rural, de la santé et de l'administration. Ce financement s'est prolongé et 130 millions de francs ont été investis dans ces mêmes secteurs en 1992.

Comme le relate le rapport de la Mission parlementaire de 1998, « dès 1972, les premiers stagiaires militaires rwandais viennent suivre en France un enseignement militaire spécialisé ». En 1975 est signé un accord de mise à disposition de personnels militaires français « dont le concours lui est nécessaire pour l'organisation et pour l'instruction de la Gendarmerie rwandaise » (article 1^{er} de l'accord). Le rapport poursuit : « L'article 6 fixe les conditions dans lesquelles le Gouvernement français assure, dans la limite de ses moyens, la formation et le perfectionnement de cadres de la Gendarmerie rwandaise dans ses écoles militaires et prend à sa charge les frais de voyage des stagiaires ». En 1983, l'Accord est modifié : les personnels français servent désormais sous l'uniforme rwandais et ils peuvent « être associés de près ou de loin à toute préparation ou exécution d'opération de guerre, de maintien ou rétablissement de l'ordre ou de la légalité ». Et enfin en 1992, dans deux articles de l'accord de 1975, le 1^{er} et le 6^e, « la Gendarmerie rwandaise » est remplacée par « les forces armées rwandaises », étendant le coopération à l'ensemble des forces armées. Puis des Détachements d'assistance militaire et d'instruction (Dami) ont été mis en place afin d'encadrer

¹⁷⁸ Le journaliste Stephen Smith écrit que, « *sans excès de schématisation, on peut dire que la France, dans l'indifférence générale, a chaussé les pantoufles coloniales de la Belgique, héritant du Rwanda par lévirat.* » (Smith, 1995 : 447, cité dans Mission d'information sur le Rwanda, 1998). Et Catherine Coquio, s'exprimant au nom de l'Association Internationale de Recherche sur les Crimes contre l'Humanité (Aircrige), explique en quoi « le Rwanda semble avoir été le lieu d'une expérimentation stratégique et militaire » (Coquio, 2006 : 107) pour la France, qui y a mené une guerre coloniale : militarisation, transmission des théories et doctrines, formation des officiers, mise à disposition de personnels militaires français (avec renforts lors des opérations menées au début des années 90), participation à des « actions de guerre » aux côtés de l'armée en pleine guerre civile, etc.

des entraînements militaires, d'informatiser le service de police judiciaire et d'assister la garde présidentielle.

Côté matériel, la France a fourni des blindés dans les années 1970, un projet d'appui à la sécurité de la navigation aérienne en 1990, et cette même année elle a offert l'équipage de l'avion présidentiel d'une valeur de 60 millions de francs. Par ailleurs la France a effacé 36,4 millions de francs de dette en 1989, puis a soutenu le plan d'ajustement structurel mis en place en 1990 devant la crise budgétaire du pays. En 1991, elle a versé 70 millions de francs, alors que le pays était en guerre civile et que les dépenses militaires s'envolaient, passant de 2 à 7 % en 2 ans.

Dès octobre 1990, la France a de nouveau accru son soutien à son allié, Juvénal Habyarimana, et a apporté son soutien militaire dans les combats contre le FPR qui venait d'attaquer le pays. L'opération Noroît a été décidée afin d'évacuer les ressortissants français, et suite à une attaque simulée de Kigali sous ordre du président rwandais, la présence française a été renforcée, tandis que la Belgique se retirait et suspendait des livraisons d'armes, pourtant commandées et payées. Augmentant sa capacité militaire sur place et celle du Rwanda, la France semble jouer alors un « double jeu »¹⁷⁹ : selon la journaliste Colette Braeckman, « si la diplomatie française (...) insiste pour une solution négociée, soutient les accords d'Arusha et leur mise en œuvre, la réalité est toute autre. Depuis 1990, la France s'emploie à décupler les effectifs de l'armée rwandaise, elle les forme, les équipe, combat à leurs côtés. ».

Encadré 2. La politique de la France au Rwanda avant le génocide

À la veillée de 2015, une femme raconte qu'en 1990, son père, qui, en tant que fonctionnaire, était encarté au MRND, a déchiré sa carte et réclamer le remboursement de ses cotisations : « je pense qu'il a pensé à ce moment-là qu'il pouvait le faire, parce qu'on commençait à parler du multipartisme, et il y a des choses qui étaient soi-disant possibles ». Finalement, cet acte lui a valu d'être menacé et de devoir s'exiler en France, pays d'origine de sa femme, ce qui « lui a sans doute sauvé la vie ». Un autre se rappelle que son père, enseignant, avait lui aussi la carte MRND, mais disposait aussi des cartes du PL et du FPR. Lors des contrôles, il ne devait pas se tromper et il lui fallait montrer la carte MRND.

En entretien ou à la veillée, beaucoup font part de l'engagement de leur père ou de leurs frères dans un des différents partis : le PL, le PSD, le MDR, le MRND, mais pas le CDR, parti hutu extrémiste. Dans la famille de Sarah, chacun a adhéré où il voulait : son père, des cousins et un de ses oncles au MDR, ses

¹⁷⁹ Braeckman, Colette, « Les ambiguïtés de la France au Rwanda », in *Le carnet de Colette Braeckman* (<http://blog.lesoir.be/colette-braeckman/>), Article du 23 juin 2007.

frères au PL. L'implication pouvait aller d'un simple encartement à une participation modérée voire à des prises de responsabilités. Certains se rappellent du côté festif des meetings politiques. Sarah, allait danser dans la troupe de danse du parti MDR, elle se souvient des animations, et de s'y amuser. Un homme, qui avait à peine dix ans à l'époque, décrit la même ambiance festive aux meetings du PL où son père allait : il dit que les gens dansaient et chantaient, montaient à 20 dans une voiture... D'après lui, au début, ils clamaient qu'ils allaient rejoindre les *inkotanyi*, les combattants du FPR, et ils semblaient se moquer de la répression. Puis ont commencé les confrontations avec les jeunes du MRND, les *interahamwe*. Quand ces jeunes ont tué un de leur voisin, qui était au PL, il a réalisé « que c'était pas pour rigoler les histoires de partis politiques ». Pour Sarah, un tournant a eu lieu quand les gens ont commencé à renommer leur parti « MRND Power » ou « MDR Power » ; les animosités sont devenues manifestes. Le Hutu Power, né en 1993, sera la clé de voûte du génocide.

Peu ont dit de quelle nature était le soutien apporté par leurs proches au FPR. Sans doute la nécessaire clandestinité de cet engagement a fait que leurs enfants n'en ont rien su : « il allait en Ouganda », « il avait sa carte », etc. À un moment, quelqu'un évoque en veillée que le père d'une amie, présente aussi, avait rejoint les rangs des *inkotanyi*, suite aux tortures subies en prison et qu'il est mort dans la guerre. C'est aussi ce qui est arrivé au cousin de Paulette, qui, avant de s'enrôler, vivait au Burundi. Lui non plus n'est pas revenu. Albert aussi a perdu des cousins, qui ont été tués dans la première attaque, celle d'octobre 1990 qui a fait de très nombreux morts dans les rangs du FPR. Lui-même vivait en Ouganda à l'époque, où il avait été envoyé par son père pour y poursuivre sa scolarité. Avec son cousin, ils ont voulu s'engager avec le FPR, parce que leur condition de vie dans les camps de réfugiés était misérable et qu'ils espéraient pouvoir rentrer au pays. Ayant moins de 15 ans à l'époque, ils n'ont pas été recrutés par le parti ; au début de la guerre, ils ne prenaient que des militaires. Rapidement, après la défaite de la première attaque, ils se sont mis à accepter les civils, et même à aller dans les camps pour enrôler des gens, parfois sous la contrainte. En entretien, Albert m'explique que le climat de guerre et de suspicion se ressentait aussi en Ouganda, et il fallait montrer patte blanche quand on arrivait du Rwanda. Ce qui a conduit à des situations où les personnes circulant entre les deux pays, comme l'oncle d'Albert, étaient interrogés au Rwanda parce qu'ils venaient d'Ouganda et vivaient la même chose au retour, suspectés d'être des espions pour le gouvernement rwandais. À défaut d'être engagé dans l'armée, Albert a été affecté auprès d'un officier pour lequel il effectuait la cuisine et le ménage. Il n'était pas payé pour ça, parce que, même pour les militaires, « il fallait attendre deux-trois mois pour avoir le salaire ».

FPR, PSD, PL... : l'ouverture au multipartisme s'est avérée être un piège qui s'est refermé sur les voix dissidentes. Tous les opposants politiques - des hommes, en très grande majorité - étaient désormais

visibles et connus de tous. Arrestations, torture et assassinats sont devenus courants. Les pères et les frères étaient arrêtés, parfois plusieurs fois. Les adultes d'aujourd'hui se rappellent souvent la scène où, enfants, ils les voyaient rentrer à la maison, blessés ou morts : « ils l'ont traqué, ils l'ont emprisonné. Il est, il est rentré après quelques temps avec des séquelles, il vomissait du sang, il était vraiment affaibli, ils l'ont maltraité » ; « je peux pas oublier cette image, il y avait du sang tout autour du cercueil, c'était un cercueil en bois », « mes frères sont revenus avec [le cadavre de mon père] ». Pour la cousine de Sarah, le vie a changé à ce moment-là : après l'assassinat de son père, sa mère a dû s'occuper seule de cultiver et d'élever les enfants. Avec Sarah, elles se sont entendu dire, alors qu'elles pleuraient la vision de leur oncle et père ensanglanté : « pourquoi vous pleurez ? Lui au moins, on va l'enterrer ». Craindre que le droit à des funérailles ne disparaisse, c'était anticiper sur la déshumanisation à venir et déjà en cours. Les familles vivaient dans la peur de mourir ou de perdre l'un des leurs.

À hauteur d'enfants, la vie de l'époque était marquée par l'angoisse que l'on ressentait chez les proches, sans toujours comprendre ce qu'il se passait, et par les actions mises en place face à la menace grandissante, quand il y en a eues. Deux personnes ont fait état de surveillance du quartier et une troisième de recherche de planque où passer la nuit, pour ne pas se trouver chez soi en cas d'incendie des maisons.

Un homme raconte à la veillée l'ambiance de menaces créée par des voisins :

« On voyait [que les parents] étaient préoccupés, au minimum, apeurés souvent. J'ai des souvenirs de gens qui faisaient du bruit avec les machettes sur le sol, je sais pas si vous voyez ce que c'est, moi je me souviens de ça. Ils venaient en groupe, et ils faisaient du bruit avec leurs machettes, comme un signal quoi. Ça c'est un des trucs les plus marquants qui m'est arrivé, parce que je comprenais pas pourquoi on pouvait faire ça ».

Enregistrement de la veillée commémorative de 2015

Il raconte que, face à cela, les hommes s'organisaient pour protéger leur famille :

À ce moment-là, il y a eu des groupes qui se sont créés, et mon père a fait partie d'un de ces groupes, pour... pour justement essayer de sécuriser le quartier, donc ils faisaient des réunions et tout ça, et bon suite à ça eux aussi ils ont été emprisonnés souvent, mon père il s'est échappé, enfin ils l'ont pas attrapé. J'ai un oncle qui a été emprisonné longtemps pour ça. Donc c'est une période vraiment très... angoissante. Vous voyez, une angoisse, qui était partagée par énormément de gens. Et en tant qu'enfants, non seulement on est

impuissant, mais en plus on comprenait pas, on comprenait rien, on comprenait rien du tout.

Idem

Le père de Sarah aussi faisait la ronde avec les autres hommes de la famille et du quartier. Arrestations, assassinat de son oncle, maisons de Tutsi qui brûlaient avec les personnes à l'intérieur... :

À un moment donné mon père il a dit « c'est bon, on fera... la journée on fera comme si de rien était. On reste à la maison, les enfants ils vont à l'école ». On faisait en fait les habitudes, mais le soir on allait dormir dans les champs ou dans des maisons pas bien construites, qui sont inachevées comme ça personne pouvait venir nous chercher. (...) Après on a commencé à tomber malade, on toussait tout le temps et on allait chez la mère de, chez ma grand-mère du côté de ma mère. On allait dormir là-bas, les enfants et les femmes, et les hommes ils faisaient de la surveillance autour de la maison, dans le quartier pour surveiller.

Entretien avec Sarah, le 23 juin 2016

Après le génocide, la mère de Sarah fera des crises traumatiques durant lesquelles elle revivra ces longs mois de traque.

Clémentine, enfant de deux parents hutu, se souvient aussi du climat de l'époque, bien que sa famille ne soit pas menacée :

Clémentine - Depuis 92, il y avait des manifestations, il y avait des événements où on brûlait des maisons. Des gens qu'on traitait d'espion.. des trucs comme ça

Domitille - Des espions du FPR ?

C - Oui. On brûlait des maisons... Il y avait des dispersions, on savait pas où les gens... on savait pas où ils allaient.

D - Et justement, (...) vous faisiez quoi dans ces cas-là, vous vous cachiez, vous fermiez les portes ?

C - Nous on était à la maison, on restait à la maison, on était... Vu qu'on avait des militaires chez nous, donc on n'était pas censé être une cible.

Entretien avec Clémentine et Éric, le 13 juillet 2015

Après les assassinats politiques ciblés, les incendies criminels des maisons tutsi ont marqué le franchissement d'une nouvelle étape. Et des massacres localisés ont été perpétrés contre des Tutsi avant 1994 : il y a eu ceux de Mutara en 1990, ceux des Bagogwe à partir de 1991, puis ceux du Bugesera en 1992. Au Rwanda, j'ai rencontré un homme tutsi qui a vécu les tueries du Bugesera, dans lesquelles son grand-père et un cousin ont été assassinés. Il avait 13 ans et doit sa survie au fait que le criminel qui venait de lui asséner un coup de machette sur le crâne s'est détourné de son acte pour aller manger une vache que quelqu'un venait de découper. Il a aujourd'hui une cicatrice sur le crâne et au poignet, avec lequel il avait tenté de parer le coup. Parti se réfugier à l'église, il y était quand une sœur italienne¹⁸⁰ s'est faite tuer, parce qu'elle avait tenté d'alerter la communauté internationale.

Dénoncer ces massacres, c'est aussi ce qu'a entrepris de faire un homme, qui s'exprime à la veillée de 2015, mais « ça n'a pas été un succès, puisque ça n'a pas permis d'arrêter les massacres ». Avec un groupe de 10 personnes, ils ont créé une association des Droits de l'Homme pour dénoncer les massacres de Bagogwe en 1991. Sa prise de position lui a valu d'être sur les listes des personnes à tuer en 1994.

¹⁸⁰ Sœur Antonia Locatelli, enterrée au Mémorial de Nyamata (Rwanda).

7. Vécu du génocide : trois mois, jour après jour

Le génocide des Tutsi a été perpétré dès le 6 avril au soir, jour de l'attentat, et a duré jusqu'à la mi-juillet. Comment chacun a-t-il eu connaissance de l'attentat et de ce qui semblait se mettre en place ? Selon leur identité dite ethnique, leur localisation géographique, le statut de notabilité politique du père ou encore leur histoire personnelle, chaque famille a pris conscience de la menace à venir selon une temporalité qui n'a pas toujours été la même. Nous allons ici « porter une attention particulière aux modalités selon lesquelles l'événement s'impose à ceux qui le vivent » (Bensa et Fassin, 2002 : 5) et nous intéresser aux « temporalités subjectives qui accompagnent l'expérience de la vulnérabilité et de l'exposition à la violence » (Naepels, 2019 : 85). Pour tous les Tutsi, l'attentat a été « le point de bascule à partir duquel le monde et le temps [semblaient] subitement devoir s'ordonner autrement » (Bensa et Fassin, 2002 : 6). Pour les Hutu, c'est l'avancée du FPR qui a opéré comme une menace, avec des actes de vengeance réels et fantasmés, relayés et déformés par le gouvernement en déroute pour emmener avec lui une partie de la population sur les routes de l'exil. Nous nous demanderons comment se sont transformés le monde et le temps de chacun. Les souvenirs retranscrits ici proviennent des veillées commémoratives, de la pièce de théâtre *Tutsi !* ou d'un entretien.

En ce qui concerne la perpétration du génocide en tant que telle, Hélène Dumas rappelle que « la participation des habitants aux massacres [est passée] par trois types de mobilisation : l'intégration dans les bandes meurtrières, la tenue des barrières, la participation aux rondes (*amarondo*) » (Dumas, 2014 : 259). L'implication des voisins et même de membres hutu de la famille dans les massacres, ainsi que l'organisation d'une surveillance diurne et nocturne, conféraient à la traque et aux assassinats une systématisme qui laissait peu de chance de survie aux Tutsi. Dans un tel maillage territorial, la survie se faisait heure après heure, jour après jour. Rares sont ceux qui ont eu le temps de fuir à l'étranger. Ils n'ont eu d'autres choix que de fuir, de chercher où se cacher ou/et de se réfugier dans un lieu public ou religieux. Nous allons développer ces trois principales actions de lutte pour la survie à travers trois témoignages. Cela nous est apparu comme la seule façon possible de rendre compte de l'expérience du génocide : par la voix de ceux et celles qui l'ont vécu¹⁸¹. N'ayant pas moi-même entrepris de recueil de témoignages sur le génocide, j'ai tout de même eu accès à un récit de certains de leur vécu, par bribe ou entièrement, en une fois ou en plusieurs. Aussi j'ai choisi de donner à lire deux entretiens ayant été fait publiquement, en dehors

¹⁸¹ Il aurait aussi été possible d'éclairer cet événement à travers le récit des génocidaires, à supposer qu'ils aient réellement raconté les actes commis, mais je n'ai pas travaillé avec des enfants de génocidaires et n'ai donc pas eu accès à ces récits-là.

du cadre de l'enquête, pour ce qu'ils mettent en lumière du vécu de personnes qui avaient moins de 20 ans en 1994. Étant tous deux sur internet, j'ai aussi l'assurance que leurs auteurs assument de rendre leur passé public. Ils sont nominatifs. Le troisième est le fruit de plusieurs entretiens et reconstitue la trajectoire des membres d'une famille. L'anonymat est maintenu pour celui-ci. J'ai obtenu l'accord des trois personnes concernées.

Il y a une autre action mise en place par des Tutsi pendant le génocide, non traitée ici, faute d'avoir assez d'éléments en ma possession : la résistance face aux attaquants. Certains faits m'ont quand même été décrits : des hommes (un père, un oncle) ont tenté de repousser les assaillants avec des pierres et des projectiles improvisés. Cela a pu durer quelques heures ou quelques jours. Le cas des collines de Bisesero, sur lesquelles des milliers d'hommes se sont défendus pendant plusieurs semaines, est notable. Le nombre et les armes des génocidaires ont eu raison des résistants.

Quand le FPR a pris la capitale et mis en fuite les génocidaires, la fuite et la terreur des Tutsi ont pris fin. Mais, ainsi que l'écrit Darius Gishoma, juillet 1994 ne marquait pas la fin du génocide, cela « inaugurerait le début de l'effet du génocide » (Gishoma, 2014 : 30). Les rescapés n'ont pas retrouvé leur famille ni leur lieux de vie comme ils les avaient laissés. La vision de mort, de désolation et de destruction est devenue le décor de leur quête des vivants et des morts. La description des maisons détruites et des proches tués a été recueillie aussi bien en veillée qu'en entretien.

7.1. Quand les massacres ont commencé : temporalités individuelles

a. L'attentat : de la réjouissance à la peur

Le 6 avril 1994 au soir, un avion¹⁸² transportant les présidents rwandais et burundais a été abattu. Ils revenaient d'une rencontre à Dar es Salam, lors de laquelle Habyarimana avait accepté de mettre en place des mesures de transition prévues par les accords d'Arusha. Tout l'équipage est décédé. Les auteurs de l'attentat ne sont pas connus à ce jour¹⁸³. Le soir même, les massacres démarraient, les miliciens installaient des barrières sur les routes et la Garde Présidentielle s'apprêtait à commettre l'assassinat des principaux opposants politiques.

¹⁸² L'avion est un FALCON 50 offert par la France (et piloté par un équipage français).

¹⁸³ Cet attentat a fait coulé beaucoup d'encre. Rien qu'en France, 4 instances (administratives, citoyennes et judiciaires) ont rédigé un rapport traitant de ce point : la Commission parlementaire, la commission citoyenne, le juge Bruguière et les juges Trévidic et Poux. En 2020, un non-lieu a été rendu par les juges Herbault et Poux.

Certains se rappellent quand on le leur a annoncé, le 6 ou le 7. Ils disent qu'ils se sont d'abord réjouis : Habyarimana était mort. Et puis, la réaction de leurs parents est venue effacer ce premier sentiment. Leurs parents avaient peur. Une femme raconte ce moment, à la veillée de 2016 :

Le 7, très tôt le matin, quand notre maman a entendu que l'avion du président est déjà abattu, elle nous a rassemblés, moi et mes frères et sœurs, et elle nous a dit, c'était vraiment, c'était la 1^{ère} fois que j'ai vu ma mère dans un tel état, elle nous a dit mes enfants nous allons mourir. Mon frère, qui était devant moi, a dit « Pourquoi tu dis ça ? » Ma mère a répondu « Habyarimana est décédé ». Mon frère a répondu « Ah ben c'est génial. Et les partis politiques vont pouvoir [réintégrer le mouvement politique] à ce moment-là ». Ma mère lui a dit « Mon fils tu sais j'ai vécu 59, là ce n'est plus possible. on va tous y passer ». Elle nous a dit « Prenez tout ce que vous pouvez prendre, prenez tout vos habits possibles. Et puis quittons la maison » (...) on a passé la journée du 7 cachés dans la brousse, à gauche à droite.

Enregistrement de la veillée de 2016

Une autre personne, à cette même veillée, rend compte de cette même divergence générationnelle dans l'interprétation de l'événement, en restituant un échange du cousin et du père de sa femme : il y avait « un cousin qui était présent à la maison le 7 avril et qui disait qu'il avait entendu à la radio, très tôt le matin, l'attentat contre Habyarimana, et lui qui était gamin disait « pour moi c'était la fête, j'avais entendu ça à la radio, ça y est Habyarimana était mort », etc, etc... Tandis que la réaction du père, très tôt le matin, c'était « On est foutu ». Et très vite il a été frapper à la porte en face, juste en face de la rue, qui était une maison occupée par les Casques bleus, et... il a été demander refuge. On lui a refusé, et... et le lendemain il a été tué par un voisin »¹⁸⁴.

Vincent, de mère tutsi et de père hutu, avait 7 ans. Il se souvient : « quand il y a eu l'avion qui a été abattu je m'en rappelle parce qu'on dormait, ma mère elle pleurait, ils avaient pleuré... Elle disait que, qu'ils allaient se faire tuer, et moi je comprenais pas ».

La nuit même de l'attentat, des barrières ont été montées sur les routes du pays. Les Tutsi y étaient arrêtés et tués. Trois critères étaient à l'œuvre pour distinguer Tutsi et Hutu sur ces barrières (Piton, 2019) : l'interconnaissance, les papiers d'identité et, à défaut, les représentations stéréotypées et raciales d'un « physique tutsi », à savoir un nez fin et une grande taille. L'arbitraire de ce dernier critère a conduit certains Hutu à la mort et des Tutsi à avoir la vie sauve. Encore eût-il fallu que ces

¹⁸⁴ Enregistrement de la veillée de 2016

derniers n'aient pas déjà été condamnés par les deux autres moyens d' « identification ». Dans les premiers jours, des opposants Hutu au projet génocidaire ont été recherchés et assassinés.

Le génocide a été perpétré par l'armée et la gendarmerie, incluant la Garde présidentielle, ainsi que par des milices organisées et entraînées depuis plusieurs mois, les *interahamwe*¹⁸⁵ rejoints par les *Impuzamugambi*¹⁸⁶, et par la population locale. Le 7 avril, le Premier ministre, Agathe Uwilingiyimana et dix Casques bleus belges ont été tués, ce qui a provoqué le retrait des troupes belges de la Minuar. La politique étant administrée de manière centralisée et avec un fort maillage du territoire, le génocide a été commis sur l'ensemble du territoire et en un temps très court. Tout s'est mis en place très rapidement : des armes avaient été stockées et des listes des Tutsi et d'opposants constituées. Des dizaines de milliers de personnes ont été exterminées dans chaque préfecture avant la fin d'avril. L'appui des autorités a été essentiel : les préfets qui ne se conformaient pas aux directives de Kigali¹⁸⁷ ont rapidement été éliminés ou remplacés, comme l'a aussi été le chef d'État-major.

Si le génocide a frappé le pays dès le 6 avril, les habitants ont vécu le génocide dans une temporalité propre à leur situation personnelle : situation géographique d'abord, mais aussi socio-politique, selon qu'ils étaient tutsi ou hutu, opposants ou non au projet génocidaire, entre autres critères.

b. Tutsi : quand le vécu du génocide a commencé

Le 6 avril au soir, l'annonce de la mort du président a été diffusée et des barrières ont été installées afin d'intercepter et de tuer les Tutsi qui passaient et notamment ceux qui voudraient fuir. Le Ministère de la Défense a annoncé à la radio que les habitants devaient rester chez eux pendant

¹⁸⁵ Selon Christopher Taylor, « *Interahamwe* veut dire « ceux qui attaquent ensemble ». La plupart des partis politiques rwandais avaient des organisations de jeunesse. Pour le MRND c'étaient les *interahamwe*. Ils étaient souvent recrutés chez les immigrants de fraîche date dans les villes rwandaises. Les *interahamwe* recevaient souvent un endoctrinement politique et un entraînement à l'usage des armes par des cadres du parti MRND, de l'armée gouvernementale rwandaise et peut-être par des conseillers militaires français. Pratiquement chaque quartier urbain ou chaque colline rurale comptait au moins un membre *interahamwe* qui y résidait. Ils ont contribué à la préparation du génocide en maintenant des listes régulièrement révisées de tous les tutsi et de tous les opposants au régime. Avant le génocide les *interahamwe* pratiquaient l'intimidation par des menaces ou des violences et l'extorsion d'argent. Parfois avant le déclenchement du génocide ils recevaient l'autorisation d'élever des barrages pour voler de l'argent, pour battre et même tuer des gens qu'ils avaient piégés, voler ou endommager leurs voitures. (...) Pendant le génocide, ils utilisaient de préférence la machette, le gourdin clouté et la grenade. » (Taylor, 2000 : ndbp 6 p.16)

¹⁸⁶ Milice issue de l'organisation de jeunesse d'un autre parti, le parti extrémiste anti-Tutsi appelé Coalition pour la Défense de la République (CDR). Ils se sont associés aux *interahamwe* pendant le génocide.

¹⁸⁷ Selon Jean-Pierre Chrétien, « ce génocide n'a pu réussir que grâce à la conjonction depuis la fin de 1993 de plusieurs forces politiques autour du projet de Hutu power. Aux militants du MRND, s'ajoutent les extrémistes de la CDR, mais aussi ceux du parti d'opposition MDR, ralliés au racisme antitutsi (...). » (Chrétien, 2010 : 7)

deux jours. Une rescapée mentionne dans la pièce de théâtre *Tutsi !* que le soir même sa famille n'a pas eu l'information, mais que le lendemain il ont entendu à la radio la musique classique annonciatrice du deuil du président. Elle ajoute « ma mère est sortie de la chambre en disant « On est morts. » ».

Le 9, les militaires sont venus « rafler » et « rançonner » les Tutsi, se rappelle une femme, à la veillée de 2016, et il fallait pouvoir payer pour rester en vie. Un homme ajoute que les militaires ont aussi commencé à violer les femmes tutsi, à cette date. Ce même jour, raconte une troisième personne, c'est le départ pour elle, âgée alors de 8 ans, et pour sa famille : « Le 9, un vendredi, vendredi soir, c'est là où tout le monde a commencé à sentir que ça va arriver, parce que c'est vrai que nos parents ils étaient prêts à partir. On savait qu'il va y avoir quelque chose. Et du coup donc là, c'est le 9, vendredi le 9, du coup on s'est réfugiés, on est allés se coucher chez un voisin qui était ami, qui était hutu, donc on a passé la nuit là-bas. Vendredi soir. Et le 9 on est parti, on nous a envoyé dans un autre secteur, qui était modéré, le bourgmestre là-bas il avait toujours, quand il y avait des massacres et tout ça, lui il essayait de protéger sa population. Et ensuite du coup on se sentait protégé dans son secteur. Et le 9 on a passé la journée là-bas. Et le 10 alors, aujourd'hui, aujourd'hui le 10, ce conseiller, on l'a tué, (...) et là on est allés vers la mairie, donc à [ville], On croyait qu'on va nous protéger là-bas donc là c'était le 10. Le 10 au soir, je me rappelle, donc il y a mon père qui me racontait, il me disait... enfin il savait qu'on va mourir. Eux ils avaient accepté. (...) Donc le lendemain, le 11, les miliciens sont venus, et ils ont essayé, enfin les adultes ils ont essayé de les repousser, le 11, et le 12, et là c'était vraiment, enfin ils sont venus nombreux, Et là mes parents normalement, ils sont morts le 12 ». Le jour du 12, les soldats du FPR sont venus dans la zone où elle se trouvait et ils l'ont sauvée. Les souvenirs liés au déroulement du génocide semblent très nets dans son esprit.

Sarah me raconte en entretien qu'elle et sa famille sont partis le 13 avril au Congo, aussitôt que son père, opposant politique local, a appris qu'il était sur la liste des personnes à tuer : « le moment du génocide, on l'a jamais connu parce qu'au fait, quand le génocide a commencé, il y a un ami à mon père qui a été tué dans un marché et une personne qui avait vu qu'on l'a tué, apparemment il s'est aperçu qu'ils avaient une liste où il y avait aussi le nom de mon père. Il est venu nous prévenir et ce jour-là on est parti au Congo. (...) il est venu il a dit à ma mère « Je viens chercher ton mari il faut vraiment vous dépêcher ». Il était Hutu. Il a dit « il faut vraiment que vous vous dépêchiez de partir, parce qu'on a commencé à tuer les gens ». »¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Entretien avec Sarah, le 23 juin 2016.

Les premiers jours du génocide, tout est allé très vite pour Sylvie, qui habitait à Kigali. En entretien, elle m'explique qu'elle a appris en quelques jours la mort de plusieurs proches : une tante a été touchée par des balles, sans qu'elle ne sache si elle a ou non survécu, le mari de cette tante a été « tué sauvagement », et ses grands-parents paternels ont été assassinés en même tant qu'une de leur fille avec ses quatre enfants. C'est le cinquième enfant de cette dernière qui a survécu à ses blessures et a pu raconter ce qu'il s'était passé. Puis, des cousins « de 12-13 ans », sont arrivés et ont dit que leur mère avait été décapitée, leur père jeté dans une fosse et leurs deux grands frères tués, devant eux. Ces récits ont poussé Sylvie et sa famille à partir. Des voisins hutu, « qui vivaient bien avec notre famille, que notre famille aidait », les ont aidés à aller se réfugier à Saint-Paul, à côté de l'église de la Sainte-Famille. Ils étaient entassés dans des salles. Les *interahamwe* passaient tout le temps pour les surveiller et prendre des personnes qu'ils allaient tuer. C'est le matin du 14 juin vers 11 heures que les miliciens sont venus prendre un grand nombre de jeunes ayant « entre 26 ans et 17-18 ans » et parmi eux son petit frère. La mort de cet unique fils a, selon Sylvie, précipité la mort de son père, qui ne s'en est jamais remis, et cette date du 14 juin est celle qu'elle commémore jusqu'à aujourd'hui.

Loin de Kigali, les massacres systématiques des Tutsi ont démarré quelques jours plus tard. Lors de la veillée de 2016, une femme raconte que dans la petite ville où elle vivait, ils ont commencé à voir affluer les Tutsi blessés venant d'autres villes ou d'autres collines, et à voir les nuages de fumée provenant de maisons incendiées. Elle raconte : « quand chez nous ça a commencé, vraiment autour du 16, le 16 ça a commencé à être vraiment tendu, je me rappelle d'une sortie de messe, où le conseiller, le conseiller c'est un échelon après le maire, qui avait dit... Après la messe ils ont dit « Il faut pas rentrer, maintenant vous vous rassemblez », il y a une réunion de sécurité qui a été donnée par ce conseiller et qui nous a expliqué que nous n'avions plus le droit d'accueillir ces gens, (...) je me rappelle parfaitement le conseiller a ordonné d'envoyer ces gens, sous peine de punition bien sûr, à la commune ». Donc à ce moment-là, les Tutsi qui arrivaient dans la commune ont été réunis et menacés. Elle se souvient des autres Tutsi, désormais pétrifiés et humiliés, ceux qui avait accueilli ces derniers : « ils étaient comme des enfants, ils étaient courbés, ils étaient mal, et ils insistaient en demandant « Mais est-ce qu'on aura quand même le droit de leur amener à manger ? Est-ce que on peut garder le plus jeune ? » C'était vraiment vraiment triste. ». Là où le préfet s'est opposé à l'exécution du génocide, comme à Butare, les massacres ont démarré plus tard.

Chantale a tenté d'alerter sa famille qui vivait à proximité de Butare, à la campagne, profitant que la localité soit épargnée par le génocide. Elle arrivait de Kigali. Les membres de sa famille n'ont pas cru à la possibilité d'un génocide chez eux : ils pensaient que les massacres perpétrés à Kigali

étaient propres à la capitale et ne parviendraient pas jusqu'à eux. Elle se souvient : « Je disais « Fuyez ! Partez ! » Ils me disaient « Ça s'est passé à Kigali, c'est la grande ville, ici, il n'y aura rien ». »¹⁸⁹. Exceptée sa sœur, qui lui a confié ses enfants, personne n'est parti et tous ont été tués, sauf sa mère qui a survécu, bien qu'ayant été laissée pour morte. Vivant dans une autre ville, au Sud-Ouest du pays, le père de Sarah a lui aussi tenté de prévenir la famille étendue, mais personne n'a voulu fuir, pensant que lui seul était menacé, puisqu'il était actif politiquement. La plupart a été tuée.

c. Hutu : Fuir l'avancée du FPR ou rester ?

Clémentine, d'une famille hutu du centre du pays, se rappelle que ses deux grands frères militaires, ont amené leurs femmes et leurs enfants à la maison familiale, à la campagne, parce que ces derniers ne pouvaient pas rester à Kigali sans eux, qui « devaient aller au front » : « ils nous ont dit qu'on tuait les gens dans la rue, tout ça. Là c'est vraiment la peur quoi, la peur, la peur... Des fois ça arrivait que nous on mangeait pas, on disait « Mais qu'est-ce qui va nous arriver ? ». »¹⁹⁰. Son frère leur rappelait que la menace venait du FPR et de son armée, l'APR : « il y avait un pont, il nous a dit « Si un jour vous entendez qu'ils ont dépassé le pont, au Bugesera, vous partez de la maison ». Il a dit « Je sais pas où vous allez mais avancez, je sais pas où vous allez, dans l'Ouest, à Kibuye ». Il a dit « Vous partez, vous restez pas à la maison. Parce que s'ils dépassent, c'est que ce sera fini, le pays sera tombé ». Il est parti, après nous on est restés à la maison, on attendait. Là on voyait les gens maintenant, ils s'entretuaient, ils tuaient les Tutsi »¹⁹¹.

Depuis le début de la guerre civile, des Hutu - du Nord d'abord puis de tout le territoire – avaient fui l'avancée du FPR et les affrontements entre les deux armées. De 2 à 300 000 personnes sont parties de chez elles entre 1990 et 1992, incluant aussi les Tutsi fuyant les exactions commises par des civils et par l'armée gouvernementale au Nord et au Bugesera. En février 1993, la rupture d'un accord de cessez-le-feu entre le gouvernement et le FPR - en raison de massacres perpétrés par des miliciens aidés par des militaires et de l'offensive du FPR en direction de Kigali qui a suivi -, ont fait 8 à 900 000 déplacés supplémentaires. La peur du FPR était alimentée par les médias dépeignant ses soldats comme diaboliques, possédant une queue et des cornes, et étant particulièrement cruels. Au fur et à mesure de l'avancée du génocide, cette peur s'est doublée d'une crainte de représailles à l'égard des Hutu. Des actes de vengeance de la part de soldats du FPR ont de fait été commis (Piton, 2018).

¹⁸⁹ Entretien avec Chantale, le 11 avril 2016

¹⁹⁰ Entretien avec Clémentine et Éric, 13 juillet 2015.

¹⁹¹ Idem.

Quand Clémentine a vu les déplacés arriver dans sa ville, sa famille a décidé de partir. Quelques jours auparavant, des militaires étaient venus pour voler leur voiture, et comme un de ses frères avait refusé de la leur donner, ils étaient revenus le lendemain et avaient non seulement récupéré le véhicule mais aussi emmené leur mère avec eux. Alertant leurs frères militaires et diffusant un communiqué à la radio, celle-ci a été ramenée dès le lendemain. Là l'idée d'un départ s'est précisée. Fin avril, ils sont partis, sans sa mère et un de ses frères resté avec elle : « on savait pas que c'était la dernière fois qu'on voyait la maison ». Ils ont marché jusqu'à arriver chez une tante qui habitait près de Kibuye, puis ont continué jusqu'à Cyangugu et enfin Bukavu, au Congo. Elle se souvient de la difficulté de trouver à manger et de devoir mendier ou travailler pour de la nourriture, sauf quand ils arrivaient sur les terres de personnes qui allaient fuir et qui leur disaient de se servir. Sa sœur, qui avait six ans, a le même souvenir de manque de nourriture et de ne pas manger pendant plusieurs jours. Clémentine a connu à ce moment-là ce qu'elle me nomme son « baptême » de guerre : les tirs du FPR dirigés sur eux, la peur de mourir et la dispersion de la fratrie, qui ne s'est réunie qu'après deux ou trois jours. La peur d'être tués par les *interahamwe* aux barrières était grande, et même la Minuar et les militaires français ne faisaient rien pour empêcher les massacres. Elle s'est faite arrêter régulièrement, à cause de son physique dit « tutsi » : « quand on avançait, on se disait [qu']on va pas aller très très loin, parce qu'à Kibuye, déjà nos visages... J'avais mes sœurs, elles avaient des cartes d'identité, mais ça servait à rien du tout parce qu'à chaque fois qu'on nous regardait sur les barrières, nous on nous mettait de côté : « Vous vous êtes des Tutsis, vous avez le sang des Tutsi », donc on nous mettait de côté pour nous tuer. À la fin on finissait par... quelqu'un nous reconnaissait, il disait « Vous les lâchez ce sont pas des Tutsi ». »¹⁹². Si elle-même n'a pas été tuée, elle a perdu des cousins lors de ces contrôles. On sait que des Hutu ont perdu la vie, en raison de leur apparence physique, même s'ils étaient en possession d'une carte d'identité prouvant le contraire, puisque les miliciens ne savaient pas tous lire ou ils n'accordaient aucun crédit au document.

Jean-Damascène, hutu, avait 25 ans et habitait Kibuye. Il est resté à Kibuye tout le temps du génocide et a assisté aux massacres :

Jean-Damascène - Mais le pire qui est arrivé, (...) le 17 avril, c'est ce jour là où il y a eu l'attaque, les grands massacres de Kibuye, c'était le 17 avril, on a massacré, on a attaqué les Tutsi qui s'étaient réfugiés à l'église paroissiale de Kibuye et aussi ceux qui étaient dans le stade. On les a massacrés et les militaires et les miliciens les ont attaqués dans leur refuge à l'église de Saint-Jean, à l'église de Kibuye et au stade. C'était horrible,

¹⁹² Entretien avec Clémentine et Éric, 13 juillet 2015

c'était horrible à voir la situation. Vraiment... c'était catastrophique.

Domitille - Toi tu étais où à ce moment-là ?

JD - Moi je voyais ça des collines, parce que les attaques s'étaient dirigées au niveau du stade et au niveau du home Saint-Jean et nous, nous étions au niveau des collines en regardant , en regardant ce qui se passe. C'était comme à observer on pouvait croire que c'était la fin du monde. La fin du monde, c'était des massacres généralisés à l'endroit des Tutsi.

D - Tous les habitants de Kibuye ont vu ?

JD - Oui ils ont vu, ils ont vu. Disons, nous on n'a pas participé aux tueries, mais on a regardé la scène qui se passait, la scène horrible. Mais on regardait de loin, on regardait de loin.

D - Et les gens réagissaient ou ils étaient impuissants ?

JD - Comment tu pouvais réagir ? Impuissants, on était impuissants face à des hommes armés, à des hommes, des miliciens en armes blanches, en armes aussi de militaires, en armes... des fusils . Donc on était impuissants face à cette situation. Tu ne pouvais pas t'y opposer.

D - Ça doit être très dur d'être impuissant face à ça. Ça doit être très difficile de pouvoir rien faire et de se dire que ça se passe dans sa commune

JD - Pardon ?

D - Ça doit être très dur, très difficile d'assister à ça.

JD - Oui c'était très dur d'assister à ça, on était impuissants. Même les autorités étaient impuissantes d'arrêter cette situation.

Entretien avec Jean-Damascène, Rwanda, le 28 février 2015

Finalement, en juillet, il décide de partir aussi :

Jean-Damascène - Moi j'ai pris conscience que je devais partir vers le 15 ou le 16 juillet. Je ne voulais pas partir, je ne voulais pas partir comme je te l'ai dit.

Domitille - Oui tu me l'as dit.

JD - Mais le 15 et le 16 j'ai pris conscience qu'il fallait partir parce que je voyais qu'il y avait des mouvements de population généralisés, qui partaient, alors... Moi je ne voulais pas partir, naïvement, comme comme je te l'ai dit mais, par après, ma femme et les amis ils m'ont dit « Si tu ne pars pas, quand on va te demander « Qui a tué tous ces gens-là, tous ces gens-là qui étaient ici à Kibuye ? », qu'est-ce que tu vas répondre ? ».

D - Et tu avais peur de devoir dénoncer des gens ? Ou tu avais peur d'être assimilé aux bourreaux ?

JD - J'avais peur d'être victime de vengeance. J'avais peur d'être victime de vengeance. D'éventuelles vengeances. Et des vengeances il y en a eu !

(...)

JD - Le FPR avait déjà pris Kigali le 16 juillet, le FPR a déjà pris Kigali le 4, il a déclaré avoir libéré le pays le 4 juillet.

D - Toi c'est à partir de là que tu as commencé à te dire...?

JD - À partir de là, je voyais la situation qui était généralisée. C'était la fuite, c'était l'exil et puis l'ancien gouvernement justement des *Abatabazi* a appelé aussi les gens à s'exiler. Il a appelé à s'exiler. À Kibuye, on voyait des membres du gouvernement, des ministres qui étaient de passage, [s']en allant.

Entretien avec Jean-Damascène, Rwanda, le 28 février 2015

Peu auparavant, il m'expliquait que le gouvernement intérimaire rwandais, mis en place 3 jours après l'attentat par le Hutu Power et notamment le colonel Théoneste Bagosora, se faisait appeler gouvernement des « abatabazi », c'est-à-dire des sauveurs, ceux qui venaient sauver la République en danger. Et ce gouvernement mis en déroute a effectivement enjoint le peuple à le suivre en exil, leur faisant craindre de graves représailles de la part du nouveau gouvernement. Cela semble avoir été une stratégie politique visant à dépeupler le Rwanda. De fait, arrivé à Goma, le chef d'état-major des FAR aurait commenté l'annonce de la formation d'un nouveau gouvernement à Kigali par les mots suivants : « Le FPR régnera sur un désert. »¹⁹³.

Hervé, 12 ans en 1994, de mère hutu et de père tutsi, vivait à Gisenyi et n'a pas eu à fuir. Son père, avec ses faux papiers hutu, a pu rester au Rwanda jusqu'en juin avant de devoir fuir. Hervé se rappelle que son père donnait de l'argent aux miliciens quand ils venaient le chercher. Un voisin hutu les a beaucoup protégés ensuite. C'était un collègue de sa maman, qui travaillait comme conseillère municipale : il venait les aider, prendre des nouvelles et aussi leur signaler quand il fallait aller dormir chez des voisins. Il estime avoir été protégé par l'identité de sa mère : « c'était menaçant mais ma mère avait une identité hutu, donc... voilà on était là ».

Adélaïde, 8 ans, de mère tutsi et de père hutu, n'a pas eu à fuir non plus. Elle se souvient juste que comme, dans sa famille, « ils sont élancés... ils pouvaient pas aller dans la rue », et c'est elle, enfant, qui était chargée d'aller chercher de l'eau. Elle y allait avec des voisins hutu dont les parents

¹⁹³ Citation d'un article du Monde du 19 juillet 1994, repris par Gérard Prunier (Prunier, 1999 : 355).

étaient des tueurs, afin qu'elle puisse aller jusqu'aux canaux, prendre de l'eau et revenir avec eux. Ces voisins de son âge la faisaient passer pour la fille de leur demi-frère, tutsi de père. Et son père cachait des hommes voulant rejoindre le FPR ; il leur fabriquait des faux papiers avec son oncle, qui, lui, a été tué par les miliciens.

Vincent, 7 ans, de père hutu et de mère tutsi, n'a pas eu à fuir en RDC. Vivant à Butare, il est resté dans l'appartement familial pendant deux semaines jusqu'à ce que sa mère soit menacée à son tour et doive se cacher. Là il a été envoyé dans la famille paternelle qui était à Giseny. Ses cousins paternels, hutu, s'y trouvaient aussi, après avoir fui la capitale. En juillet, oncles et cousins sont partis au Congo tandis que lui est resté avec ses cousines et sa tante, hutu, mariée à un gradé du FPR. Son souvenir du génocide s'apparente plutôt à des retrouvailles familiales : il se souvient du temps passé avec ses cousins et des parties de cartes qu'ils faisaient ensemble.

7.2. Échapper aux tueurs

a. Se réfugier dans des lieux publics ou religieux et s'y retrouver piégés

En quelques jours, la société rwandaise a basculé dans la violence génocidaire. Dès le début, les Tutsi ont été incités par les autorités locales à se réfugier dans les écoles, les églises, les stades ou les dispensaires. Finalement, dans ces lieux, « les séquences se répètent de manière lancinante. Les miliciens encerclent ces lieux, devenus des abattoirs. Les militaires y jettent des gaz lacrymogènes, des grenades à fragmentation et tirent pour briser toute résistance, puis y pénètrent pour déloger les réfugiés à la fois terrorisés et résignés. Les miliciens attendent aux sorties avec leurs machettes, leurs lances et leurs gourdins cloutés. » (Chrétien, 2010 : 6). Chaque fois, on a dénombré sur ces sites des centaines ou des milliers de morts.

Le témoignage d'Emmanuel Rugema¹⁹⁵, 19 ans en 1994, relate sa tentative de se réfugier successivement dans plusieurs de ces sites (une église, une école, une cathédrale, un stade), où chaque fois les tueurs sont arrivés, ont attaqué et massacré. L'extrait retranscrit ici commence après son récit de la nuit qu'il a passée dans la bananeraie avec sa famille, puis la nuit qu'il a passé, seul, dans un arbre, au début du génocide :

Le lendemain, le 9, le matin, je me suis dit : si le jour se lève, je vais me faire... choper, et je me suis dit : il faut que je me déplace, il faut que je quitte cet endroit, et là je descends de cet arbre vers 4h du matin. À 4h du matin, j'essaye de suivre le conseil que nos parents nous donnaient à l'époque : on ne tuait pas les gens qui se retrouvaient à l'église, à la paroisse, et moi je me dirige vers la paroisse la plus proche, qui s'appelle Nkanka, et toujours en suivant l'itinéraire dans des bananiers, dans les champs, dans la brousse. Et très tôt le matin j'arrive à la paroisse, il y avait énormément de réfugiés, il y avait au moins 4 à 5000 personnes qui étaient là, qui étaient venues d'à gauche à droite, mais en arrivant sur place il n'y avait aucune personne de ma famille. Il n'y avait aucun [membre] de ma famille.

¹⁹⁴ Passage pouvant heurter les lecteurs.

¹⁹⁵ Emmanuel Rugema était en 2014 président de l'association Ibuka Rhône-Alpes. J'ai assisté au lancement des 20^e commémorations du génocide des Tutsi, où il a témoigné. Le fichier de mon enregistrement, pour des raisons techniques, n'est pas utilisable. Plutôt que de réécrire d'après les notes que j'avais prises, j'ai préféré retranscrire le témoignage qu'il a fait à Strasbourg au Centre de la Jeunesse du Conseil de l'Europe, en avril 2014, dont la vidéo se trouve sur internet. Je m'autorise à le mettre ici, Emmanuel Rugema m'ayant, lors de notre entretien, renvoyé à son témoignage, disponible sur internet, afin de connaître ce qu'il a vécu pendant le génocide. La transcription a nécessité de mettre une ponctuation où le témoin n'en mettait pas forcément, pour rendre la lecture plus facile. Le témoignage en entier se trouve ici : <https://www.youtube.com/watch?v=JqkkO9OpguU> .

Je reste là, mais vers, un jour après je crois, vers samedi, le 10, c'est là où j'ai vu ma mère, avec mes deux sœurs qui débarquent, qui arrivent à la paroisse. Elles étaient complètement déchirées, déchiquetées, découpées, je pouvais pas reconnaître la couleur des vêtements qu'elle portaient. Ma sœur, ma petite sœur, elle était découpée de façon que sa langue sortait, pouvait sortir de sa mâchoire. Et ma mère aussi. C'était... (*pleure, ne peut plus parler*) une image très très difficile à voir. À la paroisse il y avait une congrégation de religieuses italiennes, je les connaissais, il y avait un centre de santé aussi, je leur ai demandé quand même de les accueillir, de les intégrer, de les mettre au centre de santé et puis de s'occuper d'elles. Elles ont accepté et elles ont mis en place des lits pour elles, elles ont commencé à les soigner.

Mais on est restés là jusqu'au 18 avril, là où il y a eu une attaque - mais entre temps il y avait des petites attaques mais qui ne réussissaient pas à assassiner les gens, à massacrer les gens -, mais le 18 avril il y avait une attaque, de plusieurs assassins, de plusieurs personnes, il y avait des civils, des milices *interahamwe*, il y avait des gendarmes, il y avait des policiers il y avait des militaires. Ils avaient des grenades, ils avaient des machettes, ils avaient tout...

Ils attaquent le matin à 9h, et là le prêtre nous intime l'ordre de quitter l'église. On quitte l'église, il nous met dans une école primaire. L'école primaire heureusement ça a été une chance pour nous, enfin pour certains : c'était construit dans une forme rectangulaire, avec une entrée et sortie dans chaque coin de cette forme rectangulaire, et nous, cette sortie et cette entrée, on l'a transformée dans des positions de défense, les hommes surtout, les femmes devaient ramasser des cailloux, des pierres, et les entasser à ces positions. Nous, on a essayé de, on s'est défendu avec des pierres et un très grand nombre (*s'arrête, pleure*)... un très grand nombre parmi nous ont été victimes des explosions de grenade, (*pause*) des armes à feu...

Tous les gens qui se trouvaient au centre de santé, ont été massacrés, tous, on les a sortis, je les voyais, parce que je combattais avec les autres dans la cour de cette école. On les déshabillait d'abord (*pause*), on les déshabillait d'abord, on entassait les vêtements à côté, et puis on leur demandait de l'argent. La plupart c'était des femmes et des enfants, (*pause*) on les a massacrés tous, une autre partie des gens était réfugiée, se trouvait au couvent de ces religieuses italiennes, on les a massacrés aussi à l'intérieur. On a combattu jusqu'à environ 18h, à 18h la pluie tombe, les génocidaires se replient, ils repartent. Déjà il faisait nuit. et nous on se retrouve dans une situation complètement confuse, on se croirait en enfer. Moi à cet âge-là c'est la 1^{ère} fois vraiment que je voyais un cadavre, j'avais jamais vu un cadavre, et il y avait des cadavres partout. pour aller voir s'il y avait quelqu'un qui était encore vivant, il fallait marcher sur des cadavres. Ma mère, mes frères et sœurs bien sûr ont été assassinés au centre de santé, (*se reprend*) ma mère et mes sœurs. Il y a une petite sœur, ma petite sœur qui

a survécu, mais, elle était parmi les cadavres, mais elle était, quand elle a été retrouvée, elle était complètement découpée en morceaux et c'est incroyable qu'elle vive toujours encore jusqu'aujourd'hui.

Ce jour-là, on s'est dit, le peu de gens qui restait, on s'est réunis, on s'est dit, il faut changer d'endroit, il faut partir d'ici. On est allés aussi à la résidence des prêtres, on a demandé, on a posé la question à un prêtre : où est-ce qu'on peut aller ? Parce qu'on n'était pas, on était au moins... 200, pas plus de 300 personnes en tous cas, sur au moins les 5000 personnes qui étaient là. Là il nous a dit : « il faut aller à la cathédrale ». Pour aller à la cathédrale quand même il y avait un déplacement, la cathédrale de Cyangugu. Là, on a tout de suite réuni les gens, on a fait une réunion, on leur a dit : Écoutez il faut partir sinon ils vont revenir. Les personnes ont refusé de partir, il y avait mes oncles et tout, ils ont refusé de partir, ils ont dit on va mourir ici. Effectivement le lendemain, les génocidaires sont revenus, ils ont massacré tout le monde. Nous, à minuit de cette journée, le 18 avril, on est partis, on est allés à Cyangugu, à la cathédrale, un prêtre, un je sais pas qui un représentant de l'évêque, est venu nous voir, c'était vers 5h du matin, il nous a dit : « il faut aller dans un stade de football », dans le stade de foot de Cyangugu.

Il y avait plus de 10 000 personnes, 20 000 personnes même, c'était un stade plein à craquer. Je suis resté dans ce stade. Ils avaient changé le mode de travail¹⁹⁶ fait, ils avaient changé, parce que cette fois-là, ils amenaient des camionnettes. Ils mettaient dedans tout le monde qui sait lire et écrire, tout le monde, et ils allaient les massacrer ailleurs, je ne sais pas [où]... Moi aussi j'ai été mis dans une camionnette, j'ai sauté, je suis revenu au stade, et quand tu sautais, quand tu partais, quand tu courrais ils ne pouvaient pas te poursuivre sinon les autres aussi ils allaient aussi s'échapper. On est restés là, on mange pas, on boit pas, il y avait rien, sauf le prêtre qui venait célébrer une messe, à ce moment-là c'était la seule occasion pour trouver quelque chose à mettre dans la bouche, il fallait faire au moins cinq tours pour toucher... le... *(hésite, quelqu'un suggère « l'eucharistie » dans le public)* l'eucharistie.

On est restés dans cette situation, jusqu'au moment où on a voulu... Moi je suis resté jusqu'à environ fin mai. On a voulu forcer et aller au Congo par la force. On se disait, mais on se trompait, on se disait : les réfugiés quand même ont le droit de se sauver, mais on se trompait. Même la Croix-rouge internationale était venue négocier qu'on nous emmène au Congo, il y avait même des camions pour nous emmener, mais le préfet de Cyangugu de l'époque, avec les officiers militaires tout ça et la garde présidentielle qui était là aussi, ils ont refusé, et on est restés là. Ce jour-là, où on a voulu forcer pour aller au Congo, on nous a empêché de continuer alors qu'on était sortis du stade et on nous a ramenés dans ce stade, mais sur le

¹⁹⁶ Pendant le génocide, les génocidaires disaient qu'ils allaient « travailler » quand ils partaient tuer.

chemin des retours, il y a eu des milliers, des milliers de personnes qui ont été... Parce qu'il y avait un couloir, ce couloir, un couloir fait par les milices *interahamwe* et les militaires et les gendarmes, à chaque fois ils coupaient, ils tiraient. À ce moment-là, moi ils m'avaient frappé avec une sorte de gourdin avec des clous, ils n'ont pas frappé la tête mais ils ont frappé l'épaule, j'ai une épaule qui était complètement sortie de mon omoplate et ce jour-là, on a décidé, j'étais avec mes deux cousins de même âge, je leur ai dit : Moi je suis touché je sais ce que c'est, je reste pas ici, je saute le stade. Ce soir-là on a sauté le stade, on a décidé de sauter le stade, on a sauté, on est partis, au début ils ont refusé mais après ils ont cédé, ils ont dit on a toujours été ensemble, on te laisse pas partir seul, on part ensemble. La nuit vers minuit on a sauté le stade, on est retournés au village, parce qu'un de mes cousins, sa mère était hutu (...).

*Extrait d'un témoignage d'Emmanuel Rugema,
au Centre de la Jeunesse du Conseil de l'Europe, le 27 avril 2014*

Lors des massacres antérieurs (1959-60, 1963, 1973), les églises avaient fait office de refuge pour les Tutsi, d'où le conseil dont s'est rappelé Emmanuel au moment où il cherchait à échapper aux tueurs. L'église, pas plus que la cathédrale quelques jours plus tard, n'ont été des lieux de protection. Les prêtres, dans les deux cas, les ont livrés à la mort. Parmi les morts se trouvaient la mère et les sœurs d'Emmanuel, qui ont été d'abord blessées, puis humiliées (dénudées) et tuées devant lui. Le stade, enfin, a été un mouroir géant, où les gens n'étaient pas nourris ni hydratés, et parmi lesquels les miliciens tuaient régulièrement des victimes. Finalement il a survécu grâce à la mère de son cousin, près de chez qui ils se sont réfugiés, et qui a réussi à leur payer une traversée du Lac Kivu pour qu'ils fuient à l'étranger.

Berthe, la grande sœur de Josué et de Théogène, s'est, quant à elle, réfugiée dans une mosquée, Sylvie dans une école, Chantale aussi : dans tous ces lieux, des assassinats de masse ont été commis, desquels elles ont échappé.

Dans le cas d'Emmanuel, l'école s'est avérée être un piège, mais qui a permis d'organiser une certaine défense temporaire, comme d'autres ont pu le faire ailleurs, pour gagner quelques heures, parfois quelques jours ou semaines, face aux tueurs. Parfois, la pluie et la nuit ont offert un répit aux personnes menacées puisque les génocidaires rentraient alors chez eux. Ces deux éléments naturels ont été soulignés aussi par celles et ceux qui ont passé quelques jours ou les trois mois dehors, dans la nature, ou dans des cachettes provisoires. Le génocide a en effet été perpétré pendant la saison des pluies.

b. Être traqué et devoir se cacher (champs, marais, maisons abandonnées...)

La plupart des Tutsi ont dû dormir dehors, hors de leur maison, en amont du génocide déjà, et durant les trois mois qu'il a duré. Cela a pu être pendant deux nuits comme Emmanuel Rugema dès le 7 avril, l'une avec sa famille, l'autre seul, ou durant plusieurs mois comme l'ont fait Sarah et sa famille, avant le génocide, quand ils craignaient que les miliciens n'incendient leur maison pendant leur sommeil. Les tueurs venaient chercher les Tutsi chez eux, étant donné l'interconnaissance dans les quartiers ou dans les collines. Et ils sillonnaient aussi les champs, les marais, les rues, où ils « travaillaient », mot qu'ils employaient pour dire « tuer ». Aucune cachette n'était jamais sûre. Et surtout, les barrières empêchaient la circulation et la fuite. Un homme, trop jeune pour s'en souvenir - il avait alors un an - , rapporte à une veillée le récit fait par son père de ce qu'ils ont vécu dans leur fuite : « il avait pris la voiture et il passait les barrières qu'ils mettaient en place et ils leur ont tirés dessus, alors qu'on était dedans, ma mère qui [était enceinte] et avec [ma sœur] »¹⁹⁷.

La participation des Rwandais au génocide a été massive. On parle de génocide de proximité, dans lequel l'interconnaissance a joué un grand rôle. Dès lors, pour les Tutsi, il est presque impossible de se cacher. Des personnes ont pris le risque d'héberger celles et ceux qui ont survécu, de les nourrir, une nuit ou plus, ou ne les ont pas dénoncé quand elles les ont vus. Deux personnes m'ont raconté comment un homme et un garçon ont eu la vie sauve en se faisant passer pour une femme ou une fille. Car les hommes étaient perçus comme une menace directe et donc systématiquement tués, quels que soient leur âge. Il s'agit d'Éric, fils d'un Tutsi et d'une Hutu, porté sur le dos de sa mère qui fuyait leur colline où son mari venait d'être tué : elle disait aux miliciens qui l'arrêtaient qu'il était une fille. Et Vincent raconte que dans sa famille maternelle, un oncle a survécu grâce à la robe que lui a fait mettre sa grand-mère, à un moment où tous les autres oncles ont été tués. Accueilli chez Vincent, dont le père était hutu, il a pu rester quelques jours, avant que sa venue n'attire la suspicion des voisins et qu'il ne parte dans une autre cachette. Il suffisait d'un cri d'enfant ou d'un geste de main pour condamner la personne traquée par des miliciens.

Jeanne Allaire Kayigirwa avait 16 ans en 1994, et elle a dû se cacher pendant les trois mois. Dans une interview diffusée sur RFI¹⁹⁸, elle raconte comment elle a échappé aux tueurs, avec sa sœur, séparées de leurs parents. Après que leur oncle les a envoyées en ville, à Nyanza, dans l'espoir

¹⁹⁷ Enregistrement de la veillée de 2015.

¹⁹⁸ Jeanne Allaire Kayigirwa a succédé à Emmanuel Rugema à la présidence d'Ibuka Rhône-Alpes. Le témoignage s'est fait au Mémorial de la Shoah, à 2 voix, avec Charles Baron, qui comme Jeanne, avait 16 ans quand il a réchappé au génocide des Juifs. Il est disponible dans sa totalité à cette adresse : <https://www.rfi.fr/fr/emission/20141004-genocides-rwanda-tutsi-shoah-juifs-extermine>. Pour faciliter la lecture, j'ai aussi dû ajouter une ponctuation qui était comme suspendue durant le récit.

qu'elles se fassent tuer par balle plutôt que par machette, elles ont dormi une première nuit avec les Tutsi de Nyanza, aux abords de la ville. L'extrait retenu commence juste après :

Jeanne Allaire Kayigirwa - La 2^{ème} matinée, quand on est revenus, il y avait un lac, on l'a passé, et arrivés à la maison on entend des coups de feu, et au fait c'était le génocide qui venait d'être lancé à Nyanza, c'est-à-dire que tous les gens qui étaient derrière nous, ils ont été tués dans la ville¹⁹⁹. Et donc les choses se sont accélérées très très vite. On nous a dit d'aller se cacher, on a couru dans tous les sens, j'ai réussi à courir avec ma grande sœur et une camarade d'école, Donata, et donc on a couru ensemble à trois. On a vu un gros buisson, on s'est dit dans un premier temps « Banco, on va là », et tout de suite après on a réalisé que ça pouvait pas être une bonne stratégie parce que c'est sûr que les tueurs qui nous poursuivaient allaient directement nous chercher là-dedans, et on s'est dit « Non on va pas dans cette cachette, c'est trop gros » et on a choisi une petite. Et Donata a fait le choix de rester dans cette cachette-là et au bout de même pas un quart d'heure, elle a été retrouvée, on l'a entendue crier et elle, elle parlait, c'est très bizarre parce que je ne l'ai pas vue, mais c'est bizarre le souvenir du cri de quelqu'un que tu connaissais qui part.

Moi j'étais pas encore prête à... à subir tout ça, et toute la journée, il a plu et au milieu de la nuit²⁰⁰, j'étais enfin je commençais à être énervée, j'ai dit à ma grande sœur « Ok, ils tuent mais ils ont bien tué probablement les gens importants, nous on nous connaît même pas, j'en ai marre je suis complètement trempée, je m'en vais je retourne chez [mon amie] ». Et... j'arrive, ils prennent peur parce que bien évidemment il était strictement interdit de cacher qui que ce soit. On me dit « Bon tu manges un peu, tu bois un peu si c'est nécessaire », et je me suis changée. Mais dès que la pluie commence à diminuer, il faut absolument partir parce que là les tueurs, c'est sûr qu'ils vont revenir, parce que là ils s'abritent mais ça va pas durer.

Quand je suis redescendue, c'est là où j'ai compris. Je suis tombée presque nez à nez avec les tueurs qui reprenaient les massacres et qui traînaient les corps, et donc, de là, je me suis jetée dans un bâtiment qui était à côté, en construction. Une femme m'a vue, m'a poursuivie, elle est venue me dire « Qu'est-ce que tu fais ? » Je lui dis « Mais ça se voit quand même que je me cache ! » J'étais presque insultante, au fait je l'ai presque insultée, et elle m'a dit « Non je ne peux pas²⁰¹, j'aimerais bien mais mon mari c'est un grand tueur ». Et je pensais moi qu'elle allait appeler les tueurs mais elle l'a pas fait, elle est partie, je n'ai pas vraiment compris pourquoi. Et je mentirai si je vous disais que je les ai vus mais je les ai entendus, parce qu'il y

¹⁹⁹ Précision de Jeanne Allaire Kayigirwa, après relecture du texte du témoignage : C'était plutôt aux abords du lac.

²⁰⁰ Précision de Jeanne Allaire Kayigirwa : Elle m'explique que c'est au milieu de la journée qu'elle est sortie de la cachette et que c'était très dangereux. La nuit, ils tuaient moins que la journée.

²⁰¹ Précision de Jeanne Allaire Kayigirwa : « La femme a répondu « non je ne peux pas » à ma question « est-ce que tu peux me cacher chez toi ? » ».

avait une chanson très célèbre qu'ils chantaient beaucoup : « tuba-tsemba-tsembe », c'était « On les extermine tout ».

La journaliste (voix off) : Les tueurs, les barrières, le travail : autant de termes qui appartiennent au génocide des Tutsi du Rwanda. De mi-avril à juin 1994, Jeanne va perdre la notion du temps. Se cacher est devenue son obsession quotidienne. Et par chance, une famille qui elle-même est pourtant menacée, prend le risque de cacher Jeanne.

Jeanne : Alors la chance qu'on a eue, c'est qu'il y avait un barrage, ce qu'on appelait les barrières des tueurs, qui était posté pas très loin de la famille qui nous protégeait. Et leur soirée c'était de faire l'inventaire du travail qu'ils avaient fait la journée, de se partager le butin, de manger les... de faire le barbecue des vaches des Tutsi et de planifier ce qu'ils allaient faire le lendemain. Et donc c'était : « Le lendemain on travaille [dans] ce quartier, on fouille, on a les chiens » et tout ce que vous pouvez imaginer. Alors la famille envoyait les enfants écouter la nuit, et, vers 2h du matin, 3h du matin, ils venaient nous avertir, ils nous amenaient à boire, à manger quand il y en avait, et ils nous changeaient la cachette en fonction de ce qui allait se passer le lendemain.

Franchement c'était pas possible de survivre autrement, parce que les fouilles, ça pouvait être partout, à tout moment. On avait un peu de répit quand il pleuvait, et seulement quand la nuit tombait. Mais la journée, chaque seconde, ils pouvaient nous tomber dessus. Et alors les endroits de cachette, il fallait vraiment être patients, ne pas avoir peur d'aller dans des endroits très clos, des fois des petits trous, des endroits très difficiles... Mais c'était pas ce qui nous dérangeait, c'était vraiment... c'était très long, très tendu et très fatigant. Plusieurs fois, on a failli se faire prendre, je vous épargne les détails parce que c'était très limite.

À un moment donné, il y a eu l'appel de paix : « tous les Tutsi qui sont encore cachés, vous pouvez sortir », avec la seule obligation d'aller se faire enregistrer aux autorités. Et ils ont déclaré la paix, la fin des tueries, mais au fait, c'était une ruse parce que tous les Tutsi sont sortis, ils sont allés se faire enregistrer, et deux jours après ils les ont tous massacrés. Et dans ma famille d'accueil, on nous a dit « ça sent pas bon, il faut pas y aller ». On était très partagés parce qu'on s'est dit, si on n'y va pas et qu'on nous découvre qu'est-ce qu'il va se passer ? « N'y allez pas quand même ». Et ça a été une petite semaine ou quatre jours je crois de répit, où on était dans une maison, cachées. Et lorsque les tueries ont repris, on est reparties en cavale.

*Extrait d'un témoignage de Jeanne Allaire Kayigirwa,
diffusé sur RFI le 3 octobre 2014*

Jeanne Allaire Kayigirwa ajoute dans une autre interview²⁰² que suite à cela, courant juin, les miliciens ont décidé d'entreprendre une fouille systématique de la ville où elles se trouvaient, avec sa sœur, et elles ont tenté de pénétrer dans un orphelinat tenu par des prêtres italiens. Elles ont dû convaincre l'un d'eux qui leur en refusait l'accès. Elles y sont restées jusqu'à la fin des massacres. Pour décrire son état psychique pendant ces longues journées de traque, elle dit que ce qu'elle ressentait n'était pas de la peur, « c'est un état autre », « ça dépasse la peur que humainement on peut connaître ». Elle explique que c'était une chance d'être avec sa grande sœur pendant ces longues semaines de traque. Elles ont vécu tout cela isolées des autres membres de leur famille, sans savoir s'ils étaient encore en vie ou non. Durant le génocide, le fait d'être exposé à une menace venant de toute part a provoqué le départ des familles tutsi qui ont souvent fini par se disperser. L'expérience du génocide a été une expérience solitaire.

c. Fuir et être séparé des siens

Début avril 1994, quand le génocide a commencé, c'était les vacances de Pâques. Les enfants qui étaient à l'internat²⁰³ étaient rentrés chez eux. Les familles étaient réunies, à moins qu'un ou plusieurs enfants ne soient partis chez une tante ou chez des amis, ou encore qu'un parent ne se trouve dans une autre ville pour le travail ou pour le week-end. Certaines familles ont été décimées dans leur totalité. La rapidité avec laquelle les massacres ont démarré a obligé les Tutsi à partir dès l'instant où ils se savaient être personnellement menacés (bruit des sifflets ou des balles, information par un voisin ou un membre de la famille, passage des *interahamwe*, etc.). Dans la précipitation, il n'a pas toujours été possible de rester groupés ou d'aller chercher les enfants qui n'étaient pas à la maison. Et rapidement, dans la fuite, chacun se retrouve isolé. Jeanne s'est retrouvée seule avec sa sœur, sur une fratrie de huit enfants. Emmanuel a perdu la trace des membres de sa famille dès le 2^{ème} soir, et les a retrouvés peu avant qu'ils ne soient tués devant lui. Il a alors retrouvé ses cousins dans le stade et a pu s'échapper avec eux et se rendre chez la mère de l'un d'eux, qui les sauvera.

Alphonse et sa femme représentent une exception : ils n'ont pas eu à se séparer parce qu'ils ont réussi à partir de Kigali en voiture avec leurs deux enfants dès le début des massacres. Il m'explique

²⁰² Témoignage donné aux Rencontres philosophiques d'Uriage, en 2015, disponible ici : <https://philosophies.tv/evenements.php?id=888>

²⁰³ Au Rwanda, il est fréquent d'aller à l'internat. Voir plus loin (7.4.c. À l'école et à l'internat, solitude et « familles artificielles »).

qu'une des raisons est qu'ils venaient d'emménager dans un quartier de Kigali trois mois auparavant et qu'ils n'étaient donc pas connus des voisins, ce qui leur a permis de « passer entre les mailles du filet ». Ils ont mis une semaine à sortir de Kigali, puis sont arrivés au Burundi le 18 avril.

Par contre, il n'est pas arrivé la même chose à cet homme, qui, à la veillée, raconte qu'âgé de 7 ans, il s'est éloigné de sa famille au moment où les miliciens sont arrivés, alors que sa grand-mère leur intimait « de rester tout le temps ensemble, pour mourir ensemble ». Il doit sa survie au fait de s'être éloigné du groupe familial, dont tous les membres présents ont été massacrés. Peu après, il a retrouvé un oncle, qu'il s'est mis à suivre : « quand il sautait je sautais, je le suivais, jusqu'au moment où il s'est fait tuer ». N'ayant désormais plus personne avec lui, il a pensé : « il faut que je meurs parce que je veux pas rester comme ça tout seul »²⁰⁴. Des militaires de l'APR, l'armée du FPR, l'ont retrouvé et l'ont mis à l'abri. Une autre personne raconte qu'elle avait trois ans et que son père était décédé avant 1994. Cet homme a perdu sa mère pendant le génocide et s'est retrouvé seul : « et je suis parti au Burundi, et je suis parti par la croix-rouge, qui évacuait tous les enfants de Butare, pour ramener les enfants au Burundi ». Il décrit la désolation des camps dans lesquels il est arrivé et dans lesquels sont morts de nombreux enfants. Les enfants de Paul aussi sont partis vers Bujumbura. Le dernier avait un an, et sa nourrice, hutu, l'a récupéré sur le dos de sa mère, qu'on venait de tuer. C'est elle qui les a remis à un ami de Paul qui vivait au Burundi et qui les a accueillis.

Cette évacuation par la Croix-Rouge, des membres de la famille d'Albert l'ont aussi vécue. L'histoire de sa famille, je l'ai recueillie auprès d'Albert et de sa mère, Chantale. J'ai d'abord fait des entretiens avec Albert uniquement, puis il a tenu à ce que je parle avec sa mère, puisque lui était en Ouganda au moment du génocide. À partir de ce matériau, j'ai reconstitué ce que cette famille a vécu, au Rwanda, entre avril et juillet 1994, où tous se sont trouvés séparés à un moment donné.

Leur famille a connu plusieurs séparations : le départ d'Albert d'abord, longtemps avant le génocide puis, en avril 1994, la fuite des parents avec les trois enfants qui étaient à la maison, les deux autres étant en vacances, l'un chez un oncle et l'autre chez une tante ; et enfin, les enfants envoyés seuls au Burundi depuis Butare, rejoints, par leur mère, puis leur grand-mère maternelle. Le père et deux fils ont été tués, à trois places et moments différents et une des filles a été blessée et laissée pour morte, mais elle a survécu. Revenons sur leur histoire.

Albert avait été envoyé en Ouganda en 1989 pour échapper aux discriminations et suivre une bonne scolarité. En avril 1994, il n'a pas pu rentrer au Rwanda pour les vacances scolaires, parce que les frontières étaient fermées entre les deux pays. À la maison, ses parents étaient avec trois de leurs

²⁰⁴ Enregistrement de la veillée de 2016

enfants. Une des filles était chez un oncle maternel et un fils chez une tante paternelle. Le jour même de l'attentat contre l'avion présidentiel, ce petit frère d'Albert, qui était chez sa tante, non loin de l'aéroport, a été tué avec toute la famille présente, à l'exception d'un des neuf cousins qui avait rejoint le FPR. La petite sœur, quant à elle, s'est réfugiée avec la famille de son oncle et d'autres familles au lycée Saint-André. Les adultes se sont défendus contre les miliciens avant que les militaires ne viennent avec des armes lourdes et ne mettent le feu au bâtiment. Sa sœur a réussi à sortir du lycée en flammes et a reçu des balles et des coup de machettes, avant de s'écrouler. Un ami médecin de leur mère, Chantale, est venu voir quelques jours plus tard s'il y avait des survivants et l'a trouvée. Il a pu l'emmener, la recoudre et la soigner.

Entre temps, Chantale et son mari ont réussi à rejoindre l'orphelinat de la Croix-Rouge belge, qui était au bout de leur rue, avec leurs deux enfants présents. Quand ils ont appris qu'il allait être bombardé, décision a été prise d'évacuer les orphelins. Ce choix a été fait en accord avec les autorités, puisque, parmi ces orphelins se trouvaient des enfants illégitimes de militaires et d'hommes politiques, des enfants hutu donc. Chantale raconte que cela leur a permis de quitter l'orphelinat, avec 362 enfants, sans être attaqués dans la capitale. Leur destination était Butare : un rapport note qu'à l'époque, « pour les Tutsi, Butare était le dernier espoir, comme refuge et comme point de passage vers le Burundi » (HRW et FDH, 1999 : 500). Ils avançaient à pied avec deux camionnettes et quelques voitures, qui transportaient les plus faibles. À la sortie de Kigali, les miliciens les ont attaqués et un collègue de Chantale a été tué par lance alors qu'il était dans la voiture, à côté d'elle. La lance l'a traversé jusqu'à la toucher. Un collègue hutu l'a défendue cette fois et à deux autres reprises, en expliquant qu'elle était infirmière et donc indispensable au bien-être des enfants. De loin, sur la colline de Gisozi, le FPR a envoyé un missile à côté du convoi pour faire partir les miliciens. Ils ont alors continué jusqu'à Kabgayi - ville où avait fui le gouvernement rwandais -, où ils ont fait une halte le temps que tous les enfants arrivent et que ce collègue hutu appelle les prêtres du groupe scolaire de Butare, les prévenant de l'arrivée des enfants. Les enfants ont pu être accueillis dans les dortoirs puisque c'était les vacances et que les élèves étaient rentrés chez eux.

Je lui demande si, lors de cette halte, elle a pu avoir des nouvelles de sa famille :

Domitille - Et là, vous pouviez avoir des nouvelles de votre famille ou les téléphones étaient coupés ?

Chantale - Pppp ! On n'y pensait même pas, C'était sauve-qui-peut. Quand on s'est assis, c'est là qu'on a commencé à essayer. Il n'y avait pas de téléphone. On n'avait pas de portable. Il y avait pas de téléphone. Mais quelqu'un qui venait te disait « Telle personne, il est mort, telle personne... », donc c'était que ces nouvelles. Même pour [la soeur d'Albert], j'ai appris qu'elle

était vivante, ça faisait... après une semaine. Les gens qui allaient voler à la Croix-Rouge, ils m'ont dit « On a trouvé ta fille là-bas. Et après qu'ils l'ont trouvée, elle s'est cachée. Parce qu'ils sont retournés là-bas pour la tuer, donc elle se cachait ».

Entretien avec Chantale et Albert, le 11 avril 2016

Pendant trois semaines, ils sont restés au Groupe scolaire de Butare. Les menaces existaient : les miliciens venaient régulièrement mais il semble que les militaires protégeaient encore les orphelins. Finalement, Chantale me dit qu'« à la dernière minute, ils ont envoyé les militaires qui venaient de Gisenyi. On les appelait « les sans-pitié ». C'est comme ça qu'ils ont massacré tout le monde. »²⁰⁵. L'enquête menée par Alison des Forges pour des ONG rend compte de cette attaque :

Les autorités avaient transféré 600 à 700 enfants d'un orphelinat de Kigali au Groupe scolaire ; elles avaient également autorisé plusieurs centaines d'autres déplacés venus de Kigali, à se réfugier dans les bâtiments de l'école et dans la cour. Le 21 avril, des soldats et des *Interahamwe*, dont certains portaient la tunique jaune et verte caractéristique des miliciens, arrivèrent au Groupe scolaire au moment où les orphelins et les déplacés prenaient leur repas de midi. Ils les firent sortir dans la cour, avant de les séparer en deux groupes au vu de leurs cartes d'identité ; ils tuèrent ensuite les Tutsi, à coups de machette et de gourdin dans la plupart des cas. Les habitants du quartier, et notamment des Burundais, participèrent à la tuerie apparemment à l'instigation de Faustin Twagirayezu, responsable de la cellule. Selon un témoin, plusieurs femmes rwandaises et burundaises tuèrent d'autres femmes et des enfants. (HRW et FDH, 1999 : 559)

Chantale me détaille les outils qui ont été utilisés comme armes et la manière dont les personnes ont été tuées. Elle se souvient d'encadreurs de la Croix-Rouge qui ont pris part aux tueries. Son fils, le petit frère d'Albert, a été massacré avec les autres enfants tutsi ou « d'apparence tutsi ». Elle et son mari ont été protégés par leur lien avec un militaire hutu, alors même que son mari s'apprêtait à être tué :

Chantale - Il paraît qu'il avait reçu un ordre. De qui, je ne sais pas. C'est sûr que c'était l'ami de leur papa. Il a dit « Essayez de les protéger le maximum ». [Mon mari] aussi, là où il était couché, il attendait la mort. Il a dit « lève-toi ».

Domitille - Votre mari ?

²⁰⁵ Entretien avec Chantale et Albert, 11 avril 2016.

C - Hm. Et il y avait le directeur du groupe qui l'a pris avec lui. Il l'a amené là où on stockait les archives. Donc il s'est caché derrière l'étagère.

Entretien avec Chantale et Albert, 11 avril 2016

Elle, de son côté, bénéficiait aussi de la protection de militaires qu'elle avait soignés en tant qu'infirmière. À la veille d'une nouvelle attaque, on leur a recommandé d'aller se cacher, ce qu'ils ont fait en se glissant dans une rigole d'eau. Le reste du temps, ils ont payé, comme tous ceux qui le pouvaient, afin d'être épargnés. Avec l'ONG Terre des Hommes, intervenue en urgence, grâce à l'interférence d'un médecin belge ayant travaillé pour la Croix-Rouge à Kigali, l'évacuation des enfants a pu se faire. Les enfants ont été mis dans des camions de marchandises, dans lesquels « on fermait, on s'arrêtait, on ouvrait pour respirer. Il y avait pas d'autres moyens »²⁰⁶. La petite sœur et le petit frère d'Albert sont partis avec eux, sans leurs parents. Arrivés à Bujumbura, alors que le camion s'apprêtait à rejoindre la RDC, sa sœur, âgée de 9 ans, a refusé de remonter dans le camion, comme le lui avait conseillé son père. Un ami de ce dernier l'a repérée et l'a pris avec lui, ainsi que son petit frère et d'autres enfants qu'elle connaissait et qu'elle lui a désignés.

Le lendemain, Chantale est montée à son tour dans un camion, avec son mari et avec sa mère, qu'elle avait pu retrouver parmi les cadavres des autres membres de sa famille, au village. Elle se souvient que, arrivés à la frontière, le directeur de l'orphelinat, qui « [massacrait] les gens » sur les barrières de Kigali, a dénoncé tous ceux qui n'y travaillaient pas, dont la mère de Chantale : ils ont été renvoyés à Butare et beaucoup ont été tués là-bas. Sa mère a survécu grâce au collègue hutu avec lequel Chantale avait fui depuis Kigali, qui l'a protégée. Quant au père d'Albert, il a été arrêté par des militaires, vraisemblablement sur ordre d'un notable politique. Il a été emmené à la frontière de la RDC et tué là-bas, en juillet.

Tout cela, Albert ne l'a appris qu'après le génocide, quand il a pu revenir d'Ouganda. Il est revenu une première fois juste après la fin des massacres, ne retrouvant ni sa maison, ni sa famille. Puis il est revenu une autre fois et a retrouvé sa mère, ses deux sœurs et un seul de ses trois frères. Ils n'ont pas pu retrouver le corps du frère tué à Kigali, ni celui du père. Et il a fallu attendre les procès afin de savoir ce qui était arrivé au père. Cette séparation pendant ou en amont du génocide engendre, pour les membres de la famille, des vécus différents, et, aujourd'hui, des connaissances et un rapport au passé différents.

◉◉◉◉ *Fin du passage sensible* ◉◉◉◉

²⁰⁶ Entretien avec Chantale et Albert, France, 11 avril 2016

7.3. Des morts et des vivants : la famille après juillet 1994

a. À partir de juillet 1994 : De la recherche des vivants à la quête des morts

Le 4 juillet 1994, le FPR a pris la ville de Kigali. Les combats ont continué encore à l'Ouest, où deux millions de Hutu fuyaient vers la RDC, parmi lesquels des miliciens et des militaires toujours armés. Le 19 juillet, un nouveau gouvernement a été créé, sur la base des Accords d'Arusha, avec un président et un premier ministre hutu et un vice-président et un ministre de la Défense tutsi, celui-ci étant Paul Kagame, qui a mené l'offensive vers Kigali. Cette dernière attaque a provoqué 8 à 900 000 déplacés supplémentaires. La fin des massacres est donc suivie de mouvements de population, entre ceux qui partent et ceux qui reviennent, et d'insécurité aux frontières avec des attaques des militaires et miliciens en exil. Désormais, le Rwanda était « une société où tout a été détruit. Tout, à partir du matériel, du tissu social et de la bascule de la confiance en soi, aux liens avec autrui » (Munyandamutsa, 2001 : 34). Pour les rescapés, c'était la désolation : le traumatisme, les blessures, la mort de leurs proches, et enfin, de retour chez eux, la vision de leur maison pillée et détruite.

Sur la photo de profil de Jeanne Allaire Kayigirwa sur Whatsapp, on peut voir une photo de sa maison de famille, détruite :



Photo 12. Maison ayant été détruite en 1994 (photo : J.Allaire Kayigirwa)

Lors d'une veillée, une femme parle de la volonté d'effacement des Tutsi comme étant au cœur des destructions matérielles :

Comme on n'avait pas le droit d'aller dehors, j'aimais beaucoup regarder à travers la fenêtre, mais bon c'était vraiment vers la fin [du génocide], et j'ai vu quelque chose qui m'a frappée, ça m'a fait dire que les Tutsi étaient morts. [nom d'une famille] était mort, mais vraiment mort, parce qu'au fait ils avaient, ils les avaient tués bien sûr... Ils avaient pillé, ça ça va encore, ils avaient détruit la maison, ça aussi on peut le comprendre. Et j'ai vu les mecs, qui avaient des sacs, vous savez les sacs (...) de riz, les sacs durs, qui ramassaient les briques, qui ramassaient les briques de la maison de [nom de la famille], des petites briques. Et là je me suis dit, [nom de la famille] est vraiment mort. Il n'y avait plus aucune trace.

Enregistrement de la veillée commémorative de 2015

Celles et ceux qui avaient réussi à fuir dans un pays frontalier rentraient : Sarah et sa famille sont revenus de RDC en juillet, sans son père, tué par des miliciens ; la mère, la sœur et le frère d'Albert sont rentrés en juillet du Burundi ; Emmanuel Rugema est rentré en décembre de Tanzanie, où il avait fui avec ses cousins après que la mère de l'un d'eux avait réussi à les faire partir sur une petite embarcation.

Et ce retour a été une confrontation avec la réalité macabre du génocide : ils découvraient qui de leur famille, de leurs voisins et de leurs amis avaient survécu et ils allaient apprendre qui était mort et de quelle manière. Albert me raconte son retour d'Ouganda, ou plutôt ses retours, puisqu'il ne trouve rien ni personne la première fois :

Domitille - Donc toi, tu est rentré directement de l'Ouganda après le génocide alors ?

Albert - Oui c'était même le premier jour. Je suis arrivé... Deux fois. La première fois, là, il y avait presque rien, parce que je suis parti directement chercher là où on habitait. La maison elle était par terre en plus. Il y a... j'ai pas pu les trouver. Je suis retourné une deuxième fois, c'est là où j'ai vu mon oncle qui venait du Burundi, et qui essayait de récupérer le garage²⁰⁷ (...) pour pouvoir commencer à travailler. (...) au boulot ils ne savaient pas encore si mon père était toujours vivant ou mort au fait ils ne savaient rien. Il y avait même, parmi les gens qui travaillent là-bas, [des gens] qui participaient au... enfin des génocidaires, ils étaient là, sauf qu'ils ont été emprisonnés après. Mais ils étaient là.

Entretien avec Albert, le 4 octobre 2015

²⁰⁷ À un autre moment de l'entretien, Albert me raconte que, comme beaucoup de maisons ou de biens, ce garage a été occupé par d'autres après le génocide. D'où le fait que son oncle « essaye » de le récupérer.

Alors il continue à chercher et se rend près de Butare, où vivait sa famille maternelle :

Domitille - Et du coup là il y a quelqu'un qui t'a dit « Ils sont partis à Butare, il faut que tu ailles voir » ?

Albert - Non, à Butare je suis parti juste, voilà, pour voir, je partais là où ma famille [habitait] au fait, là où on avait...

D - Parce que Butare, c'est la ville de ta famille maternelle ?

A - Oui c'est là où ma mère est née. (...) [Le premier lieu] quand je suis arrivé, c'était chez nous à [quartier de Kigali], et je suis arrivé, ma maison, notre maison elle était détruite, et je suis parti chez mon oncle aussi, la maison est détruite. Et je commençais comme ça à voir où je savais.. ma tante et tout... voilà... Et rien. Et je suis parti à Butare. Et à Butare il y avait les maisons détruites aussi. Mais c'est là où j'ai appris que ma grand-mère était pas là mais qu'elle était retournée [là-bas] une fois.

(...)

C'est là où j'ai trouvé ma mère en fait, elle avait eu une maison (...).

Entretien avec Albert, le 11 novembre 2015

D'autres, comme cet homme, en veillée, qui avait 7 ans et est rentré chez lui, dans l'espoir de peut-être retrouver ses parents, dont ils n'avaient pas vu les corps après le massacre de sa famille :

Après le génocide, quand je suis allé chez moi, j'ai croisé quelqu'un qui portait les habits de ma mère, et du coup moi quand je l'ai vue, surtout quand elle marchait comme ça, moi quand je l'ai vue, c'est comme si j'avais vu ma mère, elle portait des habits de ma mère de... (...), et là moi je... enfin voilà, et la dame, elle est venue me parler tout ça, et du coup, quand j'ai vu ça, parce que ma mère elle avait des habits comme ma tante là, je crois qu'elles l'ont fait le même jour je sais pas, pas la même couleur mais la même forme comme ça, et du coup c'est ça elle portait ça, et cette dame là elle portait ces habits de ma mère, et c'est cette dame là aussi qui, qui m'a passé, qui m'a donné la photo, parce que la photo, pour la trouver, il fallait chercher [auprès] des gens qui avaient pillé chez nous, pour donner les photos, et donc moi elle me disait, enfin elle avait récupéré beaucoup de choses, elle avait récupéré l'album de mon oncle, et du coup elle m'a dit voilà une photo, elle m'a donné comme ça une photo, et les habits elle [les] a gardés.

Enregistrement de la veillée commémorative de 2015

Pour les personnes que j'ai rencontrées, il était très dur, enfant, d'admettre que leurs parents, ou un des deux, étaient morts, et certains ont douté de la véracité de ce fait pendant longtemps.

Au début, ce qui compte, c'était de retrouver les vivants. Il était tout aussi important de savoir s'il y avait des morts. C'était le fait de ne pas savoir qui était dur. Chantale, la mère d'Albert, se rappelle ne pas avoir su pendant deux mois ce qui était arrivé à son mari :

Domitille - Et comment vous avez fait pour tous ces enfants et neveux [que vous avez accueillis, ndla], pour retrouver leurs proches et savoir ce qu'il s'est passé ? Qui est-ce qui vous aidait dans ces démarches-là ? Pour savoir où étaient les corps, pour savoir où étaient les vivants, savoir s'il y a des gens qui avaient fui à l'étranger... ?

Chantale - Tu devais te débrouiller. Tu devais chercher.

D - Donc vous avez tout fait toute seule

C - Tu devais chercher. Et j'étais toute seule. Pas d'amis. Mes amis, ils étaient morts. Mes oncles, mes tantes. Donc il y avait personne. Personne. Je voyais que les étrangers. Donc tu devais te débrouiller. Tu devais aller là où habitait tout le monde. Et vous connaissez les nouvelles de telles personnes ? Des fois tu trouvais, des fois je ne trouvais pas.

D - Et pour votre mari, vous avez su directement ce qu'il s'est passé ?

C - Non

D - Non. Vous avez mis longtemps à savoir ?

C - J'ai mis... attends, 2 juin... Deux mois, je ne savais pas. Même là où j'étais, [une personne] qui connaissait qu'il était mort, il m'avait caché ça. Donc ils ne m'a pas dit tout de suite

D - Des gens qui savaient, mais qui osait pas vous le dire

C - Qui osait pas me dire. C'était un ami de la famille, qui vivait là où j'étais, le Burundi. J'ai fui jusqu'à là-bas.. Donc lui il est venu, il m'a dit : "N'espère pas. Ça s'est passé comme ça comme ça comme ça. Je l'ai appris et je vais te te ramener tout de suite au Rwanda". C'est comme ça que je suis retournée là-bas.

Entretien avec Albert et Chantale, le 11 avril 2016

Dans sa thèse, le psychologue Darius Gishoma décrit les premières semaines et les premiers mois qui ont suivi l'arrêt des massacres :

« Certains rescapés se sont également mis à sillonner de leur propre gré les collines à la recherche des membres de leur famille ayant survécu ainsi que des corps des leurs qu'ils

n'avaient pas pu enterrer (Gishoma, Kanazayire, 2013). D'autres, comme le souligne Vidal (2001), ont tenté de savoir auprès des voisins hutus où les corps avaient été jetés. Des Rwandais, vivant à l'étranger, sont également venus chercher les restes de leur famille avec l'aide de témoins hutus. Quand ils avaient la chance de retrouver les corps, ils les déterraient, les lavaient et les enterraient eux-mêmes. » (Gishoma, 2014 : 45-46)

La quête des morts répondait à deux besoins : savoir ce qu'il est advenu de la personne et aussi pouvoir l'enterrer ou enterrer ses ossements et procéder à un rituel funéraire et peut-être à une messe. Dans cette quête, les voisins hutu et particulièrement les génocidaires étaient des interlocuteurs incontournables : auteurs ou témoins de la scène, ils savaient qui ils avaient tué et comment, ainsi que là où ils avaient mis les corps ou les morceaux de corps. Cette connaissance leur conférait de nouveau du pouvoir sur les rescapés et peu ont raconté ce qu'ils savaient, aussi en raison des craintes des peines de prison encourues. Les témoins des crimes ne parlaient pas non plus, de peur d'être accusés d'avoir commis ces crimes. L'anthropologue Élisabeth Anstett explique que dans un contexte génocidaire « l'expression de la violence s'accompagne souvent d'une phase de destruction, de dissimulation ou d'exhibition des corps [...]. Or, les enjeux qui sous-tendent ces multiples pratiques [lient] les assassins à leurs victimes après leur mort » (Anstett, 2013 : 128). La quête des corps est devenue obsédante pour les rescapés, qui étaient souvent les seuls à pouvoir accomplir l'inhumation et les funérailles de la victime, procédant ainsi à l'« hommage qui lui est dû, cérémonial indispensable pour l'accomplissement d'un destin post-mortem qui le fait échapper au néant. » (Thomas, 1985 : 128). Selon Claudine Vidal, dans la culture rwandaise précoloniale, « les corps, enveloppés dans une natte, étaient soit portés et abandonnés dans la forêt, soit ensevelis près de l'habitation et, dans ce dernier cas, aucun signe ne marquait le lieu de l'inhumation : ni tombe, ni cérémonie » (Vidal, 2001 : 16). Ce traitement des cadavres sans grand cérémoniel était complété par un culte des ancêtres, où la conservation de la mémoire des noms et des liens relie les défunts et les vivants. La chercheuse note que si, avec la colonisation et la christianisation, la pratique d'inhumation en cimetière s'est répandue, peu d'attention est portée aux cimetières et aux tombes aux croix de bois, et certains Rwandais continuaient à enterrer leurs morts dans leur domaine familial.

Darius Gishoma revient sur les changements que le génocide a introduit dans les rituels de deuil :

« On n'annonce pas le décès aux amis et connaissances (*Kubika*) comme cela se fait pour une mort naturelle, mais on invite au moins les amis à la cérémonie d'inhumation dans la dignité des membres de sa famille. Ça redevient une affaire de famille, des amis, des voisins et de la communauté. Les gens font le *gutaburura* (exhumation des corps), étape

qui n'existe pas dans le rite funéraire ordinaire, le *gushyira hamwe umubiri* (rassemblement des parties du corps), *gukarabya* (nettoyer les corps) en lieu et place de *gupfunya* (plier le corps), le *gusiga* (embaumement) et le *kwambika* (habiller le mort) du rite ordinaire.

Pendant les commémorations, les gens font le *gucana igishyito* (allumer le feu du deuil) pour annoncer le début de la période de *kwirabura* (noircir, période de deuil), le *Gushyingura imibiri mucyubahiro* (enterrer les corps dans la dignité), le *gukaraba* (se laver les mains, sorte de rite de purification après l'enterrement), le *kurara ikiriyo* (faire des veillées de soutien à la personne qui a perdu les siens pendant le génocide). Il convient ici de remarquer que les rituels de deuils pour une mort ordinaire se terminent généralement au Rwanda par *gukura ikiriyo*, une cérémonie de levée de deuil quelques jours ou quelques semaines après l'enterrement : les gens reviennent au domicile de l'endeuillé, boivent de la bière et prononcent un discours de circonstance. Cela annonce la fin de la période de *Kwirabura* (noircir) et le début de la période de *Kwera* (blanchir, ou période de sortie du deuil). Pour le cas de l'inhumation dans la dignité des corps tués pendant le génocide, force est de constater que les gens font le *gukaraba* (se laver les mains) mais ne font jamais le *gukura ikiriyo* (levée de deuil). La phase de *Kwera* reste comme inaccessible. Au niveau national, on annonce aussi la clôture de la période du deuil pour l'année en cours, comme une mise entre parenthèses, mais jamais la période de la fin du deuil. Cela souligne à quel point il reste très difficile de parler de levée du deuil dans un contexte post-génocide. » (Gishoma, 2014 : 399).

Pour ceux qui n'ont pas pu entreprendre ces rituels, faute d'avoir trouvé les corps, cette impossibilité est vécue comme un échec. Quand je suis allée au Rwanda en 2017, Diane²⁰⁸ m'a raconté que l'homme qui avait tué des membres de la famille de son mari venait de parler, quelques mois auparavant, en 2016. Pendant les juridictions populaires *gacaca*, puis ensuite au cours de leur détention, certains assassins ont parlé, notamment dans l'espoir d'une remise de peine, accordée contre aveux. Aussitôt, son mari est parti dans le Sud à l'endroit indiqué par le tueur, pensant retrouver au moins le corps de sa grand-mère et de sa tante. Il a payé des hommes pour fouiller une grande surface ; Diane me montre le parking d'environ 15 mètres sur 15 à côté de nous comme estimation de la taille de la fosse creusée. Les fouilles ont duré plusieurs jours, durant lesquels « elle ne reconnaissait pas son mari », perturbé par ce qu'il vivait, ou revivait. Au terme des recherches, ils n'ont pas retrouvé de traces des corps de sa mère ni de sa tante, mais ils ont trouvé un bout de

²⁰⁸ Entretien informel avec Diane, Rwanda, le 28 septembre 2017.

tissu, vestige des vêtements de sa tante. Diane me dit que ça a été un réel soulagement pour sa belle-mère d'avoir pu inhumer ce tissu et d'avoir un lieu où se recueillir.

Marie-Thérèse, quant à elle, a identifié la dépouille de son mari en 1997, au moment où le secteur a voulu mettre les corps dans un mémorial : « pour les déplacer, il fallait venir les identifier, dans les *shelter*, dans les tentes, c'était pas dans les cercueils, mais emballés dans les sacs ». En 1994, elle ne l'avait pas fait elle-même ; c'est sa belle-sœur qui s'en était chargée. Cet acte éprouvant l'a soulagée : « c'est après avoir fait ça que je me suis sentie vraiment, que actuellement je ne suis plus redevable à mon mari, j'ai fait tout ce que je devais faire. Et je pense que, à partir de là, comme ça, peut-être que je pourrais terminer mon deuil, je pourrais peut-être le clôturer. »²⁰⁹. Plus tard, en 2015, elle s'est battue pour que soit érigé un mémorial sur le site du Centre de santé où il travaillait. Les démarches pour faire ce mémorial ont pris deux ans et ont rencontré de la résistance de la part de la nouvelle titulaire du Centre de Santé, qui ne voulait pas que le centre assume seul la prise en charge de l'édifice, d'autant plus que toutes les autres victimes étaient inhumées au mémorial du secteur. Mais la ténacité de Marie-Thérèse et le soutien de la CNLG ont permis au projet d'aboutir. En montrant les photos à Éric, il se demande si c'était bien nécessaire d'exhumer une nouvelle fois le cadavre de son père, qui avait déjà été déplacé des années plus tôt.

Au Rwanda, les inhumations ont fait l'objet d'une politique dite d'enterrement « en dignité », à partir des années 2000. Elles ont été prises en charge par l'État, *via* la cellule ou le district, dans des sites mémoriaux collectifs et non plus familiaux. Avec une loi sur les sites mémoriaux et les cimetières promulguée en 2008, les corps des victimes du génocide sont « devenus propriété de l'État » (Korman, 2014). Josué se souvient qu'en 2009 ou 2010, alors qu'il était en France, les autorités ont inhumé les corps des membres de sa famille dans le mémorial local, non loin de Kigali. Jusque-là ils étaient enterrés dans la parcelle familiale, à côté de la maison en ruine²¹⁰.

La création d'une Commission pour le mémorial du génocide et des massacres (CMGM) devenue Commission nationale de lutte contre le génocide (CNLG) en 2008, est chargée d'identifier les lieux de massacre et d'organiser la politique mémorielle, avec notamment la définition de lieux de mémoire. Ces derniers relèvent parfois « d'un compromis subtil entre survivants, institutions étatiques et ecclésiastiques » (Dumas et Korman, 2013 : 239). Six mémoriaux sont administrés par l'État. D'autres lieux de mémoire ont été définis localement selon « una seconda geografia memoriale, relativamente contrapposta alla prima, di carattere nazionale ; [questa commemorazione "municipale"] localizza l'atto criminale spesso in relazione diretta con la pratica dei gacaca, ovvero

²⁰⁹ Entretien avec Marie-Thérèse, Rwanda, le 15 décembre 2016.

²¹⁰ Danielle de Lame rappelle qu'en 1989, il est devenu interdit d'inhumer les défunts dans les maisons, « sauf paiement d'une amende qui est vécue comme l'achat d'un droit » (De Lame, ... : 94). Selon elle, il s'agit d'un rituel datant de l'époque coloniale.

con quelle pratiche di giustizia riconciliativa che realizzano una negoziazione nella collettività di vicinato, mediando con la società, per restituire spazio al riemergere traumatico delle memorie familiari »²¹¹ (Fusaschi et Pompeo, 2017 : 10). Enfin, il existe des lieux de mémoire « [résultant] d'initiatives individuelles ou familiales (...) aux dimensions plus modestes [se trouvant] au détour d'un chemin, le plus souvent à la campagne » (Dumas et Korman, 2013 : 239). En 2005, l'État a entrepris de réguler ces pratiques et imposé par une loi de « transférer les dépouilles des victimes dans des mémoriaux plus vastes, dont l'entretien dépend des entités administratives locales (district ou secteur) » (Dumas et Korman, *ibid*). À la croisée entre des questions sanitaires, mémorielles et de gestion du territoire, les inhumations sont devenues une prérogative de l'État, échappant aux familles.

b. Des morts dans toutes les générations et dans toutes les branches de la famille

Après la recherche des vivants et des morts, est venu le temps du bilan. Les génocides sont commis dans « l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux » comme le spécifie la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948. Aucune famille de rescapé n'a été épargnée. Certaines familles nucléaires ont été totalement éliminées. Parmi les actes recensés par la convention comme étant caractéristiques de ce type de crime, deux concernent les enfants : « Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe » et « Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ». Or dans le génocide des Tutsi non plus, les femmes enceintes et les enfants n'ont pas été épargnés, pas plus que ne l'ont été les personnes âgées. Cette obsession de l'anéantissement a été poussée jusqu'à viser « l'effacement de leur descendance par l'attaque du ventre des femmes et de leur ascendance par la destruction des tombes » (Godard, 2004). Un des tueurs de Saint-André aurait, selon un témoin, dit : « Comme [Kagame], ces enfants reviendront et nous causeront des problèmes. Nous ne pouvons pas les laisser

²¹¹ Traduction de l'autrice, grâce à DeepL : « une deuxième géographie mémorielle, relativement opposée à la première, de caractère national ; [cette commémoration "municipale"] situe l'acte criminel souvent en relation directe avec la pratique des gacaca, c'est-à-dire avec ces pratiques de justice réconciliatrice qui mènent une négociation dans la communauté de voisinage, en faisant office de médiateur avec la société, afin de redonner de l'espace à la réémergence traumatique des souvenirs de famille »

en vie »²¹² (Chrétien, 2010 : 5), et c'est l'idée qui était véhiculée : Paul Kagame avait trois ans quand sa famille a dû s'exiler en Ouganda et aujourd'hui c'était lui qui attaquait le Rwanda.

Portons un premier regard sur les pertes qu'ont connues les enquêtés tutsi au sein de la famille nucléaire : Josué et Théogène ont perdu leurs parents, un frère et une sœur ; Sarah et Bruno ont perdu leur père ; Paulette et sa famille nucléaire étaient au Burundi ; Albert a perdu son père et deux frères ; Éric a perdu son père ; Théoneste a perdu sa mère ; Hervé n'a perdu personne. On sait aussi qu'Emmanuel Rugema a perdu ses parents et deux sœurs et Jeanne Allaire Kayigirwa a perdu son père et une sœur.

Au lendemain du génocide²¹³, 1 enfant rwandais sur 5 est orphelin de père, de mère ou des deux. Une étude du National Institute of Statistics of Rwanda évoque 4 % d'enfants ayant perdu leurs deux parents et 21 % ayant perdu au moins l'un des deux²¹⁴. Le ratio s'élève à 3 enfants sur 4 pour les enfants rescapés. Les chiffres montaient respectivement à 24 et 72 % pour les rescapés du génocide, autrement dit, en 2007, un enfant rescapé sur quatre est orphelin des deux parents et environ un sur deux est orphelin de mère ou de père²¹⁵.

La proportion d'orphelins est massive. Je l'ai vraiment réalisé lors de mon séjour au Rwanda en 2016 où j'ai logé chez la sœur d'une amie rescapée. Cette femme hébergeait et fréquentait beaucoup de personnes qui étaient elles aussi rescapées. À chaque nouvelle rencontre, la question qui m'était posée même avant celle du mariage était : « tu as toujours tes parents ? » Et quand je répondais oui, tous me demandaient alors « Les deux ? », se réjouissant pour moi que j'ai mes deux parents, « Dieu merci ».

Deux personnes avec qui j'ai réalisé un entretien ont eu leurs deux parents qui avaient survécu. Un est de mère hutu et de père tutsi, l'autre de mère tutsi et de père hutu. Ils m'ont dit la marginalité de leur situation et la gêne qui en découlait. Hervé m'explique : après le génocide, « moi ce que j'ai ressenti... je me retrouvais pas trop. Beaucoup de mes amis avaient perdu leurs parents, presque tout le monde. Au moins un père, dans la famille. Et, mais nous on avait quand même tous nos parents. Heu... Ce n'était pas facile à expliquer, tout ça. Je sais pas si on culpabilisait ou... mais en même temps on se sentait pas vraiment 100 % rescapés »²¹⁶. Et pour Adélaïde : « Après le génocide... j'étais juste là, avec des vides, mais... avec moi, je vivais avec, avec des gens qui n'avaient...

²¹² En 1992 déjà, Léon Mugesera, vice-président du MRND de Gisenyi a déclaré publiquement : « Et ces complices [Ibyitso] qui envoient leurs enfants au FPR ? Qu'attendons-nous pour nous débarrasser de ces familles. Nous devons prendre en main la responsabilité et supprimer ces voyous. (...) L'erreur fatale en 1959 a été de laisser [les Tutsi] sortir. » (cité par Prunier, 1999 : 209).

²¹³ Aucune étude ayant été réalisée dans les années qui ont suivi le génocide, il s'agit en fait d'une étude réalisée en 2005, comme indiqué dans la note de bas de page suivante.

²¹⁴ NISR, 2006, *Demographic and health survey in Rwanda. 2005*.

²¹⁵ NISR, 2008, *Recensement des rescapés du génocide de 1994*. Cette étude a été réalisée en 2007, auprès de 93855 rescapés. Les chiffres portent sur les enfants qui avaient de 13 à 20 ans.

²¹⁶ Entretien avec Hervé, Rwanda, 20 septembre 2017

aucune personne, tu vois ? Chez mes grands-parents il y avait des gens qui n'avaient plus de famille. Tu vois, pour moi, c'était un peu trop dur... Trop dur, parce que je me disais mais qu'est-ce que j'ai donné pour... ? Comment j'ai une maman et un papa, tu vois... ? (...) Quelqu'un de mon âge n'a pas de parents... n'a rien du tout... ». Habitant alors avec sa mère et les orphelins de la famille recueillis par les grands-parents maternels, tous rescapés, Adélaïde a demandé à sa mère de repartir vivre chez son père, hutu, chez qui elle était pendant le génocide, mais ne l'a pas fait. De la même manière, un événement vécu à Lyon renseigne sur la rareté d'avoir ses parents pour un rescapé. En 2017, un membre de l'association de rescapés Ibuka a perdu son père. Deux personnes m'ont fait part de leur surprise, surprise d'autant plus grande qu'ils ont appris par la même occasion qu'il avait aussi sa mère. L'une d'elles me dit, sur le ton de la plaisanterie : « Comment ça se fait qu'il était dans la bande ? ». Paulette confirme l'étrangeté de la situation :

Domitille - Surtout que, je sais qu'il y a une grande pudeur dans la communauté, les gens se posent pas beaucoup de questions...

Paulette - Tu vois moi j'étais surprise que les gens, par exemple pour [prénom], n'étaient pas au courant qu'il avait ses parents. Et je me suis dit : Tiens personne a jamais posé la question...

D - C'est drôle que...

P - Ça nous a tous épatés. Bon, moi (...) j'avais oublié qu'il avait encore son père, je savais qu'il avait sa maman ou un de ses parents. Mais ça... je sais pas si je me rappelais mais... je savais qu'il n'était pas orphelin mais... Nous tous ça nous a, en tous cas la grande partie ça nous a épatés que [prénom] il ait des parents, ses deux parents en plus : c'est pas possible, comment ça se fait ? Vous étiez pas au Rwanda ou quoi ? On se demande ça...

(...)

C'est comme moi, j'ai des grands-parents. Ils me disent comment ça tes grands-parents, ils sont pas morts ? Je leur dis voilà nous on n'était pas au Rwanda au moment du génocide, on était au Burundi. C'est pour ça que mes grand-parents ils ont survécu au génocide, ils sont venus après.

Entretien avec Paulette, 20 février 2017

Nous notons aussi que les pères ont été davantage tués que les mères. L'étude du NISR de 2008 le confirme : 67 % des rescapés ont perdu leur père et 28,5 % leur mère²¹⁷.

²¹⁷ Pour une plus grande lisibilité, voici les chiffres tels qu'ils sont donnés dans l'étude : « Dans l'ensemble, environ 28% des enfants ont encore leurs 2 parents en vie contre environ 24% qui n'en ont aucun. Les orphelins de père représentent un peu plus de 43% tandis que les orphelins de mère représentent 4.5%. » (NISR, 2008 : 11)

Pendant le génocide, des personnes ont perdu leur conjoint ou leur conjointe ; des parents un ou plusieurs enfants, et des germains ont perdu un ou plusieurs frères et sœurs. Ces deux dernières situations, peu fréquentes d'ordinaire, ne trouvaient pas au sein de la langue de mots pour les caractériser, à la manière de l'orphelinage et du veuvage.

Et si l'on élargit la focale à la famille étendue, les pertes sont à la mesure des massacres : massives. Peu de personnes sont en mesure de dire le chiffre exact. À la veillée commémorative de 2016, les personnes animant et présentant la soirée ont proposé que celles et ceux qui le souhaitaient écrivent les noms des leurs qui ont été tués sur un papier, et qu'ils viennent le lire ou le fassent lire. Un homme a pris la parole :

« Pour répondre à l'invitation de partager quelque chose, moi j'ai choisi de nommer quelques-uns, de les lire moi-même, de (*passage inaudible*). Aidez-moi à rendre hommage ce soir ensemble à ma famille :

Je commence par mon père [prénom et nom] 47 ans ;

ma sœur [prénom et nom] 19 ans ;

ma sœur [prénom et nom] 17 ans ;

mon frère [prénom et nom] 15 ans ;

mon frère [prénom et nom] 12 ans ;

ma sœur cadette [prénom et nom] 5 ans ;

mon grand-père [prénom et nom] 84 ;

mon autre grand-père [prénom et nom] 78 ans ;

mon oncle [prénom et nom] 62 ans ;

mon oncle [prénom et nom] 50 ans ;

mon oncle [prénom et nom] 40 ans ;

ma tante, son mari et les enfants ;

mon cousin [prénom] 25 ans ;

mon cousin [prénom] 22 ans ;

mon cousin [prénom] 30 ans ;

ma tante [prénom] 55 ans ;

mon cousin [prénom] 3 ans ;

mon cousin [prénom] 6 ans ;

mon cousin [prénom] 18 ans ;

ma cousine [prénom] 16 ans ;

[*inaudible*] et ses deux fils, mes cousins ;

mon oncle avec ses 6 enfants ;
tous tués [*inaudible*] »

Enregistrement de la veillée commémorative de 2016

C'est en construisant leur arbre de parenté que le nombre de victimes a été mis en lumière dans la famille des enquêtés. Cela a rendu manifeste la « césure anthropologique » (Lemeé, 2012) provoquée par le génocide.

Nous avons élaboré avec Albert et sa mère, Chantale, leur arbre de parenté. Un entretien tous les trois et plusieurs avec Albert ont été nécessaires. L'exercice a pu être difficile pour Albert, puisqu'il ne s'agissait pas de noms sur une feuille, mais de personnes de sa famille qui ont été tuées, et parfois avec cruauté. J'en restitue ici un schéma, dans lequel sont rendues visibles les personnes tuées pendant le génocide, ou en lien avec lui, c'est-à-dire pendant la période des *Ibyitso* (1990-94), ou après, de maladies ou d'infections. Le schéma est partiel : il manque une partie de la famille paternelle d'Albert, ses grands-parents ayant chacun eu deux alliances et d'autres enfants. Les demi-frères et sœurs de son père vivaient tous à l'étranger en 1994 (Ouganda et Burundi). Par ailleurs, la famille du grand-père maternel m'a été décrite succinctement, je sais qu'il avait trois frères et sœurs, mais ne connaissant pas leur histoire, je ne les ai pas fait figurer ici.

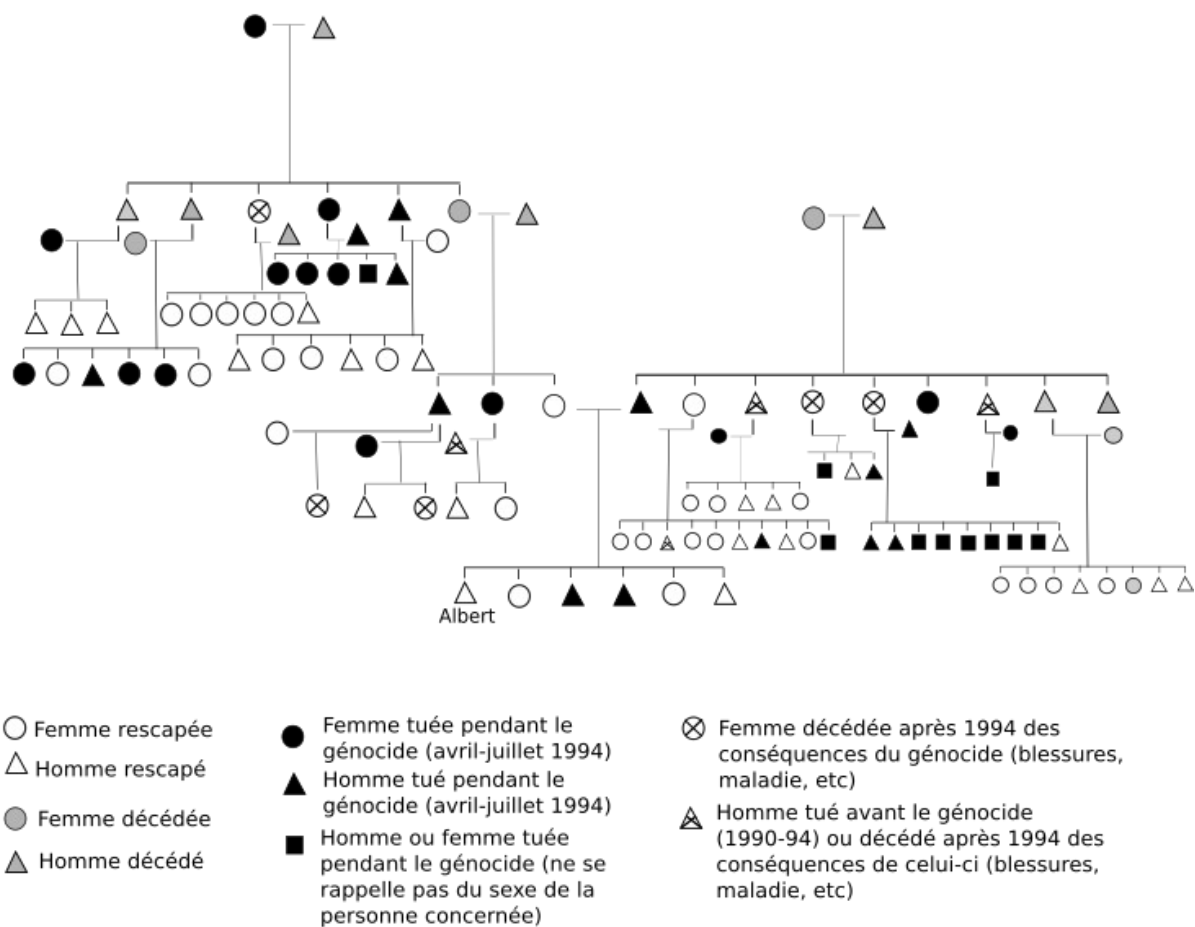


Schéma 1. Schéma de parenté partiel d'Albert réalisé en 2016 indiquant les membres de la parenté tués pendant ou en lien avec le génocide des Tutsi

Si l'on regarde le schéma, avant le génocide, seuls des hommes ont été tués : il s'agit d'un oncle paternel et du mari d'une tante maternelle ayant été emprisonnés en 1990, suspectés d'être *ibytso*, complices de l'ennemi. Ils sont morts suite à leur incarcération.

On voit que pendant le génocide, dans sa famille nucléaire, Albert a perdu son père et deux de ses frères. Un des frères a été tué au Groupe scolaire de Butare et l'autre en même temps que ses cousins - la grande fratrie de 9 - et son oncle. Un seul enfant sur les 9 a survécu, n'étant pas à la maison à ce moment-là. Une sœur d'Albert a failli mourir en même temps que l'oncle maternel chez qui elle était et sa femme, avec qui elle s'est réfugiée dans un lycée. Laisse pour morte, elle a survécu grâce à une prise en charge médicale survenue quand elle a été découverte, trois jours après le massacre. Deux des filles de cet oncle sont mortes quelques années après le génocide de « maladie », nom pudique souvent donné au VIH. La prévalence du VIH était déjà forte avant 1994.

La contraction du virus par de jeunes filles a sans doute fait suite à un ou des viols pendant le génocide, comme ça semble être le cas ici.

On constate aussi, du côté de la famille maternelle, un grand nombre de décès. Chantale avait essayé de les avertir mais ils croyaient que les massacres se limiteraient à Kigali. Sa sœur, qui a été tuée, lui avait confié ses deux enfants, qui ont survécu. La grand-mère avait été blessée, mais Chantale, étant infirmière, a pu la soigner. Elle est décédée en 2012 d'une crise cardiaque. Albert soupçonne que ça puisse être un assassinat, eût égard aux témoignages qu'elle, seule rescapée de sa colline, a fait lors des procès *gacaca*.

38 membres de sa parenté ont été tués pendant le génocide, 45 si on compte les personnes décédées avant ou après, en lien avec celui-ci. Il a découvert cela au retour d'Ouganda, ainsi que la cruauté des tueries, qui lui a été relatée : jetés vivants dans une fosse, dans des latrines, tués à coup de jets de pierre ou à coups de machettes, ou encore coupés en deux.

Nous ne pouvons que constater, comme l'anthropologue Carole Lemée à la suite du génocide des Juifs, « la présence des trouées béantes laissées par le génocide dans les espaces de parenté » (Lemée, 2012 : 159).

8. Vivre dans une société détruite

Que s'est-il passé après le génocide ? Y a-t-il un « après » génocide et quand commence-t-il ? Après juillet 1994, les armes résonnaient toujours, les cadavres jonchaient les rues et les rescapés étaient dans une situation de survie. De l'étranger, parvenaient des voix invitant le pays à se reconstruire, se relever : « la “construction de la paix” (*peacebuilding*) est alors le langage d'une intervention internationale normative, insistant sur le rétablissement de la justice, de l'armée et de la police, sur la démocratisation politique et sur la “bonne gouvernance”. » (Naepels, 2019 : 73).

Et pourtant, 10 ans après, José Kagabo constatait que « la douleur des rescapés, les peurs et les rancœurs sont encore aiguës - nul n'ose s'aventurer dans la campagne rwandaise. Et, dans les camps de réfugiés de l'est de l'actuelle République démocratique du Congo (RDC, à l'époque Zaïre), les anciennes forces armées rwandaises et les milices reconstituées menacent de reconquérir le pouvoir et de "terminer le travail" »²¹⁸. La réalisatrice Marie-France Collard²¹⁹, dont les propos sont rapportés par Laure Coret, complétait le tableau, en rapportant ce qu'elle avait vu lors de son séjour au Rwanda : « les rescapés contraints de louer des parcelles à leurs génocidaires ; les femmes qui meurent du SIDA ; les orphelins, seuls, qui mendient dans les rues de Kigali et s'enivrent à la bière de banane ; la pauvreté générale, entretenue par une dette extérieure constituée essentiellement par les dépenses dues à l'organisation du génocide. » (Coret-Metzger, 2004 : 136). À propos de la Shoah, l'historien Paul-André Rosental émet l'hypothèse que sa chronologie va au-delà de la 2ème Guerre mondiale, et plus précisément qu'elle dure tant que la guerre « exerce des conséquences *directes* sur les personnes qu'elle concerne, bourreaux et victimes, morts et survivants, natifs de l'avant ou de l'après-1945 » (Rosental, 2012 : 20). La notion de « sortie de guerre » laisse entendre qu'il n'y pas de rupture à la fin de la guerre, mais des processus complexes (Jouhanneau, 2016), contrairement à celle d'« après-guerre ».

De quoi est alors faite la sortie de génocide ? Selon Alexander Laban Hinton, « the more indirect effects of genocide are almost incalculable, encompassing material devastation (e.g., the destruction of homes, property, and infrastructure ; poverty, malnutrition and starvation ; economic collapse ; minefields), human suffering (e.g., bodily injury ; bereavement and intense grief ; trauma ; chronic fear ; mental health problems ; living with perpetrators ; continued discrimination and structural violence), and social turmoil (e.g., dislocated population ; the loss or disappearance of family, friends and relatives : the destruction of social institutions and networks ; lingering hatreds) » (Hinton, 2002 : 12). Qu'en est-il pour les Rwandais et pour la société rwandaise ? C'est ce que nous

²¹⁸ Kagabo, José, 2004, « Dix ans après. Le sens d'une commémoration », Article du Monde diplomatique, p.20-21.

²¹⁹ Elle a réalisé plusieurs documentaires sur le Rwanda, notamment *Rwanda. À travers nous l'humanité...* et *Bruxelles-Kigali*.

allons examiner dans cette partie, tant du point de vue des bouleversements sociétaux et individuels que familiaux.

Juan Orrantia a travaillé sur les conséquences de la terreur en Colombie et sur son inscription dans le présent. Il écrit : « Pour ceux qui vivent dans des lieux où se sont déroulés des actes de terreur, ce que nous, en tant qu'étrangers, percevons comme une pièce vide ou un patio silencieux, peut en fait provoquer des sentiments de tristesse ou de désolation » (Orrantia, 2010 : 131). Et il cite Jill Bennett qui explique que l'espace présent « porte les marques (indélébiles et éphémères, visibles et invisibles) de son histoire. » (Bennett, cité dans Orrantia, 2010 : 131). Nous allons nous intéresser ici aux traces visibles et invisibles du génocide dans les paysages, sur le bord des routes, dans le corps des rescapés et dans leur tête.

Puis nous évoquerons les effets du chassé-croisé de population vers et depuis l'exil. Entre le Rwanda et ses pays limitrophes, les migrations ont toujours existé : pour le travail, pour fuir la famine ou à cause d'événements politiques d'un côté de la frontière ou de l'autre. Ce pays de 7 millions d'habitants a été traversé par des flux de plusieurs centaines de milliers de personnes, voire même de millions, à la fin du génocide (1,8 à 2,5 millions de Hutu partis dans les pays frontaliers). Les réfugiés et anciennes élites tutsi en exil ont laissé place aux réfugiés et aux élites hutu dans des camps installés aux frontières du pays. L'arrivée du FPR au gouvernement a provoqué le retour de Rwandais vivant parfois à l'étranger depuis 1959 ou davantage. Puis la destruction des camps au Zaïre a entraîné le rapatriement, volontaire ou forcé, de centaines de milliers de personnes. Nous ferons le point sur ces différents mouvements de population.

C'est la situation inédite de la société rwandaise qui nous intéressera enfin : qui la compose désormais ? Comment nommer les groupes issus de ces diverses expériences de l'exil ? La société est bouleversée : les maisons, les rues et les paysages ne sont plus les mêmes, et l'unité de la langue et de la culture est rompue, avec le retour d'exilés apportant de nouvelles pratiques et représentations. Nous verrons que ces enjeux de cohabitation se mêleront à d'autres enjeux liés à la sortie du génocide. L'État, en pleine reconstruction de ses institutions et de son personnel, doit d'emblée sécuriser le pays, pourvoir aux besoins de base de sa population et offrir une assistance aux rescapés. Plusieurs politiques ont progressivement été élaborées, parmi lesquelles une politique d'aide aux rescapés, une politique pénale avec la remise sur pied des tribunaux et la création – ou restauration – des tribunaux populaires dits *gacaca*, et enfin une politique de réconciliation. *Via* la mise en place de ces chantiers vont se formaliser respectivement les catégories de rescapé, de génocidaire et de Rwandais et Rwandaise.

8.1. Vivre avec les traces du génocide

a. Partout, des cadavres et des armes

Selon le politologue Jean-Paul Kimonyo, dans la « ville fantôme » de Kigali, il règne, au lendemain du génocide, « le silence, le vide et l'odeur de la mort. Quelques rares véhicules des militaires du FPR, de petites patrouilles, circulent dans les rues vides encombrées de carcasses de voitures. Des survivants, véritables spectres ambulants, émergent de leur cachette ou sortent des différents sites de la ville qui ont été épargnés du carnage : des écoles, des églises, ou le stade national dans lequel quelques milliers ont cherché refuge durant les trois mois d'enfer. La plupart des autres habitants ont quitté la ville. » (Kimonyo, 2017 : 129). Un membre de la CNLG me raconte qu'âgé alors de 15 ans, il aidait à enterrer les cadavres qui jonchaient la rue : avec d'autres volontaires, ils les transportaient jusqu'au cimetière sur des sommiers, pendant que d'autres se chargeaient de faire des cercueils en s'approvisionnant au dépôt de bois de la capitale. Ensuite ils exposaient les corps pour reconnaissance et identification par les familles et ils les enterraient dans une fosse commune. Josué, qui avait 9 ans, a lui aussi en mémoire les cadavres sur le bord de la route et les grenades abandonnées. Les traces de la guerre et du génocide ont été visibles pendant des années. Le frère de Josué, Théogène, un an en 1994, jouait avec des mines plusieurs années après :

Théogène - Des fois je jouais avec, fin tu vois, derrière la maison, il y avait un terrain de foot, il y avait plein de mines et tout hein (*rit*), il y avait des mines, il y avait des balles, des balles perdues. On ramassait des douilles et tout. On jouait avec. On mettait dans le feu, ça explosait.

Domitille - C'est des jeux on va dire... particuliers.

Josué - Ah oui oui, non, après le génocide on jouait tout le temps avec ça

T - Il y en avait partout, des mines...

J - Partout il y avait des bombes, des mines antipersonnelles, celles qui sont... enfin... il y avait des démineurs tout le temps, ça explosait tout le temps. Non non c'est vrai que après le génocide c'était un pays de fous.

T - Il y avait partout des balles...

J - Je me rappelle, là on habitait à... [nom de quartier], tu connais pas, juste à la sortie, on habitait là, là il y avait la route, on descendait comme ça pour aller dans la..., pour sortir, et là juste à côté il y avait un char de combat, et dedans il y avait des, deux soldats qui étaient morts. Et là c'est resté je crois plus de quelques mois. Toujours on passait,

donc y avait... C'était, y avait quelqu'un qui était mort au fait. (...) C'était horrible quoi. Juste un peu plus loin il y avait... Il y avait des bottines tu vois de soldats avec... avec les jambes qui étaient donc voilà, mais il restait que les jambes. Et du coup il y avait un os comme ça qui était dans le... tu vois. Et nous c'était... c'était normal quoi.

Entretien avec Josué et Théogène, le 12 juin 2015

Éric se souvient des corps sur le bord de la route quand il rentrait de l'école primaire : « on découvrait des cadavres sur la route par exemple qui partait de l'école à chez nous, quand on rentrait, (...) on voyait des grands entourages, avec des gens qui venaient [chercher] des gens, dire « Ces personnes là sont mortes pendant le génocide » et quelqu'un a pointé que « c'était là, au fait », entre guillemets. (...) Tu rentrais chez toi et c'était fini. »²²⁰. Sans doute fait-il référence aux exhumations qui avaient lieu dans les maisons, dans les champs ou dans les villes, où, au fur et à mesure des aveux faits par les génocidaires, des corps ensevelis ou des charniers étaient découverts. Ces découvertes durent jusqu'à aujourd'hui.

b. Les traces du génocide dans les lieux et les paysages

Les corps et les armes jonchant les rues sont des traces du génocide, comme le sont aussi les maisons rasées ou brûlées, les fosses, les latrines détruites pour y faire tomber des victimes, ou encore les impacts de balles sur les monuments publics. D'autres traces, invisibles à qui n'était pas là, parsèment le paysage : là, il y avait un barrage de miliciens, là ils ont tué telle personne, là des enfants se sont cachés, etc. Juan Orrantia souligne que « les traces d'épisodes de terreur sont manifestes dans les paysages du présent – à la fois matériellement et symboliquement » et cite Jill Bennett : « tout comme nous occupons des lieux, ils ont la capacité de nous pré-occuper » (Orrantia, 2010 : 31).

J'ai eu un aperçu de cette géographie voilée quand, avec la mère d'Éric, nous sommes allées visiter leurs lieux de mémoire, à savoir la maison où ils ont vécu jusqu'au génocide et le mémorial en hommage à leur mari et père. Nous sommes aussi allées voir la famille de celui-ci. Nous avons pris la journée pour aller dans le Sud et avons loué les services d'un chauffeur, qu'elle connaissait, un rescapé. Nous faisons le trajet inverse de celui qu'elle avait fait en 1994, puisqu'elle avait fui pour se rendre dans la région de Gitarama, en direction de Kigali, portant Éric sur son dos. À un moment, elle me dit :

²²⁰ Entretien avec Éric, 29 juillet 2015

Marie-Thérèse - Ici je suis passée par toute cette route pendant le génocide, à pied, là

Domitille - Là ?

MT - Ici même

D - Tu es arrivée par là ?

MT - Hm ! À pied !

D - Parce que tu as marché combien de temps du coup ?

MT - Plus d'une semaine. Je vais te montrer un endroit. Là où j'ai rencontré pour la première fois les *interahamwe* de Kigali. je me suis glissée vers une maison, on a refusé de me faire entrer.

*Enregistrement fait durant la journée dans le Sud-Ouest
passée avec Marie-Thérèse, septembre 2017*

Puis plus loin : « Tu vois dans les collines à gauche là ? Il y avait une tante d'Éric, mais je crois qu'Éric ne la connaît pas. Elle était morte quand je me suis mariée. Elle s'était mariée dans ces collines-là. Son mari aussi est mort pendant le génocide avec le dernier enfant, avec ma belle-sœur. On l'a jeté dans la rivière, il y a une autre rivière là, de l'autre côté, on l'a jeté dans la rivière ». Et encore : « C'est dans ce site que ma belle-mère est enterrée. (...) On l'avait jetée dans une toilette de la maison, elle avait été jetée dans une toilette vivante. Elle est morte comme ça dans la fosse. Quand elle est morte elle avait 78 ans ».

Les paysages ont été le support de ses souvenirs : elle m'a montré leur maison, puis, quatre cents mètres plus bas, le premier barrage de miliciens qui s'est installé dans la localité, le 13 avril, et qui a agi pour eux comme le signal qu'il fallait partir. Elle me raconte la suite en m'indiquant successivement des points dans le paysage qui nous faisait face :

Marie-Thérèse - Donc c'était le lendemain qu'on a quitté les lieux pour descendre ici. Tu vois la route ? Le chauffeur habitait là en bas. Alors on est allés là-bas, croyant qu'on va trouver refuge. C'est là où sa mère nous a chassés. Alors mon mari est mort sur cette colline.

Domitille - Sur celle-là en face ?

MT - Donc nous avons emprunté ce chemin pour aller là-bas. C'est en bas de la route, il y a des petits sentiers.

D - Vous avez évité les grands chemins.

MT - Il n'y a pas d'autres passages donc on était obligés de passer ici. Mais pour emprunter encore les sentiers du quartier pour arriver chez ma belle-sœur. (...) Voilà la

colline, c'est celle-là, en face de nous. C'est dans ce quartier-là, tu vois qu'il y a des terres, vers sa maison, je crois que c'était son oncle paternel, chez le papa de ma belle-sœur. Pour le premier enterrement, on est allés récupérer le corps là. On l'a amené là.

Idem

Ainsi que le note la géographe Dominique Chevalier, « l'espace n'est jamais « l'espace tout court », mais celui des sujets, des acteurs et de la *praxis*, des actions passées, actuelles et à venir » (Chevalier, 2012 : 75). Et là où je ne voyais rien que des collines verdoyantes et des chemins, Marie-Thérèse voyait le paysage habité par son passé.

c. Des corps marqués

Les traces du génocide ne se trouvent pas que dans les paysages. Selon Anne Yvonne Guillou, qui s'est intéressée au Cambodge, après le génocide, la matérialité de la chair et sa corruption sont exposées, chez les morts et chez les vivants (Guillou, 2012). Les corps des Rwandais ont en effet été marqués. De nombreux rescapés ont été blessés, mutilés, violés ou encore laissés pour morts. La mère de Sarah compte parmi ces derniers : elle a reçu de nombreux coups de machette et de couteaux, à tel point qu'« elle avait ses mains qui allaient tomber, il fallait les recoudre »²²¹. Après l'opération, elle n'a pas pu récupérer totalement l'usage de ses mains. Et quand ils sont retournés vivre dans le quartier où ils vivaient auparavant, avec des génocidaires habitant autour de chez eux, cela a provoqué chez elle des crises traumatiques : « Elle avait des crises. Elle arrêta pas de dire, au fait c'est comme si elle se retrouvait pendant le génocide, les camps où on se cachait. Avant qu'on aille au Congo, on a fait quand même beaucoup de jours, je crois des mois et des mois, où on dormait pas à l'intérieur, où on se cachait »²²².

Quant à Chantale, la mère d'Albert, on lui a appris pendant le génocide que sa mère était mourante. Des militaires qu'elle connaissait ont pu traverser les barrières pour aller la chercher. Infirmière, elle a pu la soigner : « Ils me l'ont amenée. Elle ne savait rien du tout. Elle avait une forte anémie. Elle avait une plaie sale, infectée. Pfff, Je voyais même les vers. Je n'avais même pas le matériel. J'ai pris une lame de rasoir, j'ai coupé. (...) J'ai tout coupé, j'ai nettoyé, j'ai frotté. Elle ne sentait rien. Elle était presque... j'ai tout nettoyé, j'ai brossé, j'ai désinfecté. Puis j'ai pris l'aiguille normale, avec du fil normal. Donc je l'ai suturée. (*Petit rire*) ça a bien tenu. (*rit*) Je voyais ça, je rigolais, parce que la

²²¹ Entretien avec Sarah, 23 juin 2016

²²² Idem

cicatrice même tu ne le voyais pas. Donc... je ne sais pas. Pas de sang pour lui donner, rien. Il y avait rien. Elle avait une anémie ! Elle était blanche, blanche, blanche. »²²³ La grand-mère d'Albert a survécu. Lui me raconte ce qui est arrivé à sa sœur, qui s'était réfugiée avec leur oncle et d'autres familles dans un lycée : « Ils ont brûlé même [le bâtiment] dedans, mais eux ils ont survécu. Elle a eu des coups de machettes en essayant de fuir (...). Quand elle est sortie, on lui a coupé les mains, les jambes... les coups... Mais là ça va elle a eu une opération. Même si c'est déformé, mais ça marche un peu. Elle a eu des coups aux jambes, ici à la tête. Elle a eu aussi des balles, mais au moins c'est en s'échappant de cette maison (...) elle est tombée je sais pas pendant trois jours je sais pas elle est restée, et on la croyait morte. (...) Et c'est là où elle a été repérée par, il y a un Belge, c'est un docteur belge qui travaillait au bled à l'époque. Il connaissait ma famille. Il l'a trouvée vivante, presque... dans un état critique mais c'est lui qui l'a sauvée quoi. Il a essayé de lui remettre les mains et les jambes »²²⁴.

En 2017, Christine me raconte que son père a été tellement battu par les miliciens qu'il a perdu l'usage de ses jambes, et bientôt de tout son corps, jusqu'à mourir en 2016. Sa mère le soignait et, elle-même souffrant d'hypertension et d'une maladie à l'estomac, elle n'était plus capable de travailler dans les champs. Sa situation, malade et sans revenus, inquiétait Christine, qui était obligée de vivre à Kigali dans l'espoir de trouver un travail.

L'Institut National de la Statistique du Rwanda (INSR/ NISR) a mené en 2008 une étude auprès de 117 857 ménages de rescapés. Il conclut que « parmi les rescapés du génocide, 45.2% des hommes et 43.2% des femmes souffrent d'une maladie et/ou d'une infirmité liée au génocide » (INSR, 2008 : 31). Sachant que l'étude a été réalisée 14 ans après le génocide, des rescapés sont sans doute décédés entre temps, de leurs blessures ou de maladies. La prévalence du Sida est élevée au Rwanda et était déjà une cause de mortalité importante avant le génocide. Une étude de Human Rights Watch (HRW) de 2003 évoque une estimation de 400 000 Rwandais infectés par le virus et rappelle qu'en 2000, « ONUSIDA estimait que 270 000 enfants au Rwanda avaient perdu leur mère ou leurs deux parents à cause du SIDA avant l'âge de 15 ans » (HRW, 2003 : 49). L'année d'après, African Rights proposait un chiffre beaucoup plus élevé, 500 000, et expliquait la difficulté d'établir un décompte fiable en raison de la stigmatisation associée à la maladie et de la faible capacité de surveillance de la maladie au Rwanda (African Rights, 2004). Mettant en lien les viols subis pendant le génocide et l'infection, l'ONG rappelle qu'ils ont rencontré pour leur enquête des victimes de viol âgées de 6 à 71 ans.

²²³ Entretien avec Chantale, 11 avril 2016

²²⁴ Entretien avec Albert, 4 octobre 2015

d. Folie, trauma et addictions

Il est difficile d'évaluer le traumatisme psychique chez un individu et *a fortiori* dans une société. De nombreuses recherches tentent de brosser un état des lieux. Dans sa thèse, le psychologue Darius Gishoma en recense 14 réalisées entre 1996 et 2013 : elles font état de dépression, d'État de Stress Post-Traumatique (ESPT ou PTSD en anglais), d'attaque de panique et encore d'usage et abus de substances psychoactives. Il mentionne notamment l'étude effectuée par Naasson Munyandamutsa et Paul Mahoro Nkubamugisha pour le Ministère de la Santé et affirme que « les résultats de cette étude montrent que 15 ans après le génocide, la prévalence des réactions de stress post-traumatique (PTSD) est estimée à 28.7 %, tandis que celle de la dépression comorbide au PTSD ainsi que les troubles liés à la consommation de substances psychoactives s'élèvent respectivement à 20 % et 10 % » (Gishoma, 2014 : 38). Pour établir leur diagnostic, les chercheurs indiquent que « le patient doit présenter trois types de signes cliniques :

- revivre à des intervalles réguliers l'événement vécu sous forme de flash back et de cauchemars.
- présenter une conduite d'évitement vis-à-vis de toute situation pouvant rappeler l'événement traumatique.
- démontrer un état d'hypervigilance (difficultés d'endormissement, irritabilité, défaut de concentration, réponses exagérées à des sons ou à tout autre stimulus) » (Munyandamutsa et Mahoro, 2008 : 9-10).

Le chiffre recueilli par des enquêteurs non-psychologues faisant un recensement auprès de rescapés avoisine les 28,7 % cités : 26.3% des hommes et 30.9% des femmes (INSR, 2008). Le taux est plus élevé pour ce qui est des orphelins, à savoir 34.6% des hommes et 37.8% des femmes.

Sylvie, la mère d'Adélaïde, se souvient avoir commencé à boire après le génocide : « Tous les jours de la semaine. Je partais au travail le matin, après le travail le soir, le 1^{er} verre, je le prenais... devant le cabaret (*frappe dans ses mains*) jusque... C'était ma façon peut-être d'exorciser tout ce que j'avais vu et ce que j'avais vécu »²²⁵. « Tout ce qu'elle a vécu » a débuté en 1990, alors qu'elle avait été incarcérée comme *ibytso* (« complice ») et séparée de sa fille pendant 6 mois, puis, à sa sortie de prison, elle a été rejetée par son mari, après quoi elle a vécu le génocide durant lequel elle avait perdu son frère. Quand je la rencontre en France, sa dépendance à l'alcool semble être toujours forte. À ce que l'on me dit, elle n'est pas la seule à avoir une addiction, parmi les Rwandais de Rhône-Alpes.

Des crises traumatiques, comme en a fait la mère de Sarah, la tante paternelle de Paulette en fait aussi à chaque mois d'avril. En 1994, elle était enceinte et a reçu de nombreux coups de machette.

²²⁵ Entretien avec Sylvie, 26 mai 2015

Théogène a constaté des crises chez les pensionnaires de l'internat, en avril : « ils couraient, ils criaient », « ils devenaient fous ». Darius Gishoma a étudié ces crises collectives, qui ont lieu dans des écoles, dans un lieu public ou encore dans le stade national lors des commémorations, ces crises d'*Ihahamuka*, qui sont « contagieuses » et adoptent « une forme de décompensation dominée par les reviviscences des scènes du génocide qui, dans ce contexte précis, sont vécues avec un « acting » psychomoteur remarquable » (Gishoma, 2014 : 400), parmi d'autres symptômes et manifestations possibles. Il constate que les crises sont dans 70 à 90 % des cas le fait de femmes, et 57 à 74 % des personnes que les équipes d'intervention reçoivent avaient moins de onze ans pendant le génocide. Plusieurs personnes que j'ai rencontrées ont été mutiques pendant plusieurs années après 1994 : Adélaïde, qui, après la mort de son grand-père maternel en 1997, tombait aussi souvent malade et chutait sans raison, Théogène ne parlait plus non plus, pas plus que Berthe, sa sœur, qui avait reçu un coup de machette sur la tête. Cette dernière avait aussi perdu la mémoire : il lui a fallu réapprendre le langage et elle a retrouvé peu à peu les souvenirs, en commençant par son prénom, que sa tante lui a dit en venant la chercher à l'orphelinat.

Pour eux et pour d'autres, le retour à l'école a été très difficile. Josué se rappelle qu'il était « fou » : « J'allais à l'école, mais même à l'école, j'allais avec les tenues militaires, j'étais fou quoi ! (*rit*) (...) Il y a un moment où je suis allé avec une grenade (*rit*) que j'avais ramassée je sais pas où... »²²⁶. Sa tante l'a réinscrit à l'école primaire mais il n'y allait pas tout le temps et y était agité. Sa maîtresse appelait une autre maîtresse, rescapée elle aussi, pour le calmer. Il a quand même eu son examen, mais au secondaire, il s'est fait renvoyé dès la première année, avec une dizaine d'autres élèves. Dans son récit *SurVivantes*, la psychologue Esther Mujawayo écrit : « La peur d'avoir perdu la boule, c'est-à-dire dans notre langue, « ubwenge bwarayaze », littéralement, « (avoir) l'intelligence (qui) a fondu » est des plus répandues chez les personnes traumatisées. (...) il est très important de préciser la chose suivante : une personne traumatisée n'emploie jamais le mot de traumatisme en ce qui la concerne, car elle n'en a pas conscience. (...) C'est au fil du temps mais surtout, au fil des entretiens recueillis et des échanges entre rescapées, qu'on a identifié une sorte de tableau des traumatismes, ou plutôt de leurs expressions. (...) Mal de dos, (...), mal à la tête et mal au ventre. Et surtout, cette fatigue, cette immense fatigue, avec l'impossibilité de se lever de son lit le matin. »

E. Mukawayo, *SurVivantes*, op. cit. pp 52 et 240-241

Certains rescapés ont été et sont encore en Hôpital psychiatrique : cela concerne par exemple une cousine d'Espérance, pour un suivi de jour, et une cousine d'Albert, toujours internée dans une institution de soin.

²²⁶ Entretien avec Josué et Théogène, 12 juin 2015

8.2. Fuir ou rentrer au pays : chassé-croisé sur les routes de l'exil²²⁷

a. Rescapés, aux frontières du pays : rentrer ? (Juillet 1994 et après)

Pendant le génocide, peu de Tutsi ont réussi à fuir le pays. Une partie de la famille d'Albert est arrivée au Burundi, où elle a été prise en charge par un ami de la famille. Théoneste, son frère et sa sœur ont vraisemblablement été évacués dans le même convoi de la Croix-Rouge que la sœur et le frère d'Albert. Au Burundi ils ont aussi été recueillis par un ami, le temps de trouver leur père, qui vivait alors en France pour ses études, et que celui-ci vienne les chercher. Ce dernier, Paul, me raconte en entretien comment il a pu les récupérer :

Paul - La Croix-rouge a pris les enfants pour les évacuer vers le Congo, mais il fallait passer par le Burundi. Et arrivés à Bujumbura, il y a des Rwandais qui étaient partis, qui avaient eu la chance de quitter le Rwanda, ils ont eu la chance d'aller voir qui c'est, qui étaient ces enfants. Et parmi ces Rwandais il y avait un voisin qui avait habité avec nous à Kigali, un très très proche, qui les a reconnus. Il a reconnu [mes enfants]. Et comme il savait que j'étais en France, il est allé à l'ambassade de France, et il a dit « Je viens de reconnaître les enfants de quelqu'un qui est chez vous, est-ce que je peux avoir son contact ? » Et comme j'avais une bourse de l'Union Européenne, ils ont trouvé facilement où j'étais. (...) c'était en juin que j'ai eu la nouvelle que mes enfants étaient vivants. Et là le groupe de prière s'est organisé, les amis, pour que j'aie les chercher, et c'est là où il y a la solidarité humaine... (...) Pendant cette période difficile, [une femme du groupe de prière] a été très très proche, et elle a été marraine de [mon fils]. Et son mari qui était décédé travaillait à Air France, elle a fait jouer les connaissances de son mari et a trouvé 4 billets pour les enfants et moi pour même pas 1000 francs. Il y a eu les billets.

Domitille - C'est le groupe de prière qui a pris en charge les billets ?

P - Oui avec cette dame, et les amis... Et avant j'avais fait mettre quand même mes enfants dans mon passeport. J'avais un passeport rwandais et j'avais mis mes trois enfants. J'ai demandé un visa au Burundi. J'ai été les chercher. Ils étaient chez le voisin qui les a reconnus, il les a pris chez lui.

Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019

²²⁷ Une carte est disponible en annexe pour situer le Rwanda et ses pays frontaliers (p.607).

Suite à cela, la France a refusé de donner des visas aux enfants, au titre que Paul avait un visa étudiant. Cela lui fait dire : « il faut savoir que la France était du côté de ceux qui ont fait le génocide. Les Tutsi, ils étaient pas les bienvenus en France ». Mais ayant le nom des enfants sur son passeport, il peut au moins quitter le Burundi. Bloqué à l'aéroport, en France, la Cimade et une association de soutien créée pour l'occasion leur ont permis de rejoindre Lyon et de régulariser la situation des enfants.

Au Burundi, tous sont arrivés dans le camp de réfugiés avant d'être pris en charge par des amis ou de repartir vers le Rwanda ou la France. Alphonse, menacé parce qu'il était militant des droits de l'homme, a pu être évacué en France par le Haut Commissariat pour les Réfugiés (HCR), avec sa femme et ses trois enfants en bas-âge. Un homme, qui avait alors trois ans, raconte en veillée qu'il est resté un an dans ces camps : « Là c'était, ben c'était la misère. (*silence*). Je me rappelle pas du tout, mais je sais qu'il y a des milliers d'enfants qui sont morts (*émotion dans la voix*), dans ces camps au Burundi. Et que nous, moi et un autre garçon, on a eu la chance d'être reçus par une famille de Rwandais, qui était partie avant, qui s'était réfugiée au Burundi dans les années 70, qui revenait en cachette récupérer les enfants au camp. Ils nous ont donné une seconde vie (*silence*). Quelques mois plus tard, ma famille me retrouve (...) » (enregistrement veillée 2018).

Albert et Sarah, respectivement en Ouganda et au Congo en juillet 1994, se rappellent avoir vu les Hutu et les *interahamwe* arriver dans les camps et remplacer petit à petit les Tutsi, qui rentraient au Rwanda. Fin juillet 1994, plus de deux millions de personnes, hutu, avaient quitté le Rwanda, fuyant les représailles du FPR, réelles ou fantasmées, annoncées par le gouvernement génocidaire en déroute, qui les précédait. Les pays frontaliers, et principalement le Zaïre, durent faire face à l'arrivée des réfugiés. Sarah, qui se trouvait dans un camp à Bukavu avec sa famille, après avoir fui le génocide, voit l'arrivée des *interahamwe* dans le camp :

Domitille - Et donc dès que vous avez su que le FPR était arrivé à Kigali, à ce moment-là vous avez pu rentrer au pays ?

Sarah - Oui de toute façon je crois que les gens, ils avaient pas trop le choix. Il y avait le HCR qui s'occupait de faire rentrer les réfugiés donc ils sont venus nous voir. Ils nous ont dit qu'on pouvait rentrer. En plus, en même temps, il y avait des *interahamwe* qui commençaient à venir. Et ça faisait un moment qu'ils attaquaient le camp. Ils arrivaient et attaquaient le camp pour chercher à manger. Eux on les avait pas encore déclarés comme des réfugiés. Les gens ils étaient déjà débordés avec les Tutsi qui arrivaient, en fait c'était... C'était le mélange de tout, et puis ils étaient quand même des *interahamwe*. Ils savaient qu'il y avait des Tutsi qui sont... qui

étaient là dans le camp. Ils venaient soit chercher à manger, soit chercher à tuer les gens. Tout simplement. Du coup nous quand on a dit « il faut rentrer », c'était un soulagement. On est rentrés direct.

Entretien avec Sarah, le 23 juin 2016

Albert a fait le même constat en Ouganda, dans le camps où il vivait déjà avant 1994 : les réfugiés tutsi sont rentrés au pays, dès qu'il a été repris par le FPR, tandis que s'installaient en Ouganda « les *interahamwe* » : « ça s'est inversé » remarque-t-il. Car les Tutsi vivaient en Ouganda et dans les autres pays limitrophes depuis longtemps. Des rwandophones y ont toujours été installés : ce sont les tracés coloniaux qui les ont séparés du Rwanda. D'autres s'y sont installés pendant la colonisation, parce que l'administration anglaise du pays était moins sévère que celle de la Belgique, ou en raison d'une famine qui a mis les gens sur les routes. Puis les pogroms des années d'indépendance ont provoqué de nouveaux départs (voir encadré).

Les Rwandais dans la région des Grands Lacs²²⁸ (avant 1990)

L'imposition de frontières et l'attribution des territoires, lors de la Conférence de Berlin en 1885, de la Convention germano-belge de 1910, puis de l'attribution de la Belgique par la SDN en 1922, ont impacté les pays des Grands Lacs, notamment avec les déplacements forcés de population et la modification de l'organisation sociale. À l'indépendance, environ 12 à 14 % de la population rwandaise était installée dans les pays limitrophes, et les pogroms qui ont éclaté entre 1959 et 1963 puis en 1973 ont fait des dizaines de milliers de morts (20 000) et d'exilés (plus de 160 000) parmi les Tutsi.

En République Démocratique du Congo (RDC)²²⁹, le traitement des Rwandais installés avant le découpage des frontières, ou récemment arrivés, a varié au gré des conjonctures politiques nationales. La nationalité a été accordée aux premiers en 1960 puis à ceux qui se sont installés avant 1950, en 1971. Cette insertion n'empêchait pas les conflits locaux ou régionaux ni une montée progressive de la xénophobie. Cela se fait sentir à travers différentes lois en vigueur dans les années

²²⁸ Cette région, regroupant le Burundi, l'Ouganda, la Tanzanie, le Zaïre ou la RDC de l'Est (Kivu) et le Rwanda, est montagneuse plus qu'elle n'est lacustre, comme le note Jean-Pierre Chrétien. Si ce tracé n'existe pas vraiment, l'Afrique des Grands Lacs renvoie tout de même à « une vaste région géographique dans laquelle depuis des millénaires se sont développées des sociétés et des cultures qui ont effectivement entre elles une sorte de connivence, issue de multiples confrontations et d'innombrables rencontres » (Chrétien, 1986, 266).

²²⁹ L'actuelle RDC s'est appelée Congo belge pendant la colonisation, République Du Congo à l'indépendance, puis République Démocratique du Congo en 1964 pour se différencier du pays voisin qui portait le même nom. En 1971, elle prend le nom de Zaïre, ou République du Zaïre, quand Mobutu veut de l'« authenticité » pour se débarrasser des dominations européennes, puis elle retrouve le nom de RDC à la prise de pouvoir de Kabila en 1997.

1980 : menaces de déchéance de nationalité, recensement d'identité, restriction à l'emploi pour les non-nationaux... À ce moment-là, on estime le nombre de Rwandais vivant en RDC entre 1 et 1,5 million. L'attaque du Rwanda par le FPR depuis l'Ouganda, fin 1990, a ravivé les tensions vis-à-vis des immigrés rwandais, y compris en RDC, et notamment des *Banyamulenge*, ces pasteurs tutsi dont la présence en RDC date d'avant le tracé des frontières. En 1993, des massacres les ont pris pour cible et ont fait 6 à 7000 morts. Un an plus tard, ont été dénombrés « dans le Nord-Kivu, cent vingt villages incendiées ou abandonnés et environ neuf-cent-cinquante-mille (950 000) déplacés » ((Kayamba Badye, 2009 : 481).

En Tanzanie²³⁰, le flux de réfugiés rwandais a vraiment commencé en 1961, puis le HCR a lui-même amené 3 à 5000 réfugiés considérés comme en danger au Congo. Un Accord tripartite a été signé en 1964 par le nouveau gouvernement de la République Unie de Tanzanie, le HCR et le Tanganyika Christian Refugee Service (TCRS), branche locale de la Fédération luthérienne mondiale (FLM, ou en anglais LWF) pour leur installation. La naturalisation leur a été proposée, puis de nouveau dans les années 1980. Certains ont accepté, d'autres ont refusé en raison de contraintes administratives et financières ou par loyauté envers leur pays. Plusieurs facteurs ont permis aux réfugiés rwandais une relativement bonne intégration dans les zones rurales : une vie politique plutôt stable dans le pays, la mise à disposition par le gouvernement de terres arables et l'établissement d'une politique d'installation, incluant infrastructures, éducation, santé, etc. L'intégration des réfugiés doit beaucoup à l'aide massive du HCR et des bailleurs au niveau de la construction des écoles, des routes, des dispensaires et dans le soutien à l'agriculture. Certains pointent un développement néo-colonial du pays, organisé sans consultation du gouvernement et des experts tanzaniens (Armstrong, 1987) et d'autres l'effacement des personnes devenues des « réfugiés », leur condamnation au silence (Malkki, 1996).

En Ouganda, durant les premières années après l'indépendance, les réfugiés ont été souvent déplacés et n'ont pu s'installer qu'après 7 ou 8 ans, bien souvent dans des camps de réfugiés du HCR. Huit camps de réfugiés ont été établis dans la région de l'Ouganda occidental. Dans trois d'entre eux, les réfugiés ont pu continuer leur activité pastorale, tandis que dans les autres, ils ont dû cultiver la terre. Les jeunes ont bénéficié d'une scolarité allant jusqu'au secondaire, assurée par le HCR, leur permettant une ascension sociale, accompagnée fréquemment d'un départ pour la ville ou pour l'Europe ou l'Amérique du Nord.

²³⁰ Après l'indépendance, le pays frontalier avec le Rwanda était le Tanganyika. S'associant au Zanzibar, il est devenu la Tanzanie en 1964.

Malgré une installation parfois ancienne²³¹, ainsi que l'adoption d'un nom *kinyankole* et de la langue, ils étaient l'objet de manipulations politiques : « le président Amin Dada les a utilisés, son successeur Milton Obote les a persécutés, Yoweri Museveni enfin les a associés à son entreprise de conquête du pouvoir. » (Pourtier, 2006 : 53) À partir de 1981, le président Obote a attisé la haine anti-Banyarwanda, les accusant publiquement d'être les auteurs des atrocités commises sous Amin Dada. S'en sont suivi des pillages, des meurtres, des viols, des tentatives d'exil et des expulsions. Puis ils ont été pris dans les conflits entre l'armée d'Obote et les troupes de Museveni, une guerre faisant plus de 300 000 morts, parmi lesquels on estime 45 000 à 60 000 *Banyarwanda*, et de nombreux déplacés. Certains des hommes qui s'étaient engagés auprès de Museveni ont créé le Front Patriotique Rwandais en 1987. En 1991, il y avait, selon la journaliste Catharine Watson, un peu plus d'1.3 million *Banyarwanda* dans un pays qui comptait 18 millions d'habitants.

De 30 à 50 000 Rwandais Tutsi ont fui au Burundi entre 1959 et 1973, tandis que des Burundais Hutu traversaient la frontière dans l'autre sens. D'un côté comme de l'autre de cette frontière, des camps se sont installés de manière durable. Le Burundi a demandé l'aide du HCR et des pays frontaliers, le Tanganyika acceptant d'accueillir une partie des réfugiés. Quatre camps ont été ouverts, mais leur mise en place a été un échec²³². Fuyant les camps, les réfugiés partaient en Tanzanie, au Zaïre, ou à la capitale, Bujumbura, rejoindre leur famille ou chercher du travail. Les réfugiés rwandais, en fonction de leur « groupe ethnique », vont connaître le sort des Tutsi ou des Hutu burundais, en fonction des persécutions visant les uns ou les autres : assassinats, discriminations, retour au Rwanda ou départ dans un autre pays. À l'indépendance, le Burundi ne connaissait pas les tensions ethniques de son voisin : l'Église n'avait pas pris position pour un groupe, Hutu, Tutsi, Twa ou Ganwa, et le dernier prince avait régné sans diviser le peuple. Le tournant a eu lieu en 1965 avec l'assassinat du premier ministre par un réfugié rwandais tutsi : il y a eu alors des représailles anti-Tutsi puis une répression anti-Hutu, suivie de l'instauration d'un

²³¹ À propos des 600 000 Rwandais déjà présents avant le tracé colonial, Catharine Watson (Watson, 1991) explique que, majoritairement hutu, ils pratiquaient l'agriculture, mais la pression foncière en a forcés beaucoup à rejoindre Kampala. Environ 120 000 Tutsi ont continué l'élevage, dans la région d'Ankole et d'autres se sont mis à l'agriculture ou sont aussi partis en ville. Elle rappelle que, pendant la période coloniale, les Hutu ont fui la discrimination envers les Hutu, mais que tous, Tutsi et Hutu, ont fui les conditions de vie et de travail imposés par la tutelle belge : « Life was immeasurably better than in Rwanda. Baganda employers paid twice the rate in Rwanda. Salaried work and food were plentiful; corporal punishment and forced labor rare. » (Watson, 1991 : 6)

²³² Dans trois d'entre eux, la distribution de terre était insuffisante pour vivre ou n'était pas sur un sol fertile, et tous les réfugiés, notamment les éleveurs et les citadins, ne savaient pas cultiver la terre. Dans le quatrième, à l'Est du pays, le système d'alimentation en eau dysfonctionnait et il y avait de nombreux cas de malaria et de dysenterie. Le rapport rappelle que le HCR s'est retrouvé démuni devant cette situation : « However, this sort of approach was new to UNHCR. It had little experience on the African continent and, more importantly, in creating programmes involving the permanent settlement and integration of refugees into a first country of asylum » (Goertz, 2003 : 2). Voir Goetz, Nathaniel H., Towards self sufficiency and integration: an historical evaluation of assistance programmes for Rwandese refugees in Burundi, 1962 – 1965, UNHCR, Working Paper No. 87, 2003, 28 p.

régime militaire tutsi qui s'est maintenu 27 ans au pouvoir. En 1972, des massacres de familles tutsi ont engendré ce qui a été considéré comme « une vengeance d'État méthodique à caractère (...) « génocidaire » contre l'élite et les lettrés hutu » (Chrétien et Dupaquier, 2007 : 9), ou encore un « génocide sélectif » (Lemarchand et Martin, 1974), faisant 100 000 morts parmi les Hutu et des centaines d'exilés au Rwanda et en Tanzanie. Suite à cela une tentative de politique non-ethniste a abouti à l'élection de Melchior Ndadaye, premier président élu du Burundi, assassiné trois mois plus tard, amorçant une guerre civile, sur fond de tensions ethniques et régionalistes. Quand l'attentat contre l'avion transportant les présidents rwandais et burundais a été commis le soir du 6 avril 1994, le génocide commençait au Rwanda, tandis que les autorités burundaises lançaient un appel au calme sur les ondes nationales, auprès de l'armée et des diverses administrations.

À la fin des années 1980, le Rwanda et la région des Grands Lacs connaissent une crise économique et une montée de la xénophobie. Des changements de gouvernement et de mode de gestion politique dans certains pays ont conduit au retour des réfugiés ougandais et zaïrois dans leur pays d'origine entre 1986 et 1990, de même ont été rapatriés les réfugiés burundais de 1988. La question des réfugiés rwandais était en suspend, et le gouvernement rwandais appréhendait que lui soient renvoyés les *Banyarwanda* vivant dans les pays frontaliers, y compris ceux qui vivaient déjà sur ces territoires avant les tracés coloniaux. Ayant tardivement mis sur pied une commission avec l'Ouganda, il a été proposé en 1989 de lancer une enquête dans les camps pour savoir si les réfugiés souhaitaient rester ou rentrer au Rwanda. L'enquête n'a pas vu le jour, court-circuitée par l'attaque du FPR au Nord du Rwanda, qui va devenir une guerre civile (1990-94).

Encadré 3. Les Rwandais dans la région des Grands Lacs²³³ (avant 1990)

b. Départ massif des Hutu : vivre dans des camps aux côtés des génocidaires

En août 1994, on estime qu'il y avait entre 1,2 et 1,6 millions de Rwandais hutu partis au Zaïre, entre 5 et 600 000 partis en Tanzanie, entre 100 et 270 000 au Burundi, et environ 10 000 en Ouganda²³⁴. Des camps de réfugiés ont été installés le long des frontières - beaucoup trop près de

²³³ Cette région, regroupant le Burundi, l'Ouganda, la Tanzanie, le Zaïre ou la RDC de l'Est (Kivu) et le Rwanda, est montagneuse plus qu'elle n'est lacustre, comme le note Jean-Pierre Chrétien. Si ce tracé n'existe pas vraiment, l'Afrique des Grands Lacs renvoie tout de même à « une vaste région géographique dans laquelle depuis des millénaires se sont développées des sociétés et des cultures qui ont effectivement entre elles une sorte de connivence, issue de multiples confrontations et d'innombrables rencontres » (Chrétien, 1986, 266).

²³⁴ Les fourchettes de chiffres peuvent être grandes et reflètent la diversité de données que l'on trouve sur la question, parmi lesquelles Guichaoua, 2004 ; HCR, 2000, etc.

celles-ci au regard des normes internationales qui prônent une distance minimale de 150 km -. Au Kivu, l'arrivée massive de réfugiés a généré un « manque de tout : nourriture, médicaments, latrines correctes (il est extrêmement difficile de creuser dans le sol en lave volcanique), abris et même eau potable. Le manque d'eau joint aux problèmes sanitaires est la cause d'une importante épidémie de choléra (...). En une semaine, on arrive à 600 morts par jour, et en deux semaines à 3000. L'arrière garde de Turquoise à Goma est forcée de se transformer presque du jour au lendemain en une équipe de fossoyeurs pour creuser des fosses communes. » (Prunier, 1999 : 358). L'épidémie a fait de 30 à 50 000 victimes.

Plusieurs personnes m'ont raconté ce qu'elles ont vécu dans les camps situés à Bukavu, au Sud-Kivu. Clémentine se souvient avoir été bloquée côté Rwanda et n'avoir pu passer la frontière que lorsque le gouvernement – s'exilant lui aussi - venait de sortir du pays. Jean-Damascène, quant à lui, l'a traversée avec sa femme au moment où un nouveau gouvernement rwandais annonçait sa formation à Kigali, de peur que ce dernier ne bloque les frontières. Ce grand flot de réfugiés est arrivé sur Bukavu, et dans un premier temps ils se sont mis où ils ont pu : Jean-Damascène et sa femme ont enchaîné quelques nuits dans la cour d'une école, puis dans une cathédrale et dans un lycée, jusqu'à pouvoir rester presque deux mois dans une autre école. Clémentine et sa famille ont passé trois ou quatre mois dans les salles de classe de l'Université. Quant à Jeannette, dont le mari était professeur au Rwanda, sa famille a été accueillie avec des amis par une femme qui les a laissés dormir chez elle : les femmes dans la cuisine et les hommes à même le sol dans la cour. Puis ils ont trouvé une petite maison dans une autre ville.

Jean-Damascène évoque « la faim, la famine, la dysenterie et le stress » qui l'ont poussé à tenter un retour au Rwanda, mais sa maison avait été pillée, jusqu'aux portes et aux fenêtres arrachées, donc il est reparti. La petite sœur de Clémentine aussi me parle des conditions sanitaires et alimentaires difficiles. Il n'y avait pas encore d'aide alimentaire. Leur mère traversait régulièrement la frontière pour chercher un peu de nourriture du côté rwandais. Puis ils ont rejoint le camp de Kashusha, à l'entrée duquel les militaires congolais prenaient aux gens tout ce qu'ils avaient. Clémentine se souvient que des prêtres espagnols organisaient des loisirs pour occuper les jeunes : « on chantait, on faisait n'importe quoi, juste pour éviter la délinquance et la prostitution ». Puis des Rwandais qui avaient été instituteurs ou professeurs ont pris le relais, faisant d'abord de l'animation, jusqu'à la création de classes, qui ont permis aux enfants de suivre une scolarité et de passer les examens zaïrois. Selon elle, à partir de 1995, « la vie revenait », ils pouvaient se déplacer, se rendre à Bukavu ou même au Rwanda. Pourtant, dans les camps, elle et sa famille affrontaient des insultes et des menaces, à cause de leur « physionomie » tutsi : là-bas, « on était sûrs que au moins on va pas nous... On était sûrs que le FPR, il va pas nous tuer, mais la mort nous suivait toujours parce que... on était quand même un peu harcelés par les *interahamwe*, (...) ça continuait, on nous regardait, on

nous lançait des pierres, on disait « Vous êtes des Tutsi, rentrez chez vous ». Donc à un moment donné, de toutes façons, ils pouvaient nous tuer quand ils veulent ». Puis ils ont été menacés au titre de « sudistes », selon ses termes, c'est-à-dire Hutu du Sud, à cause de la division entre élite du Nord, favorisée par la présidence Habyarimana, et élite du Sud, privilégiée du temps de Kayibanda, dont le gouvernement a été mis à terre par ce dernier. Elle se rappelle de la disparition de certains « sudistes » et pensait que cela leur arriverait aussi. Malgré tout, ils sont restés dans le camp. Jeannette m'explique qu'elle et son mari ont aussi été menacés, non pas parce qu'elle était tutsi - bien qu'elle le soit -, mais parce qu'une amie, tutsi comme elle, avec qui elle a survécu pendant le génocide, cachée à ses côtés, avait réussi à s'exiler en France où elle avait fait paraître un témoignage dans un magazine connu, dont un exemplaire a été distribué dans la bibliothèque du camp. Dans cet article, elle disait que le mari de Jeannette revenait des barrières de miliciens pour les nourrir. Accusé de trahison, il a été menacé à partir de là et ils ont été empêchés de rentrer au Rwanda.

La présence des *interahamwe* et des anciennes autorités politiques et militaires dans les camps a été une source de difficultés pour le gouvernement rwandais (voir encadré), puisqu'ils continuaient à s'armer et à mener des attaques sur le sol rwandais depuis le Zaïre, et depuis la Tanzanie en moindre mesure. Cela l'était aussi que pour les administrateurs des camps, se retrouvant dans la nécessité de faire appel à eux – miliciens et anciennes autorités - pour organiser l'aide auprès d'un nombre de réfugiés aussi massif. Des crimes étaient commis dans les camps et les ONG qui les administraient étaient incapables d'enrayer les violences.

Le gouvernement rwandais, les réfugiés, les déplacés et les génocidaires (après 1994)

En août 1994, on estime qu'il y avait entre 1,8 et 2,5 millions de réfugiés hutu aux frontières du pays et 2,3 millions de déplacés dans la Zone Humanitaire Sûre tenue par l'armée française. Dans les camps qui abritaient ces personnes, se trouvaient des Tutsi sur le chemin du retour et des Hutu qui ont quitté chez eux. On sait aussi que parmi elles, il y avait des génocidaires, des militaires de l'ancienne armée et des membres du gouvernement en déroute. Ceux-ci, toujours armés, continuaient des attaques au sein des camps et depuis l'étranger vers le Rwanda.

Comment gérer ces camps ? Le HCR, avec le Programme Alimentaire Mondial (PAM) et des ONG, a entrepris de les gérer avec le concours des anciennes autorités rwandaises en exil : bourgmestres, prêtres, enseignants, médecins, et aussi militaires et *interahamwe* ont été les intermédiaires entre l'administration du camp et les réfugiés. Dans un rapport du HCR, on peut lire : « À Goma, les tentes sont regroupées par

secteurs, communes, sous-préfectures et préfectures, miroir de l'organisation administrative du Rwanda. Les anciens dirigeants du Rwanda sont là et forment une sorte de gouvernement en exil. (...) Au début de la crise, les travailleurs humanitaires coopèrent avec ces autorités militaires et les chefs de la milice Interahamwe. L'appareil administratif mis en place facilite et accélère, apparemment, la distribution des secours d'urgence. » (HCR, 2000 : 247-250). Il en ressort que cette administration parallèle organisait un contrôle des distributions de nourriture et autres produits de base, une taxation des réfugiés, surtout s'ils faisaient commerce de ce qu'ils recevaient ou qu'ils travaillaient pour les ONG sur place. Non seulement les ex-militaires et autorités contrôlaient les camps, mais ils empêchaient celles et ceux qui souhaitaient rentrer au Rwanda de le faire.

Le gouvernement rwandais se trouvait dans une position compliquée : il fallait en même temps reconstruire un pays et le protéger contre des attaques venant de personnes vivant dans des camps de réfugiés, sous protection d'ONG internationales impuissantes. Le gouvernement souhaitait la disparition des camps de déplacés et de réfugiés, afin d'en déloger les belligérants. Il a organisé le rapatriement des personnes qui avaient trouvé refuge dans les camps. Ces dernières étaient prises en otage par les autorités génocidaires. Des pressions, émanant notamment de la France et de certains ONG chrétiennes, imposaient au gouvernement rwandais d'inclure d'anciens hommes politiques en son sein, afin d'aller vers une résolution du problème des camps et à un déblocage de l'aide internationale²³⁵. Ces mêmes acteurs étrangers, souvent sympathisants des anciennes autorités, et qui en parallèle contribuaient à répandre l'idée d'un « double génocide » telle qu'elle était évoquée par des génocidaires qui préparaient déjà leur défense, ont obtenu une fin de non-recevoir. Isolé, le Rwanda a entrepris de démanteler les camps seul et l'a fait dans la violence. Ça a été le point de départ de la 1ère guerre du Congo.

En ce qui concerne les déplacés, la majorité d'entre eux était dans la Zone Humanitaire Sûre (ZHS), mise en place dans le cadre de l'opération Turquoise²³⁶ dirigée par la France. Au 11 juillet, on comptait dans la ZHS 1,2 million de personnes, et 2,3 millions à la fin de cette opération militaire, le 28 août 1994. Le départ des

²³⁵ Gérard Prunier interroge cette rétention financière en ces termes : « L'aide économique, problème principal du nouveau régime débutant, reste bloquée, et pire, bien qu'allouée, préparée, emballée, puis agitée sous les yeux du nouveau gouvernement, elle n'est pas versée. Car on brandit inlassablement les mêmes conditions politiques au versement de l'aide : « négociations » et « élargissement de la base » (Prunier, 1999 : 398). Il s'étonne de voir qu'1 400 millions de dollars soient versés pour les camps de réfugiés (et donc indirectement « aux partisans de l'ancien régime et aux vestiges de leur armée »), mais pas 4,5 millions nécessaires pour débloquent l'aide de la Banque Mondiale de 140 millions de dollars, destinée « au Rwanda où 5 millions de personnes s'efforcent de sortir d'un cauchemar » (ibid).

²³⁶ Le 22 juin 1994 le Conseil de sécurité des Nations Unies a autorisé l'opération « à des fins humanitaires » proposée par la France. Celle-ci a été critiquée, notamment pour les objectifs qui la motivaient, sans doute plus militaires et politiques qu'humanitaires. Gérard Prunier décrit l'équipement prévu pour leur démarche : « La surprise des délégués du FPR face à la puissance de feu prévue pour Turquoise est compréhensible. Pour un contingent maximum de 2500 hommes, il y a plus de 100 véhicules blindés, une batterie lourde de mortiers 120mm Marine, 2 hélicoptères légers Gazelle, 8 pro Super-Puma et une couverture aérienne fournie par 4 chasseurs-bombardiers Jaguar, 4 avions d'attaque au sol Mirage F1CT, et 4 Mirage F1CR de reconnaissance » (Prunier, 1999 : 346) Par ailleurs, il leur a été reproché de ne pas avoir arrêté les génocidaires et les autorités en fuite, ni désarmé les miliciens et militaires qui passaient par la zone pour rejoindre le Zaïre.

militaires français a alors entraîné de nouveaux départs en masse vers le Zaïre, et a laissé de nombreux déplacés sur place, ne sachant où aller. Le nouveau gouvernement souhaitait voir disparaître ces camps, désormais sous la responsabilité de la Mission des Nations Unies pour le Rwanda (Minuar), en raison des raids que les *interahamwe* y préparaient et dans l'optique d'un retour des déplacés chez eux. Face aux pressions étatiques, leur nombre a décliné, et pourtant début avril 1995, il y avait encore 160 000 personnes dans les camps. Les injonctions à fermer se poursuivaient sans succès, et le 22 avril 1995, l'armée a ouvert le feu dans un des camps, celui de Kibeho, « utilisant armes automatiques, lance-roquettes et grenades » (Vidal, 2004 : 93) : 4 à 8000 personnes, parmi lesquelles la grande majorité était des civils, ont été tuées.

En RDC, le gouvernement incitait les réfugiés à rentrer, mais le HCR, de son côté, se refusait à organiser leur retour tant que des exactions étaient perpétrées à l'égard des Hutu, déplacés ou réfugiés, sur le territoire rwandais. Après la destruction des camps en 1996 par l'armée rwandaise, les réfugiés hutu sont en très grande majorité rentrés au pays (1,4 millions de personnes) entre 1996 et 1997 et d'autres se sont enfoncés dans le pays, entraînés par les génocidaires en fuite et fuyant les militaires de la coalition rwando-ougandaise. Après de multiples opérations de rapatriement, mais aussi à cause des maladies, de la faim et des tueries, il ne restait de ces derniers que 150 000 personnes fin 1997, dispersées dans la région des Grands Lacs et autour : République du Congo, Angola, République centrafricaine, Malawi, Zambie, etc.

Le Burundi, qui était en guerre civile - même si elle n'en portait pas encore le nom - depuis l'assassinat du président en 1993, a vu partir 240 000 personnes tutsi, « rentrer » au pays après un long exil, dès le pays repris par le FPR. Le pays et ses institutions étaient instables à l'arrivée de nouveaux réfugiés, ceux de 1994, qu'on estime avoir été entre 255 000 et 270 000. Plusieurs dizaines de milliers de Rwandais s'installèrent dans le Nord du Burundi, dans des camps ouverts par le gouvernement ou dans les communes. Les réfugiés étaient accusés d'avoir parmi eux d'anciens miliciens *interahamwe* et d'anciens génocidaires, et soupçonnés de prêter main forte aux insurgés hutu burundais. Aussi l'armée les a repoussés vers le Rwanda, en plusieurs vagues d'expulsion, entraînant le départ des réfugiés vers le Rwanda ou la Tanzanie, qui a dû ouvrir de nouveaux camps.

Après que le Burundi a renvoyé massivement des réfugiés au Rwanda et que la première Guerre du Congo a engendré le rapatriement de centaines de milliers de Rwandais, le gouvernement tanzanien a décidé, en 1996, d'à son tour cesser de les accueillir, soutenu dans cette démarche par le HCR, qui estimait les conditions de sécurité suffisantes pour rentrer. L'organisme onusien avait conscience de la crainte des réfugiés vis-à-vis des rumeurs et des exactions qui se produisaient au Rwanda, mais constatait aussi la prise

en otage opérée dans les camps sur ceux qui souhaitaient rentrer, par des génocidaires qui, eux, ne le pouvaient pas. Avant l'échéance prévue par le HCR pour le 31 décembre 1996, de nombreux réfugiés se sont enfuis vers le Kenya et le Malawi. Des troupes tanzaniennes ont été déployées pour leur barrer le passage. À la date annoncée, pratiquement tous les réfugiés restants, incluant d'anciens réfugiés tutsi, ont été renvoyés au Rwanda, à savoir 475 000 sur un total de 540 000, les 65 000 autres s'étant dispersés en Tanzanie et se faisant parfois passer pour Burundais. La rapidité avec laquelle a été conduite cette opération de rapatriement, et l'absence d'alternatives proposées aux réfugiés a été critiquée par des ONG, parmi lesquelles Amnesty International et Human Rights Watch.

Encadré 4. Le gouvernement rwandais, les réfugiés, les déplacés et les génocidaires (après 1994)

c. Les réfugiés hutu pris dans la guerre du Kivu : rentrer au pays ou s'enfoncer dans la forêt

Le gouvernement rwandais souhaitait que la partie de la population réfugiée à l'étranger réintègre le pays et que les déplacés retrouvent leur domicile, aussi a-t-il mené une campagne d'incitation au retour. Au Kivu, des menaces étaient proférées par des extrémistes à l'encontre de ceux qui annonçaient vouloir partir, toutefois une minorité a souhaité rentrer chez elle. Les camps n'ont donc pas désempli.

Au Congo, les tensions à l'égard des Rwandais qui y vivaient déjà avant 1994, et plus particulièrement des Tutsi, se sont ravivées à l'arrivée des réfugiés : la venue d'environ un million de nouveaux arrivants dans le Nord Kivu a poussé les autochtones hors de leur terre et a généré de nombreux conflits avec la population locale. Ces tensions se sont traduites par de nouvelles exactions : entre 30 000 et 70 000 Tutsi du Kivu ont été tués, 250 000 déplacés et entre 15 000 et 37 000 ont trouvé refuge au Rwanda, le tout sous le regard passif des Forces Armées Zaïroises (FAZ), et même avec leur soutien. De nouveau, en mai 1996, de nombreux Banyamulenge ont été chassés ou tués dans la région de Masisi. C'est à ce moment que Paul Kagame a décidé d'attaquer les camps de réfugiés, pour mettre fin à la présence d'une force armée à ses frontières. Commenait alors la première Guerre du Congo.

L'attaque contre les camps a été lancée par l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (l'AFDL), une coalition du Rwanda, du Burundi et de l'Ouganda. La sœur de Clémentine, 8 ans à l'époque, se souvient : « Nous sommes sortis du camp sous les balles et c'est là que la famille a

éclaté. À partir de cette date, nous n'avons plus été dans des camps, on ne faisait que marcher, errer dans la forêt, courir sous les balles... ». Retrouvant sa mère sur la route quelques jours après, elles se sont fait indiquer par des soldats congolais, la route des bases militaires rwandaises, pour rentrer toutes les deux au pays.

Pour Clémentine, il n'était pas question de rentrer :

Domitille - Et vous, vous aviez plus peur de rentrer que de rester et de subir ça ?

Clémentine - On se disait, de toute façon, si on rentre, on a deux frères militaires, ça sera pas mieux quoi. En plus que ceux qui étaient restés au pays, mon grand-père il était en prison. Parce qu'il avait participé au machin de MDR ! Le MDR qui a fait fuir les gens dans les années 59. Donc il fallait pas mettre les pieds au Rwanda.

D - Donc ton grand-père, il était en prison depuis avril 94 ?

C - Oui. Trois de ses fils aussi, donc il fallait pas rentrer.

D - Trois de ses fils étaient en prison ?

C - Oui ils sont décédés en prison.

Entretien avec Clémentine, le 13 juillet 2015

Avec ses frères et sœurs, elle a continué à s'enfoncer toujours plus dans la forêt, fuyant les tirs. Leur fuite a duré sept mois, marqués par la faim, les viols, la violence et la mort, jusqu'à rejoindre la République du Congo, puis plus tard la France.

En ce qui concerne Jeannette, son mari et elle ont fait le choix de rentrer au Rwanda, notamment parce qu'un de leurs enfants y était et qu'ils ne se voyaient pas partir sans lui.

Après la destruction des camps en 1996, les réfugiés hutu sont en très grande majorité rentrés au pays : 1,4 millions de personnes entre 1996 et 1997, et 2 millions si on inclut ceux qui sont rentrés depuis 1995. D'autres se sont enfoncés dans le pays, entraînés par les génocidaires en fuite ou par la peur, et poursuivis par des militaires de cette coalition. Plusieurs dizaines de milliers sont aussi rentrés du Burundi, expulsés par les militaires, et 475 000 de Tanzanie sont revenus avant fin 1996 par un programme orchestré par le HCR et dénoncé par des associations. Après de multiples opérations de rapatriement, mais aussi à cause des maladies, de la faim et des tueries, il ne resterait plus que 150 000 d'entre eux fin 1997, dispersés dans la région des Grands Lacs et autour : République du Congo, Angola, République centrafricaine, Malawi, Zambie, etc.

d. Retour des anciens réfugiés et des soldats du FPR et difficultés de se loger

Avant ces retours forcés, le Rwanda a connu une vague de retours des « anciens réfugiés », les « retournés », ces Tutsi qui avaient fui les différents pogroms ayant marqué la 1^{ère} et la 2^{ème} République rwandaise, auxquels se sont joints certains Tutsi se trouvant déjà à l'étranger auparavant et étant persécutés dans leur pays d'accueil. Aussitôt le pays repris par le FPR - parti composé d'anciens exilés d'Ouganda -, ils ont commencé à « rentrer au pays », bien que certains, nés en exil, ne l'aient jamais connu. André Guichaoua évoque 238 000 Tutsi revenus du Burundi, 60 000 de Tanzanie, 210 000 d'Ouganda et 100 000 du Zaïre (Guichaoua, 2004). Selon Françoise Imbs, « dès avril 1994, les « anciens réfugiés » tutsi se mettent en route. Des éleveurs poussent leurs troupeaux vers les pâturages de l'Est du pays, des citadins viennent apporter au « Nouveau Rwanda » dont ils ont rêvé leur capital intellectuel et une partie de leurs économies, d'autres arrivent les mains vides, ayant dû tout laisser dans leur ancien pays d'accueil. Ils s'installent surtout dans les villes et dans l'Est déserté, et à la fin 1994 on estime leur nombre à 608 000. Le flux a ensuite décliné, au début de 2001 le total de ces rapatriés tutsi se monte à 812 000 » (Imbs, 2002 : 183).

Cela signifie que le Rwanda, pays de 7,2 millions d'habitants, selon le recensement de 1991, a vécu entre 1994 et 1997 de grands bouleversements démographiques : la mort de 800 000 à 1 million de Tutsi et d'opposants au projet génocidaire pendant le génocide, le déplacement d'1,5 à 2,3 millions de personnes dans le pays, puis la fuite d'1,8 à 2,5 millions de Hutu à l'arrivée du FPR à la tête de l'État, qui a, en parallèle, généré le retour d'environ 600 000 Tutsi, et enfin le rapatriement forcé de plus de 2 millions de Hutu.

Déjà considéré en surpopulation avant le génocide, le manque de terres et de maisons, dont beaucoup ont été pillées ou/et détruites en 1994 est devenu un enjeu crucial dans la reconstruction du pays et dans la perspective d'une cohabitation. Les arrivées dans ce pays détruit se font sans aucune régulation. Dans les mois ou les premières années qui suivirent le génocide, les rescapés qui n'avaient plus de maison ont dû trouver à se loger, tout comme les Tutsi revenant d'un long exil, de parfois 35 ans. Ils ont été accueillis provisoirement par des proches, ou se sont installés dans les maisons laissées vacantes par les Hutu récemment partis, parfois dans celles de victimes du génocide ou de rescapés qui n'étaient pas encore rentrés chez eux après les massacres.

Vincent et Paulette, tous deux enfants à l'époque, se souviennent de cette période du retour au Rwanda et des pillages. La première rentrait du Burundi. Après un passage chez son oncle, où elle avait été maltraitée par la femme de celui-ci, elle a été vivre chez sa tante, à Kigali. Elle raconte, à propos de cette dernière : « elle est venue avec son mari, avec ses trois autres enfants. Quand ils

sont revenus, donc les étrangers qui venaient des autres pays, comme il y a des Rwandais qui avaient fui aussi pour aller au Congo, donc tu arrivais et tu prenais l'appartement que tu veux. »²³⁷. Puis sa tante a été embauchée par des prêtres qui lui ont fourni une maison, dans laquelle elle vit toujours. Vincent, quant à lui, vivait à Gisenyi, chez sa tante paternelle, hutu, où il avait été envoyé par ses parents pendant le génocide. Sa tante étant mariée à un colonel de l'APR, il a donc vécu pleinement l'arrivée et la victoire du FPR. Les maisons des anciens dirigeants partis au Congo étant vacantes, la tante de Vincent et son mari se sont installés dans l'une d'entre elles. Et, une partie de la ville étant laissée à l'abandon, il se souvient d'assister à des scènes de pillage.

Liberata, qui était rescapée, adulte, et avait des enfants à charge, n'a pas trouvé cette période aussi faste que Vincent, craignant le retour des propriétaires de la maison dans laquelle des soldats lui avait dit de s'installer avec ses enfants : après le génocide, « j'ai travaillé en épargnant de l'argent, après j'ai cherché une maison à acheter comme je me disais « cette maison appartient aux autres personnes ils peuvent revenir n'importe quand et me tuer avec mes enfants ». Alors j'ai acheté celle-ci, on a déménagé. »²³⁸.

Toutes les maisons n'étaient pas celles de génocidaires en exil. La maison familiale d'Albert avait été détruite. Après avoir vécu six mois sans maison après le génocide, sa mère s'était installée dans la maison des professeurs de l'école belge de Kigali, avec ses enfants, ainsi que ses neveux et les orphelins qu'elle a recueillis. Il y avait bien une maison familiale appartenant à son mari, mais les demi-frères de celui-ci sont revenus du Burundi où le grand-père était parti en exil en 1959, « et soi-disant ils étaient venus récupérer les biens qu'ils avaient laissés »²³⁹. Grâce au soutien financier de l'entreprise où son père travaillait avant d'être tué pendant le génocide, sa famille a pu faire reconstruire la maison de Kigali. Mais un notable en place a voulu se l'approprier, et après des intimidations par des militaires puis une procédure d'expulsion, ce dernier a réussi à l'avoir. Albert et sa mère ont tenté de réclamer justice mais les procès n'ont pas abouti. L'homme est depuis parti en exil en Europe suite à d'autres malversations, mais la maison ne leur a pas été restituée.

Pour pallier le problème de manque de logements, le gouvernement a mis en place dès 1997 une politique de « villagisation », avec la création d'habitats ruraux regroupés appelés *imidugudu*. Cette réorganisation de l'habitat « n'est pas du tout caractéristique du mode de vie rural au Rwanda (jusqu'à la fin du XXème siècle extrêmement peu urbanisé), où l'unité familiale prime dans l'organisation sociale. Celle-ci est construite autour de la maison, entourée de terres et de cultures, et la culture privilégie le côté confidentiel de la vie privée » (Brusset, 2003 : 108). Des mesures ont aussi été prises afin de réguler les appropriations de maison par leur restitution ou la cession d'un

²³⁷ Entretien avec Paulette, le 20 février 2017

²³⁸ Entretien avec Liberata, Rwanda, le 26 décembre 2016

²³⁹ Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

terrain ; des terres ont été réquisitionnées. Les problématiques foncières se sont poursuivies et ont nécessité la promulgation d'une Loi sur le foncier en 2005.

8.3. Cohabiter : Les rescapés, les génocidaires, les réfugiés et « les autres »

a. Devenir rescapé

Après 1994, tout était à reconstruire : « le Rwanda s'est trouvé tout de suite confronté à quatre séries de problèmes : sécurité, justice, économie, mémoire. » (Chrétien, 2000 : 175). Des politiques publiques ont été élaborées progressivement. En 1998, le Fonds d'assistance aux rescapés du génocide (FARG) a été créé afin de pourvoir aux besoins des rescapés « les plus nécessiteux ». Jusque-là, les rescapés avaient dû se débrouiller seuls, avec leurs souffrances (blessures, mutilations, traumatisme), les vivants à protéger (orphelins à nourrir, maisons détruites et abri à trouver) et les morts à enterrer. Quand la loi a été adoptée, l'accent était mis sur les plus nécessiteux : orphelins, veuves et handicapés du génocide. L'aide ne pouvait être dispensée à tous les rescapés. La loi a donc précisé qui pouvait relever de cette politique sociale :

« Le terme « rescapé » signifie la personne qui a échappé au génocide et aux massacres perpétrés au Rwanda entre le 1er octobre 1990 et le 31 décembre 1994, faits qui avaient pour but :

- d'exterminer les personnes et détruire leurs biens à cause de leur appartenance ethnique ;
- d'exterminer les personnes et détruire leurs biens, à cause de leurs opinions ou de celles de leurs proches parents, qui étaient opposés au génocide et aux massacres. » (Loi n°02/98 du 22/01/1998, citée par Mugabe, 2009 : 328).

Malgré sa promulgation, l'obtention des aides a parfois été difficile. Sarah me raconte :

Sarah - Le FARG, au fait si tu veux, le FARG c'est compliqué. Le FARG nous aidait à avoir du matériel à l'internat, des savons, des serviettes pour les filles, du dentifrice tout ça tout ça, mais le problème c'est que tout le temps c'était après 3 mois. Parfois on passait un semestre sans rien et au milieu du 2^{ème} semestre on nous amenait du matériel. Donc il fallait vraiment avoir du matériel au tout début, mais après s'il les amène on les

prenait pour les grandes vacances ou l'année prochaine, mais ils ont jamais donné d'autres aides que ça.

Domitille - Oh là là. Et ta maman, elle était pas... Elle était à Avega, non ?

S - Oui oui, c'est pour ça qu'on a eu la maison [à Kigali, ndla].

D - D'accord. Et Avega a arrêté de vous aider quand ta maman est décédée ?

S - Au fait même quand ma mère elle était encore vivante, on l'aidait pour ses médicaments, sur le niveau psychologique elle allait voir (...) une psychologue, elle était à Avega. (...) Mais il y avait que ça. (..) Il y avait rien d'autres.

D - Et vous aviez pas de loyers payés par exemple ?

S - Non non non. En fait au début où on a déménagé à [nom de quartier de Kigali], c'était en 2000, mars 2000, mais on est arrivés à Kigali c'était en 96 donc ma mère elle a travaillé entre deux. Parfois elle travaillait, quand elle avait pas ses crises [traumatiques, ndla], elle pouvait travailler et là on payait le loyer. (...) Mais après quand on a déménagé à [nom de quartier de Kigali] là on payait pas le loyer.

Entretien avec Sarah, 23 juin 2016

Avega-Agahoro est une association de veuves du génocide, et c'est par cette entremise qu'ils ont obtenu en 2000 ce qui leur a fait office de maison : « À l'époque il n'y avait rien : des briques, avec de la terre. Dès qu'il pleuvait il y avait des gros trous dans le mur. Il n'y avait pas de toilettes, on devait aller chez le voisin... La cuisine, c'était une plaque de tôle sur des bouts de bois. Pourquoi ? On est arrivés à la fin du programme, ils disaient qu'ils n'avaient plus d'argent. Mais déjà on avait de la chance, on avait un toit. Certaines familles, surtout à la campagne, vivaient dehors ». Ce qui a été le cas de Christine, 5 ans en 1994, et de sa famille, qui ont dormi dehors pendant 9 mois, le temps que son père, bien que blessé, reconstruise une petite maison.

Les besoins sont nombreux, tout comme les potentiels bénéficiaires. Avec les révisions de la loi sur la création du FARG, en 2008 et en 2013, le FARG a restreint son public d'attribution et par là remodelé la définition du rescapé. En 2008, les catégories de bénéficiaires parmi les « [rescapés] du génocide perpétré contre les Tutsi et autres crimes contre l'humanité » étaient détaillées : orphelins, veufs, vieux dépourvus de famille, personnes laissées sans biens ni construction, personnes invalides ou ayant le sida, et enfin, dans certaines conditions, enfants de parents rescapés. Dès 2013, est apparu une nouvelle restriction : le FARG ne prend désormais en charge que « les plus nécessiteux du génocide perpétré contre les Tutsi ». Il n'est plus fait mention des rescapés des « massacres » (1998) ou des « autres crimes contre l'humanité » (2008). Le détail des catégories est alors identique à celui de 2013, à l'exception des enfants de rescapés, qui n'apparaissent plus. Des considérations budgétaires ou politiques ont conduit à écarter de ce programme les rescapés qui ne

sont pas parmi les « plus nécessiteux », les personnes n'ayant pas été menacées pour raisons ethniques et les enfants des rescapés. Ce retrait concerne notamment les victimes hutu dont les familles ont été tuées en 1994 parce qu'ils s'opposaient au projet génocidaire, et aussi les enfants des rescapés ou frères et sœurs à charge d'orphelins nés après le génocide.

Parmi les non-bénéficiaires, certains ont nourri un sentiment d'exclusion, tandis que ceux qui en ont été progressivement écartés éprouvent du ressentiment vis-à-vis du gouvernement. Claude, aujourd'hui dans l'opposition politique, en France, se rappelle l'espoir né de l'arrivée du FPR, puis la désillusion quand les membres de sa famille se sont vus retirer le statut de rescapés :

Claude - Moi j'ai eu de la chance. (...) j'ai une famille qui était en opposition. On a détruit toutes nos maisons. On nous a pourchassés de partout. Et par chance. Et après l'arrivée du FPR on était comptés comme des rescapés. Si tu veux le FPR a même construit une sorte de petite maison qu'il construisait aux rescapés. Mes petits frères ont eu les frais de je veux dire...

Domitille - Du FARG

C - Du FARG. Mais ça n'a pas duré longtemps. Ça n'a pas duré longtemps. Pour que même, plus tard même, ma famille soit accusée de soutenir même l'armée du roi, qui n'existe pas.

Entretien avec Claude, le 13 avril 2017

Et pour la famille de Christine, le fait que les enfants nés après le génocide ou les enfants de rescapés ne soient pas pris en charge par le FARG est un problème. Ses deux sœurs nées après 1994 n'ont pas bénéficié des frais de scolarité gratuits au secondaire, et la pension d'invalidité du père qui aidait à subvenir à leurs besoins a cessé à sa mort, ce qui les a mis en difficulté.

Pourtant l'apport en termes d'accès à l'école et à la santé a été considérable. Dans un bilan établi pour la période 1998-2005, il est évoqué 290 021 bénéficiaires des programmes d'éducation au secondaire, 7 917 au supérieur, et 808 582 bénéficiaires de soins. (Mugabe Shyaka, 2011). Mais l'ampleur des besoins est telle qu'elle génère une insatisfaction tant chez les bénéficiaires, qui continuent à vivre dans un grand dénuement, que chez les non-bénéficiaires. Et c'est l'établissement d'une définition de plus en plus restrictive du rescapé qui a été le plus clivant. Ceux qui sont reconnus comme tels restent conscients de l'importance de l'aide reçue. Chez d'autres, cela a disjoint leur identité ressentie et leur catégorie administrative, ainsi que leur accès aux politiques publiques.

L'usage d' « orphelin du génocide » et de « veuf ou veuve du génocide » suit la même évolution que « rescapé », ne désignant que les personnes, tutsi, ayant perdu un parent ou un conjoint pendant le génocide. *A contrario* la notion de « survivant » ne répond pas à une catégorie administrative et semble pouvoir s'adapter à plusieurs profils de personnes. Autant « rescapé » signifie implicitement aujourd'hui, au Rwanda, « rescapés du génocide des Tutsi », autant « survivant » a une acception plus large. Quant à « victime », cela renvoie tant aux morts du génocide qu'à ceux qui y ont survécu ou qui ont survécu à d'autres persécutions ou massacres ; son emploi reste très subjectif.

b. Avoir été génocidaire

Le terme « génocidaire » a aussi suivi un processus de catégorisation, via son inscription dans le champ pénal. Au lendemain du génocide, il a fallu se demander qui avait pris part aux massacres et de quelle manière, et décider des peines à appliquer. Les actes et les personnes ont dû être identifiés et jugés, que cela concerne les anciennes autorités politiques ou les membres des différentes administrations, les miliciens *interahamwe*, les prêtres ou encore des mères de famille. Suivant la gravité de leur crime, les personnes étaient déférées devant un des tribunaux suivants : le Tribunal Pénal International (TPIR), à Arusha, les tribunaux rwandais, qu'il a fallu rétablir, et enfin les juridictions populaires dites *gacaca*.

Une gradation judiciaire des motifs d'inculpation a été établie avec la Loi de 1996 sur la poursuite des crimes de génocide, réajustée en 2000 et 2004.

La première catégorie comprend « les planificateurs, les organisateurs, les incitateurs, les superviseurs et les encadreurs du crime de génocide ou des crimes contre l'humanité, ainsi que ses complices », « la personne qui, agissant en position d'autorité, (...) a commis ces infractions ou a encouragé les autres à les commettre », les personnes qui ont tué avec zèle ou méchanceté excessive, celles qui ont torturé ou violé, et enfin celles ont « commis les actes dégradants sur le cadavre », et leurs complices. Ceux-là sont déférés devant le TPIR.

Les trois autres catégories ont été regroupées en deux à partir de 2004, et ont été traitées par des *gacaca*. Dans la 2^e sont classées « les auteurs, co-auteurs ou complices d'homicides volontaires ou d'atteintes graves contre les personnes ayant entraîné la mort, ainsi que ses complices », les personnes qui ont causé blessures et atteintes graves, en ayant l'intention de donner la mort, et enfin celles qui n'avaient pas cette intention mais ont commis « d'autres actes criminels ou de

participation criminelle à la personne », et leurs complices. La dernière catégorie renvoie aux infractions contre les biens, et un règlement à l'amiable peut éviter des poursuites judiciaires dans ce cas précis.

À l'issue de son mandat de fonctionnement (1994-2015), le TPIR a traité 93 affaires. 62 personnes ont été condamnées, parmi lesquelles « des hauts dirigeants militaires et du gouvernement en 1994, des politiciens, des hommes d'affaires ainsi que des autorités religieuses et des responsables des milices et des médias »²⁴⁰. 14 ont été acquittées. La plupart des autres ont été renvoyées devant d'autres tribunaux.

Quant aux *gacaca*, qui se sont tenus entre 2002 et 2012, 1 958 634 cas y ont été présentés, ce qui a donné lieu à 1 691 648 condamnations²⁴¹ et 277 066 acquittements par manque de preuves. Les tribunaux populaires avaient été mis en place, ou plutôt réinstaurés, pour faire face à l'ampleur de l'événement et à la surpopulation carcérale qui a suivi. La journaliste Laure De Vulpian rappelle qu'« il faut savoir que depuis les premiers massacres de Tutsi en 1959 et jusqu'aux procès qui se sont tenus au Rwanda et à l'étranger à partir de 1999, aucune condamnation n'avait jamais été prononcée pour l'assassinat d'un Tutsi. Il a donc fallu inventer une troisième voie, qui ne soit ni la revanche, ni l'amnistie. Pour cela, les juristes rwandais se sont inspirés de la justice de paix traditionnelle »²⁴². En effet, selon l'anthropologue Violaine Baraduc, le pays a atteint le chiffre de 128 000 détenus en 1998, après le retour de réfugiés et, parmi eux, des génocidaires et présumés génocidaires. D'après des estimations, il aurait fallu plus de cent ans pour les juger tous avec le système judiciaire d'alors. Par ailleurs, la situation carcérale était intenable. Les centres de détention manquaient face au nombre de personnes incarcérées, et la surpopulation engendrait des maladies et la mort de détenus. Clémentine a plusieurs oncles qui sont morts en prison. Elle dit ne pas connaître les détails mais pense qu'ils sont morts de maltraitance. Des bâtiments ont été réquisitionnés et des prisons construites, mais « l'État manquait de moyens, à la fois pour entreprendre les travaux, former le personnel de garde des prisonniers et celui chargé d'instruire leurs dossiers » (Baraduc, 2020 : 36).

²⁴⁰ Site héritage du TPIR (maintenu en ligne, pour archives, malgré la fermeture du tribunal) : <https://unictr.irmct.org/fr/tribunal>

²⁴¹ Faute d'avoir pu mettre la main sur le Rapport final du Service National de la Justice Gacaca (SNJG) datant de 2012, nous ne savons pas à quelles catégories de crime ces condamnations renvoient. Nous apprenons par un rapport d'Human Right Watch que la SNJG leur a dit que, en 2011, les affaires étaient réparties de la manière suivante : 15 263 cas relevaient de la catégorie 1, 383 118 de la catégorie 2 et 838 975 de la 3^e catégorie, pour un total de 1 237 356 affaires. Le rapport mentionne en note de bas de page : « Il faut noter que ces chiffres ne correspondent pas au nombre des personnes accusées. Des individus peuvent avoir des affaires multiples dans différentes juridictions, selon l'emplacement des crimes, et peuvent avoir à la fois une affaire de catégorie 1 ou 2 pendantes et une autre affaire de catégorie 3 (pour dommages aux biens). Le SNJG n'a pas fourni de statistiques sur le nombre total d'individus jugés par les tribunaux *gacaca*. Selon le SNJG, le taux d'acquiescement était de 30 pour cent pour les affaires relevant de la catégorie 2 et de 4 pour cent pour les affaires de catégorie 3. Il n'a pas pu fournir le taux d'acquiescement pour les affaires relevant de la catégorie 1. » (HRW, 2011 : 27)

²⁴² Propos de la journaliste Laure de Vulpian, tenus dans l'émission « Rwanda, la fin officielle des "gacaca" », émission de France Culture du 19 juin 2012, animée par Éric Chaverou (<https://www.franceculture.fr/societe/rwanda-la-fin-officielle-des-gacaca>)

Et il y a eu des « milliers de libérations pour raisons humanitaires » (Chrétien, 2010) et des remises de peine contre aveu, puis de nouveau en 2003, alors qu'il restait encore 80 000 prévenus dans les prisons : libération de 10 000 personnes pour raison de santé ou d'âge, libération conditionnelle avec travaux d'intérêt général, multiplication des procès groupés, encouragement du recours à la procédure d'aveu et, finalement, réactivation de la pratique des *gacaca*, en dotant le pays de 8000 nouveaux tribunaux en 2005, alors qu'il n'y en avait que 750, établis en 2001 à titre expérimental. Les *gacaca* et le TPIR ont aujourd'hui fermé, ce qui n'empêche pas d'autres procès de se tenir au Rwanda ou à l'étranger, notamment en France.

Jusqu'à aujourd'hui, certains ont tenté de taire leurs crimes. En 2006, 150 000 hommes et femmes dits *inyangamugayo*, « personnes intègres », avaient été retenus pour être jugés dans les procès *gacaca* : parmi eux, « 45 396 *inyangamugayo* furent remplacés en raison des accusations de participation au génocide formulées à leur encontre » (Dumas, 2013 : 84, ndbp). D'autres criminels n'ont jusqu'à ce jour jamais été jugés²⁴³.

c. La « zone grise » : enfant tueur et sauveteur-tueur

Des critères sont venus ajouter de la complexité à la figure du génocidaire, tels que : le degré de conscience qu'il ou elle²⁴⁴ avait des crimes commis - cela concerne notamment les mineurs qui ont tué -, sa motivation à tuer²⁴⁵ ou encore son degré de consentement. Alison Des Forges rapporte les paroles d'un témoin étranger, représentant d'Action Internationale Contre la Faim, assistant à une scène proche de la frontière du Burundi, qui rend compte de la diversité des comportements violents

²⁴³ Parmi eux, huit Rwandais font l'objet de notices rouges à Interpol (<https://www.interpol.int/fr/Notre-action/Notices/Voir-les-notices-rouges>) : ils ne se sont pas présentés à leur procès au TPIR et sont toujours en fuite. Ils sont parmi les criminels de « première catégorie » du génocide, ayant participé activement à sa préparation, son organisation ou sa perpétration. D'autres génocidaires vivent actuellement en Europe, en Afrique et en Amérique du Nord.

²⁴⁴ Dans « Tuer au cœur de la famille. Les femmes en relais » (Baraduc, 2014), Violaine Baraduc rappelle que si la participation des femmes dans le génocide a été ignorée par les sciences sociales, les femmes représentent 6 % de la population carcérale condamnée au titre de leur participation, et ont probablement été encore davantage à participer. Elle souligne « l'importance de leur engagement dans les violences antitutsi, et notamment dans la propagation de celles-ci. » (Baraduc, 2014 : 63)

²⁴⁵ Dans « Grands tueurs et petits tueurs : la question de l'obéissance dans le génocide des Rwandais Tutsis » (Vidal, 2008), Claudine Vidal s'interroge sur l'embrigadement « d'individus qui n'appartenaient pas à des fractions politiques extrémistes et qui n'avaient jamais été entraînés, physiquement et mentalement, à des pratiques de violence » (p.111). Elle partage les résultats d'une étude de Scott Strauss menée auprès de 210 prisonniers ayant plaidé coupable et été condamnés : « Aux questions portant sur les motivations des participants au génocide, la plus citée est celle de la coercition (64,1 %), liée à celle de l'obéissance à « la loi » (12,9 %), puis vient le thème de la guerre entre Hutus et Tutsis (22 %) associé à celui de venger l'assassinat du président Habyarimana (4,8 %). La pression du groupe hutu (*Intra-Hutu coercion*) est documentée par des témoignages portant sur le déclenchement des attaques. » (p.118).

: « tout le monde ne portait pas une arme mais tout le monde portait la haine, n'hésitant pas à faire un croc en jambe au Tutsi qui passe à côté, à gifler au passage le malheureux qui court, à bout de souffle, à bout de force, qui, épuisé, s'étale sur l'asphalte. À peine à terre, les coups redoublent. Les enfants... faisaient un jeu de tout cela, courant à la suite de leurs grands frères après les Tutsi, ils lançaient des pierres, et riaient à chaque Tutsi rattrapé. Les adultes avaient fait des tueries des jeux d'enfant aux règles inversées. » (Des Forges, 1999 : 536). L'historienne Hélène Dumas explique que l'influence des adultes sur l'action des enfants a pu compter dans le jugement de ceux qui avaient tué : « la majorité des enfants impliqués dans les massacres (du moins ceux qui firent l'objet de poursuites judiciaires) étaient âgés de quatorze ans ou plus, et furent, de ce fait, considérés comme majeurs sur le plan pénal. Ils ne furent toutefois pas jugés comme des adultes, un régime spécial leur ayant été appliqué. » (Dumas, 2014 : 84).

Par ailleurs, les intentions et attitudes des criminels après le génocide ont aussi été scrutées pendant les procès : y a-t-il eu une tentative de fuir la justice ? Un aveu ou une demande de pardon²⁴⁶ ? De la repentance vis-à-vis de la famille de la victime ?

Pendant le génocide, certains ont tenté de résister pendant plusieurs semaines aux nombreuses pressions qui leur étaient faites de participer aux patrouilles ou à la tenue des barrières, avant de finalement participer. Jennie E. Burnet les appelle les « résistants au génocide »²⁴⁷ (Burnet, 2018), ceux qui ont résisté tant qu'ils ont pu avant de rejoindre les tueurs. Elle analyse aussi la figure complexe du « sauveteur-tueur » dont on doit la mise en lumière à la politologue Lee Ann Fujii. Cette catégorie déplace l'analyse des acteurs aux actes, « obligeant ainsi les chercheurs à faire face aux zones grises que l'on peut observer en situation de génocide, les acteurs sociaux gommant, chevauchant et transgressant souvent les catégories d'analyse ordinaires » (Fujii, 2008 : 165-66). Malgré le risque de dénonciation et de représailles, certains, même parmi les génocidaires actifs, ont pu aider ou sauver une ou des personnes, « la décision de sauver autrui dépendait largement du contexte immédiat – notamment de la présence éventuelle d'autres personnes sur les lieux » (ibid : 177). Ce sont donc des « actes de sauvetage accomplis par des non-sauveteurs » (ibid : 172) dont la chercheuse rappelle qu'ils n'ont en rien absous leurs auteurs, puisqu'ils ont participé aux massacres. Mais étant donné le degré d'interconnaissance et de proximité physique et sociale sur les collines,

²⁴⁶ Selon Valérie Rosoux et Shyaka Mugabe, « la pression des autorités rwandaises et les campagnes de sensibilisation menées en faveur du pardon peuvent toutefois laisser songeur (PRI, 2005). Quelle crédibilité les rescapés peuvent-ils accorder à des demandes de pardon qui prennent la forme d'excuses quasi mécaniques pour permettre l'allègement des peines ? Tous s'accordent à dire que relativement peu d'assassins manifestent un repentir, certains d'entre eux regrettant même parfois de ne pas avoir « bouclé le boulot. Ils s'accusent de négligence plus que de méchanceté. [...] Dans l'attente de recommencer » (Hatzfeld, 2003 : 198). » (Rosoux et al, 2008 : p.34) Voir aussi Hélène Dumas, qui évoque une « redéfinition des frontières entre l'avouable et l'inavouable » (Dumas, 2013 : 264) pendant les procès *gacaca*, influencée par les « primes à l'aveu ». Les ONG et la religion jouent aussi un rôle dans ce paradigme du pardon et de la réconciliation.

²⁴⁷ La notion de « résistance » est contestée, au titre que les personnes ont simplement gardé leur humanité.

ces actes ont sans doute été essentiels à la survie de nombreux rescapés. Chantale doit sa survie à un sauveteur-tueur : ami de son mari avant le génocide, il avait désormais un poste à responsabilité et a fait en sorte qu'ils soient épargnés quand ils étaient menacés au centre scolaire de Butare. Cela n'a pas empêché un de leur fils de se faire tuer là-bas ni que son mari soit assassiné quelques jours après leur départ du centre. Pourtant elle lui doit sa survie et elle a témoigné pour sa défense, à son procès.

d. Ni rescapés, ni génocidaires : « les autres »

Comment nommer celles et ceux qui ne sont ni rescapés ni génocidaires ? « Observateurs neutres » (Prunier, 1995) ? « Bystanders » (Rosoux, 2005) ? Berthe Kayitesi, rescapée et auteure d'une thèse en sciences de l'éducation, mentionne plusieurs catégories de « spectateurs » (Kayitesi, 2014). Elle évoque ceux qui sont présents au moment du massacre sans être visés par celui-ci, à savoir les Hutu qui n'y ont pas pris part, ou les Occidentaux qui se trouvaient au Rwanda. Elle évoque aussi « la Communauté internationale, et principalement les Nations Unies », qui ont assisté au génocide depuis l'extérieur des frontières. Or, dans le pays ou en dehors, spécifie-t-elle, ces spectateurs influencent les crimes et leur ampleur. Elle évoque aussi la figure des ignorants, qu'elle distingue des passifs, les premiers n'étant pas au courant, tandis que les seconds « [vivaient] leur quotidien comme si rien d'anormal ne se déroulait autour d'eux » (Kayitesi, 2014 : 38). Des rescapés ne manquent pas de rappeler que parmi ces spectateurs, certains ont eu des gestes qui ne sont pas tombés sous le coup de la loi, mais qui ont eu de lourdes conséquences : indiquer un Tutsi qui fuit à ses poursuivants, voler les vêtements d'un Tutsi, vivant ou mort, etc.

D'autres au contraire ont contribué à sauver des Tutsi. Dans le contexte rwandais, sont nommés « sauveteurs », « those who protected or evacuated Tutsis, or made other efforts to save them and who did not participate in the genocide whether by killing, raping, destroying property, or looting » (Burnet, 2018, 206). La politologue Valérie Rosoux en décrit deux figures : les « Justes », dont le titre est importé de la qualification par Israël de « Justes parmi les nations » désignant celles et ceux qui avaient sauvé des Juifs pendant la 2^{ème} Guerre Mondiale ; et les « héros de la Nation », célébrés chaque 1^{er} février par une fête nationale pour leur grand « patriotisme ». La mise en lumière des premiers est venue de l'association de rescapés Ibuka²⁴⁸, qui, en 2001, « rassemble des témoignages

²⁴⁸ Ibuka, au Rwanda, est un réseau d'associations de rescapés. Elle est appelée association « parapluie » pour signifier ce regroupement.

afin d'effectuer un recensement de ceux qui ont sauvé des concitoyens sans demander aucune contrepartie » (Rosoux, 2007 : 412) et en décore certains. « En juillet 2004, Ibuka rend hommage à « tous ceux qui ont fait de leur mieux pour la dignité humaine » » (Rosoux, 2006 : 528). Cette même année, lors des Commémorations nationales, Paul Kagame rend hommage à ceux qui ont « [risqué] leur vie pour en sauver d'autres »²⁴⁹. Deux ans plus tard, il « honore solennellement dix-huit personnes, parmi lesquelles deux Hutu décorés pour avoir sauvé des centaines de Tutsi lors du génocide » (Rosoux, 2007 : 410). Parmi les héros nationaux, on trouve sœur Félicité Niyitegeka, qui a aidé et protégé des Tutsi, avec lesquels elle a finalement été tuée.

Élever des hutu au statut de Juste ou de héros avait, selon la politologue, l'objectif d'éviter la stigmatisation collective des Hutu, et par là d'apaiser les rancœurs de part et d'autre. Des Hutu estiment que la stigmatisation a tout de même eu lieu. D'autres ont tenu à rappeler que celles et ceux qui avaient véritablement lutté pendant le génocide étaient les rescapés. Et ceux-ci vivaient encore souvent dans des situations de grande pauvreté. Par ailleurs les Justes ont une place inconfortable dans la société, puisqu'ils ne sont pas rescapés et apparaissent comme traîtres aux yeux de certains hutu, « condamnés à incarner la mauvaise conscience d'une partie de la population rwandaise, menacés de mort pour avoir désigné les génocidaires devant les *gacaca* »²⁵⁰.

L'anthropologue Jennie E. Burnet rappelle que si les actes ou « comportements de sauvetage » ont été nombreux, les sauveteurs ont été rares (Burnet, 2018). Du point de vue de la religion, seuls les musulmans, très minoritaires, semblent n'avoir pas ou peu participé aux massacres. Déjà, les mosquées, rappelle-t-elle, ont été fermées pendant le génocide, les imams invitant les fidèles à prier chez eux²⁵¹. À quelques exceptions, ils ne sont donc pas devenus des lieux de massacre, comme l'ont été les églises. La chercheuse cite des sauveteurs musulmans qui invoquent leur foi comme moteur de leurs actes. Elle rappelle que, dans l'histoire récente de l'islam au Rwanda (fin XIX^{ème} - début XX^{ème}), les croyants avaient un statut marginal dans la société, notamment parce qu'ils étaient souvent des descendants de commerçants étrangers venus s'installer au Rwanda pour les affaires et n'avaient donc aucune appartenance dite ethnique. Des mariages ont eu lieu avec des femmes tutsi de famille noble, dans les régions du Sud et de l'Est, en période coloniale et après : « As a result, many Rwandan Muslims had Tutsi mothers. » (Burnet, 2018 : 216).

Enfin l'anthropologue américaine rappelle qu'il y a aussi d'autres situations, aux frontières des catégories sociales existantes : il s'agit des « raped « maidens », Tutsi wives of prisoners, and Hutu genocide

²⁴⁹ Discours de Paul Kagame, le 7 avril 2004, cité par Valérie Rosoux (Rosoux, 2006)

²⁵⁰ Article de Justine Brabant, « Au Rwanda, la solitude des Justes », in *Mediapart*, 21 avril 2019

²⁵¹ La mosquée de Mabare, quant à elle, était ouverte, et les 300 personnes qui y étaient réfugiées ont été décimées, malgré la « résistance active et violente aux tueries » des « habitants de la colline, sans distinction d'ethnie » (Viret, 2008 : 491), parmi lesquels l'essentiel de la communauté musulmane de Mabare.

widows » (Burnet, 2012 : 129-130), c'est-à-dire les adolescentes violées par des Hutu pendant le génocide, les femmes tutsi d'hommes hutu emprisonnés en raison de leur participation au génocide et les femmes hutu d'hommes tutsi tués pendant le génocide.

e. Cohabiter

Comme en Bosnie, au Cambodge, au Guatemala et dans d'autres pays théâtres de guerre, victimes, criminels et témoins ont dû vivre ensemble une fois que les massacres ont cessé. La grande majorité des personnes inculpées est aujourd'hui sortie de prison et est revenue vivre chez elle.

Christine avait 5 ans pendant le génocide. Je la questionne sur la connaissance qu'elle a de l'identité de ceux qui ont tué des membres de sa famille. Son niveau de français n'est pas très bon. Voici un extrait de notre échange :

Domitille - Et ta maman, elle t'a raconté ?

Christine - Un peu

D - Un peu... Hmm... Et est-ce que tu sais si les génocidaires, les personnes qui ont tué les membres de ta famille, ils ont été punis, ils sont en prison ?

C - Ils sont allés en prison et après le gén..., après, ils rentrent chez eux

D - ils sont rentrés chez eux maintenant.

C - Oui

D - Et le génocidaire qui a tué ton frère, tu sais qui c'est ?

C - Oui. Jusqu'à maintenant il est à la maison, je le rencontre (...). Avant je ne connaissais pas celui qui a fait ça, mais après ma mère m'a dit que c'est celui-là. Je le rencontre, mais pas de problème je le salue : « Bonsoir », « Bonjour », et je continue.

D - Et dans ton cœur il y a pas de problème non plus ?

C - C'est pas beaucoup. J'y pense mais c'est pas beaucoup.

D - Il y a un peu de colère ?

C - Oui

(...)

C - (...) Moi chaque fois que je suis avec ma mère, elle raconte beaucoup d'histoires mais c'est pas bon d'entendre ces histoires. Je ne peux pas connaître, je ne peux pas entendre ça.

D - Quand ta maman raconte, toi tu sors, tu vas ailleurs ?

C - Chaque fois.

D - C'est trop difficile à entendre pour toi ?

C - C'est trop difficile. Et les rencontrer, si tu rencontres quelqu'un... Chaque fois je rencontre ces gens-là, même en ville, mais c'est pas bon. (*frappe dans ses mains*)

D - Tu veux dire les génocidaires dont elle parle, tu les rencontres après ?

C - Oui je n'aime pas

Entretien avec Christine, Kigali, le 25 septembre 2017

Christine vit aujourd'hui à Kigali et ne retourne pas souvent au village, parce que c'est loin. Elle me dit qu'elle ne pourrait pas y vivre. Après le génocide, de nombreux rescapés ont fait le choix de venir à Kigali, ne souhaitant pas vivre auprès des assassins de leurs proches, ou craignant qu'ils ne les tuent à leur tour. Les exactions ne se sont pas arrêtées en 1994. Déjà il y a eu la guerre menée depuis le Congo par le gouvernement génocidaire en exil. Paul, qui se trouvait en France, avait perdu ses parents, ses deux sœurs, deux frères et leurs enfants en 1994. Un de ses neveux, seul survivant d'une fratrie de 11, a été tué dans un de ces raids faits depuis le Congo, en 1997. Il y avait aussi des assassinats ciblés de rescapés, particulièrement au moment des procès *gacaca*, pour empêcher les rescapés de témoigner et dissuader les autres de le faire à l'avenir. Des Hutu aussi ont été assassinés à ce moment-là pour avoir témoigné. Et jusqu'à aujourd'hui des rescapés sont tués au moment des commémorations du génocide, en avril. À la veillée commémorative de 2017, une femme nous a appris que sa tante avait été tuée à Kigali deux jours auparavant à coups de couteau, et que le jour même une autre personne venait d'être tuée à coup de machette. La destruction de biens s'est aussi poursuivie après le génocide : l'étable des parents de Christine, détruite pendant le génocide puis reconstruite, a de nouveau été incendiée avec les vaches qui s'y trouvaient, en 2005. Darius Gishoma rapporte les propos tenus par le nouveau gouvernement, en 1995 : « il sera très difficile, voire impossible, de faire vivre ensemble à nouveau les Rwandais. (...) Nous savons bien qu'il n'y aura pas de paix s'il n'y a pas de réconciliation. » (Gishoma, 2014 : 33).

Un autre type de cohabitation se superpose à celui-ci : la cohabitation d'habitants aux expériences migratoires récentes ou anciennes très diverses. D'une société relativement homogène du point de vue culturel et linguistique, le Rwanda est devenu en quelques années une société d'individus aux expériences, langues et cultures plurielles. Après 1994, l'usage des langues (kinyarwanda, kiswahili,

kirundi...), pouvait renseigner sur le passé migratoire et familial de son locuteur. De même l'usage du français, langue de la vieille élite, ou de l'anglais, langue du nouveau pouvoir, peut jusqu'à aujourd'hui marquer un clivage politique, notamment d'adhésion ou de rejet du nouveau gouvernement, anglophone. Mais la question de la francophonie et de l'anglophonie dépasse cette division, notamment parce que la grande majorité des Rwandais bilingues était francophone et parce que ce n'est que depuis que la scolarité et l'administration sont en anglais que la tendance s'inverse, donc principalement chez les jeunes. Les langues peuvent représenter un attachement au passé ou une vision de l'avenir. Ces traits linguistiques et culturels, et encore davantage le vécu migratoire desquels ils proviennent, soulignent « the complexity of identities beyond (although also intertwined with) ethnicity » (Wielanga, 2014 : 128). Selon Cori Wielanga, ces expériences migratoires et linguistiques forgent des « identités vécues »²⁵² (Wielanga, 2014). Or « tous ces clivages donnent lieu à des expériences et souvenirs différents, parfois difficilement partageables : le temps et la mémoire sociale, qui forment une base commune, ont été pulvérisés par le génocide » (Waintrater, 2009 : 412). Ils « ont aussi modifié les regards portés tant sur le passé que sur le futur » (Munyandamutsa, 2014 : 268).

Darius Gishoma ainsi que Michela Fusaschi et Francesco Pompeo ont recensé plusieurs termes provenant de processus de désignation liées à l'expérience migratoire²⁵³ :

- « Sopecya », ou « Sope », renvoie à celles et ceux qui ont toujours vécu au Rwanda. L'appellation vient, selon Darius Gishoma, de la société du même nom, une société pétrolière dont le dirigeant n'aurait jamais quitté le pays et aurait fait fortune au Rwanda.
- « Abavuye hanze » fait référence à celles et ceux qui rentrent d'exil, littéralement « qui sont [venus] de l'extérieur du pays / de l'étranger ».
- Parmi ces derniers, il y a les « Tingi-tingi », rentrés du Congo : Tingi-tingi est le nom d'une ville du Kivu, et du camp de réfugiés qui s'y trouvait, tenu par des ex-interahamwe et des membres de l'ancien régime, mais abritant de nombreux civils, et qui a été détruit par les gouvernements congolais et rwandais, faisant des centaines de morts, des milliers de retournés et mettant des dizaines de milliers de personnes sur les routes.
- Ceux d'entre eux qui sont revenus avec des armes pour poursuivre un projet guerrier dans le Nord du Rwanda sont appelés « abacengezi ».

²⁵² Cori Wielanga parle de « lived identities ». Je propose de le traduire par « identités vécues » ou « identités forgées par le vécu ».

²⁵³ Ce paragraphe se nourrit directement des pages 31 et 32 de la thèse de Darius Gishoma, *Crises traumatiques collectives d'ihahamuka lors des commémorations du génocide des Tutsi : aspects cliniques et perspectives thérapeutiques* (Gishoma, 2014) et du chapitre « Dévoiler les mondes du post-génocide rwandais. Langues, acteurs et conflits », de Michela Fusaschi et Francesco Pompeo (Fusaschi et Pompeo, 2013). J'ignore si ces classifications populaires sont encore utilisées, ni l'ampleur de leur usage passé.

- Quant aux anciens réfugiés (partis entre 1959 et 1963 ou en 1973) et leurs enfants, ils sont aussi nommés « abavuye hanze », mais aussi « « ibiciibwa » (singulier Igiciibwa), du verbe guka, qui a plusieurs significations, dont celle d'« exiler quelqu'un », mais aussi « chasser, écarter quelqu'un d'un groupe », ou encore, le « maudire » » (Fusaschi et Pompeo, 2013 : 331). Ceux de 1959 sont appelés « abarutashye » par les rescapés de 1994, soit les « retournés », ceux qui ont quitté un lieu pour rentrer chez eux, dans leur maison.

- Les anciens réfugiés ont pu aussi recevoir d'autres noms en fonction du pays duquel ils revenaient : « unmusajya » pour ceux d'Ouganda (terme signifiant « homme » ou « monsieur » en luganda et employé par les réfugiés à leur retour d'Ouganda pour se parler) ; « abatizedi » pour ceux de Tanzanie (correspond à la prononciation rwandisée de l'anglais TZ, plaque d'immatriculation de la Tanzanie) incluant aussi les Tanzaniens ; « Abadubayi » pour ceux du Congo (c'est-à-dire littéralement celles et ceux de Dubaï : selon Gishoma c'est en rapport avec l'attitude et le style des retournés qui renvoient au prestige qu'évoque Dubaï, tandis que Fusaschi et Pompeo suggère que le terme fait référence aux voitures venant des Émirats Arabes Unis, reluisantes mais de seconde main, désignant ainsi des Rwandais ayant fait fortune au Congo, mais nés là-bas, en exil) ; et enfin les « abajépé » pour ceux du Burundi, dont le nom vient sans doute de GP, les Gardes présidentiels, Gishoma en ignore la raison. Fusaschi et Pompeo soutiennent que GP sous-entend effectivement Gardes présidentiels et « indique les personnes potentiellement dangereuses » ou évoquerait aussi l'appellation GPS, c'est-à-dire des « Gens sans Personnalité, pour dire qu'il s'agit d'individus sans « classe », indéfinis » (Fusaschi et Pompeo, 2013 : 333).

Les chercheurs rappellent que, « en apparence inoffensifs, et d'une certaine manière assez drôles, ces pseudonymes sont des formes expressives fondées sur l'exaspération de certains éléments caricaturaux et deviennent très péjoratifs » (Fusaschi et Pompeo, 2013 : 333). Marquant de la méfiance ou de la distance, ces appellations ont servi à lier entre eux celles et ceux qui sont restés au pays et qui, après le génocide, n'avaient souvent pas une bonne situation économique, matérielle ou professionnelle. Les anciens et nouveaux réfugiés avaient quant à eux construit une « nation en exil » et même une « identité collective dans/de l'exil » (ibid : 334). De fait, « de nouveaux groupes d'appartenance se sont constitués automatiquement en fonction de l'homogénéité de l'histoire de chaque groupe » (Gishoma, 2014 : 31).

En 1999, le gouvernement d'union nationale a décidé de créer une Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (CNUR). Les Accords de paix d'Arusha proposaient déjà sa mise en place en 1993. Ont aussi contribué au processus de réconciliation, à sa mise en œuvre et à son financement des ONG internationales (Rosoux, 2016) et des acteurs de la société civile (Schildt, 2013).

Parmi les priorités, le gouvernement a souhaité abolir les identités ethniques et leurs références sur les cartes d'identité. Tout citoyen est désormais et n'est que Rwandais. Darius Gishoma rappelle que, « pour renforcer l'idée de la communauté d'origine des « *Banyarwanda* », il y a particulièrement eu dans le discours social un retour vers les mythes fondateurs du Rwanda, considérant tout Munyarwanda comme venant de toute façon d'un même père fondateur : « *Gihanga wahanze u Rwanda* » (Gihanga qui a créé le Rwanda) » (Gishoma, 2014 : 34-5). La Commission a été à l'origine de recherches et conférences nationales et internationales pour mieux saisir la situation rwandaise afin de chercher des réponses adaptées, en l'éclairant par des connaissances issues d'autres contextes nationaux. En plus de l'instauration des politiques judiciaires (création des *gacaca*), sécuritaires (démanteler les camps aux portes du pays), d'assistance (mise en place du FARG), des programmes²⁵⁴ sont créés afin de travailler à l'unité et à la réconciliation des Rwandais : « *girinka* » (une vache par famille pauvre), « *umuganda* » (restauration d'une pratique existante d'activités ou de travaux collectifs), « *ingando* » (dit camp de solidarité ou de formation), « *Ndi umunyarwanda* » (« Je suis Rwandais »), etc. Prise en charge par l'État, la politique de réconciliation a aussi été mise en œuvre et financée par des ONG internationales (Rosoux, 2016) et par des acteurs de la société civile (Schildt, 2013). Les ONG s'inscrivent dans la rhétorique de la réconciliation et la doublent de celle du pardon, en chœur avec l'Église, et rejoints par l'État. Cet appel au pardon trouve des résistances de tous bords, et particulièrement chez les rescapés (Rosoux, 2012).

²⁵⁴ Ces programmes ont pu soulever des critiques, voire une ferme opposition.

PARTIE 4 - Reconfigurations et relations familiales de 1994 à aujourd'hui

Il y a eu comme une « fracture des liens ». Ne pas avoir de famille sonne comme une condamnation à ne plus appartenir. Le génocide brise et condamne les relations dans le post-génocide.

Darius Gishoma²⁵⁵

(...) la violence radicale du génocide : une violence ultimement « sans raison » et qui, s'en prenant aux « racines » et à l'avenir d'une collectivité, brise la chaîne des générations et s'attaque avec une férocité inédite aux vieillards et aux enfants.

Catherine Coquio et Aurélia Kalisky²⁵⁶

Introduction

Dans ce contexte d'instabilités économique, politique et sociale, des centaines de milliers d'enfants se sont retrouvés sans famille. Les situations étaient diverses : parents tués pendant le génocide ou pendant la guerre (1990-94), enfants perdus pendant la fuite (des Tutsi pendant le génocide, des Hutu après). Le jeune gouvernement, dit d'Unité nationale, procédait alors à sa propre reconstruction, à l'élaboration de ses ministères et à la constitution de son personnel ; il a progressivement pris des mesures et produit des lois pour faire face à cette situation de crise, ainsi qu'aux autres urgences (assurer la sécurité du pays, la santé, l'hébergement et l'alimentation pour les habitants).

Une « enquête intégrale sur les conditions de vie des ménages au Rwanda », parue en 2002, atteste de la pauvreté de la population : « plus de trois personnes sur cinq soit 60,29% vivent en dessous du seuil de pauvreté ; en effectif ceci correspond à environ 4 812 000 personnes qui n'ont pas les moyens de s'octroyer le panier des biens de base », les deux tiers d'entre elles étant en milieu rural (Ministère des Finances et de la Planification Économique, 2002 : 23). 54 % étaient des femmes.

²⁵⁵ Dans *Crises traumatiques collectives d'ihahamuka lors des commémorations du génocide des Tutsi : aspects cliniques et perspectives thérapeutiques* (Gishoma, 2014 : 248).

²⁵⁶ Dans *L'enfant et le génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah* (Coquio et Kalisky, 2007 : 20).

Le rapport montre que les ménages monoparentaux tenus par des femmes étaient les plus pauvres, avec une aggravation de la situation quand celles-ci avaient moins de 20 ans ou lorsqu'elles vivaient en milieu rural. Parmi ces ménages, se trouvaient les familles de rescapés, ainsi que celles d'autres habitants ou de génocidaires, dont le mari était en prison ou en exil.

En ce qui concerne les rescapés, la pauvreté était accrue par l'amputation du réseau familial et amical, les handicaps, les maladies et le trauma qui les ont parfois empêchés de travailler, ainsi que la destruction des biens, des cultures et des troupeaux. Pour faire face à ces besoins, l'État a créé, comme nous l'avons vu, le Fonds d'assistance aux rescapés du génocide (FARG) en 1998, pour les « plus nécessiteux » d'entre eux.

Face aux bouleversements de la parenté et de la société, des modalités d'organisation de la survie se sont progressivement déployées. Les rescapés ont vu leur « parenté quotidienne » transformée.

En quoi consiste la parenté quotidienne ? Selon Florence Weber, elle « désigne les liens créés par le partage de la vie quotidienne et de l'économie domestique, dans leurs dimensions matérielle (co-résidence, tâches domestiques) et affective (partage du travail, soins donnés et reçus), où s'effectue un travail de socialisation, largement inconscient et involontaire, qu'il s'agisse de socialisation précoce ou tardive » (Weber, 2005 : 22). La sociologue nous offre un cadre conceptuel qui va nous permettre de questionner l'entité abstraite qu'est la famille dans la réalité des relations et du vécu des enquêtés. Cette focale sur l'exercice pratique de la parenté permet d'analyser ce qu'il s'est joué au niveau de la prise en charge des veuves et des orphelins, après la destruction de leurs proches et de leur maison, le pillage des champs, et dans l'absence d'un père ou d'un mari offrant statut et sécurité dans une société patrilinéaire. Nous allons observer comment les « maisonnées » se sont reconfigurées, celles-ci étant, toujours dans ce cadre conceptuel, un groupe temporaire de personnes, apparentées ou non, mobilisées autour d'une cause commune, pouvant être la survie d'une personne dépendante, d'un nourrisson ou d'une personne âgée par exemple, et dans notre cas d'un orphelin. C'est aussi la lignée et sa logique de transmission qui ont été impactées. La lignée est un « groupe pérenne ou plus exactement de longue durée, [qui] unit des vivants et des morts à travers la propriété collective de biens symboliques (typiquement un nom propre collectif, des ancêtres prestigieux, un patrimoine inaliénable) » (Weber, 2005 : 214). C'est la manière dont ces deux collectifs se sont adaptés à cette situation de crise qu'il nous intéresse d'étudier ici, au regard des actes tangibles de solidarité, d'indifférence ou d'hostilité réalisés à l'égard d'orphelins, et éventuellement du parent survivant, en situation de grande vulnérabilité, de la part de personnes appartenant ou non à leur parenté.

Plusieurs années après le génocide et les transformations qu'il a générées, un ou plusieurs membres des familles que nous avons étudiées sont venus en France, imposant aux collectifs de retrouver un nouvel équilibre. Dans des familles devenues « transnationales », est-il possible de maintenir les relations et les rôles qui existaient auparavant ? Nous verrons les changements opérés et les pratiques mises en place pour « faire famille » à distance. Selon Josiane Le Gall, le terme de famille transnationale « désigne le maintien de liens des membres d'un groupe de parenté à travers les frontières. Cette forme de configuration familiale, aussi appelée "international kinship" (Ho, 1993), est observée dans plusieurs pays d'immigration. (...) on retrouve des études sur le sujet, principalement aux États-Unis » (Le Gall, 2005 : 34). Elle a référencé d'autres concepts désignant cette situation : « « multi-sited family » (Ong et Nonini, 1997; Vuorela, 2002), « multi-local binational family » (Guarnizo, 1997), « transcontinental family » (Kelly, 1990) et « international family » (Ho, 1993) » (Le Gall, 2005 : 31-32).

Du point de vue des individus, ce sont deux ruptures biographiques (génocide ; émigration), qu'il s'agit ici d'analyser, tandis que du point de vue des collectifs, le génocide seulement agit comme une rupture, bien que l'émigration d'un membre peut aussi être considérée comme telle s'il avait le rôle de responsable de famille. Nous serons attentifs aux individus, à leurs liens et aux collectifs dans lesquels ils s'inscrivent. Les liens de parenté définissent des obligations et des prescriptions les uns vis-à-vis des autres, en fonction des positions que les individus y occupent. Selon Jean-Sébastien Eideliman, « les liens formels de parenté représentent un maillon intermédiaire entre parenté juridique et parenté pratique » (Eideliman, 2003 : 314). Voyons ce qu'il est advenu des pratiques après 1994, quand le Droit a cessé de régir les liens de parenté et les liens sociaux. Cette époque, qui représente la « plus pénible », selon Marie-Thérèse, celle de « la vie qu'[ils ont] menée en pensant à ça, en pensant qu'[ils pouvaient] vivre autrement si le génocide n'avait pas eu lieu », n'a pas été évoquée durant les veillées ou manifestations publiques, mais uniquement en entretien.

9. Reconfigurations de la parenté quotidienne après le génocide et désordre dans la parenté

Pour comprendre comment les maisonnées et les lignées ont été transformées, il nous faut avoir connaissance des règles de filiation et d'alliance au Rwanda.

Dans la société rwandaise patrilinéaire, les enfants appartiennent au père ou au lignage paternel, et les femmes à celui de leur époux. S'il y a un divorce ou une séparation, la femme, dite *indushyi* (vulnérable ou rejetée), part sans ses enfants, à moins que ceux-ci ne soient très jeunes et ne nécessitent d'être avec elle (Burnet, 2012). Si leur mari meurt, « les veuves sont soumises à l'autorité du chef de la famille de leur mari défunt, qui peut être un de leurs fils. Ces femmes ont cependant une autorité au sein de leur foyer et disposent d'une habitation : en ce qui concerne la gestion quotidienne, leur autonomie est la même que celle dont dispose une femme mariée à l'égard de ses beaux-parents » (De Lame, 1996 : 95). Selon Jennie E. Burnet, une veuve qui n'aurait pas eu de fils serait considérée comme *indushyi* et retournerait auprès de sa propre famille, dans le lignage de son père. Les femmes *indushyi* se mettent sous la responsabilité du chef de famille de leur lignée (père, frère) qui doit leur procurer une parcelle de terres. Mais la pénurie de terre et la paupérisation les mettent en concurrence, elles et leurs enfants, avec leurs frères et leurs belles-sœurs, et elles sont bien souvent poussées à partir. La possibilité d'un remariage dépend de l'âge de la femme, puisque l'institution est liée à reproduction de la lignée, et une femme qui ne peut plus procréer a peu de chance de trouver un mari. En ville, où il y a moins de pression sociale et où la possibilité d'obtenir un travail salarié rend possible une indépendance économique, certaines femmes préfèrent ne pas se remarier. Si l'identité et les droits des femmes sont liés aux hommes de leur lignée (père et frères d'abord, mari ensuite), elles continuent à voir les membres de leur lignée après le mariage en leur rendant visite et en y amenant les enfants. Par ailleurs, « when a husband does not uphold his duties, the wife is in theory free to leave and return to her father's home. Unfortunately, this theoretical liberty is circumscribed in practice by economic realities and land scarcity ». (Burnet, 2012 : 46)

D'après Danielle de Lame, le modèle de la famille nucléaire s'est imposé en une cinquantaine d'années et l'ascendance du chef de famille (le père du mari) ainsi que les droits des hommes sur l'épouse de leur frère ont progressivement disparu. Les enfants, « vecteurs des forces qui lient les ancêtres aux vivants » (De Lame, 2009 : 418), sont éduqués selon leur genre, leur âge et leur rang, éducation qui diffère selon la classe sociale. Kirsten Pontalti explique que les mères éduquent l'aîné dès son plus jeune âge à prendre soin de ses frères et sœurs et à effectuer les principales tâches ménagères : « If the eldest child was a son, he would be replaced in his domestic role by a sister or female cousin or domestic helper as soon as possible so that he could focus on 'male' activities, such as family

security (i.e. opening/closing the gate to the compound in early morning and evening), gathering grass for the animals, or apprenticing under his father or an overlord or patron » (Pontalti, 2021 : 280). En grandissant, chacun apprend à prendre soin des plus jeunes, sauf dans les familles aisées où il y a du personnel domestique pour s'occuper des enfants. Selon l'anthropologue, dans ce cas, ceux-ci développeront plus une relation liée au lignage et à la conscience de classe qu'une relation de soins mutuels. La plupart des fratries entretiennent des relations qui sont « formatives » et qui durent toute la vie, pouvant représenter plus tard un soutien matériel et économique.

Ces règles de filiation, d'alliance et de consanguinité (fratrie) ont-elles résisté au génocide ? Danielle de Lame, à la fin des années 1980, constatait les transformations de la société rwandaise et leur impact sur les familles, notamment en termes de compétition : monétarisation liée au développement du « centre », Kigali, raréfaction des terres, inégalité des connaissances acquises à l'école. Et ces processus à l'œuvre se sont accélérés avec et après le génocide : destruction des biens, appropriations et expropriations des terres dues aux flux migratoires, etc. La surpopulation qui était déjà alarmante avant 1994 s'est aggravée après, et le manque de terres arables dans une société agricole a mis en difficulté la perpétuation des lignages et leur ancrage territorial, ainsi que l'accès à des ressources vivrières et commerciales. Les règles de filiation déterminent à la fois « l'identité individuelle (...), les obligations de prise en charge familiales (...) et la transmission des biens (...) » (Weber, 2006 : 41). Tout cela s'articule au Rwanda entre droit coutumier et règles de droit, qui se sont affirmées tout au long du XX^{ème} siècle.

Nous allons voir ce que le génocide a fait aux familles et à la culture. Comment la mort des hommes de la parenté devant assurer la protection des veuves et des orphelins a-t-elle été palliée ? Nous verrons que la compétition qui préexistait entre demi-frères et sœurs ou entre une femme *indushyi* - et ses enfants si elle en a – et ses frères et belles-sœurs va se renforcer dans la période de non-droit qui a suivi le génocide : parmi les beaux-frères et les frères des veuves, et parmi les demi-frères – et parfois aussi les frères - du père pour les orphelins, certains refuseront de les prendre en charge et donc d'assurer leur survie, et d'autres iront jusqu'à s'approprier leurs biens et leurs terres, souvent au nom de la coutume. La manière dont se sont reconfigurées les maisonnées illustre des enjeux de parenté. Nous verrons aussi l'importance des femmes et de la solidarité extrafamiliale dans la survie des orphelins après le génocide.

Nous exposerons ici des cas de parenté quotidienne que nous avons rencontrés. Nous ne pouvons prétendre à une représentativité ni à la généralisation, étant donné le faible nombre de personnes rencontrées dans le cadre de cette recherche. Toutefois, ils mettent en lumière des schémas que nous avons rencontrés dans plusieurs familles et qui peuvent avoir une portée plus générale. La réalisation d'enquête complémentaire permettrait d'aller plus loin sur le sujet.

9.1. De la destruction aux reconfigurations : appartenance à la lignée et nouvelles maisonnées

a. L'immédiat après-génocide : crise de la prise en charge des orphelins (état des lieux)

Nous ne disposons d'aucun recensement précis concernant le nombre d'orphelins en 1994. L'historienne Hélène Dumas a recoupé le nombre de « mineurs non accompagnés en conséquence du génocide » effectué par le CICR en 1996 et le recensement des rescapés de 2008 et elle propose une estimation de 120 000 orphelins (Dumas, 2014).

Selon le NISR, 24 % des enfants rescapés ont perdu leurs deux parents et 48 % sont orphelins de père ou de mère. Dans la population rwandaise, un enfant sur cinq est orphelin de l'un ou des deux parents. Par ailleurs, 4 à 500 000 enfants étaient considérés comme non-accompagnés en 1996 (Dona, Kalinganire, Muramutsa, 2001). Ce chiffre inclut aussi les enfants dont les parents sont décédés du VIH et ceux dont le ou les parents sont emprisonnés ou en exil.

Un système de prise en charge institutionnelle a immédiatement été organisé. Au plus fort de l'accueil, en 1995, 14 000 enfants vivaient dans 87 orphelinats, aussi appelés « Centres pour enfants non-accompagnés » (CENA). Aucun autre centre n'a été ouvert par la suite, le gouvernement ayant adopté une politique familialiste, selon laquelle les enfants devaient grandir dans une famille.

La promotion de la vie en famille a été inscrite dans la nouvelle Constitution de 2003 et dans la loi. Elle a été portée au niveau local par des campagnes de sensibilisation. Dans un document intitulé *Politique nationale de promotion de la famille*, on peut lire : « l'intérêt que porte le Gouvernement Rwandais aux questions familiales illustre sa détermination pour la transformation de la société rwandaise et le renforcement de son capital social, sur base des valeurs culturelles nationales positives. Si le Rwanda accorde à la famille une telle importance, c'est parce qu'il la considère comme un élément essentiel de la conservation de l'ordre social, du maintien de la cohésion sociale, du développement économique intégral et de la médiation entre l'individu et la société. » (Ministère à la primature chargé de la promotion de la famille et du genre, 2005 : 1). Ainsi c'est la famille et non l'enfant qui est au cœur de la politique du gouvernement, une politique qui cherche à « renforcer et à préserver la famille en tant qu'institution, et améliorer la qualité des relations familiales en tenant compte des changements qui interviennent dans le développement socio-économique » (Ministère à la primature chargé de la promotion de la famille et du genre, 2005 : 2)²⁵⁷.

²⁵⁷ La politique familialiste du gouvernement s'est poursuivie et, depuis 2012, le programme de désinstitutionnalisation « Tubarerere Mu Muryango ! », délégué à l'association Hope and Homes, a conduit à la fermeture des derniers CENA avec l'établissement de mesures sociales pour accompagner les familles d'accueil. En

Dès 1995, le programme « Un enfant, une famille » mettait en œuvre cette politique familialiste, *via* la réunification des enfants avec leur famille, à travers un travail d'enquête et de mise en lien. L'État a travaillé en collaboration avec l'Unicef et des ONG afin d'élaborer un cadre législatif à ces pratiques et de transmettre ensuite les procédures d'application sur le terrain. Le Programme National de l'Enfant (PNE) a été créé en 1997 pour coordonner les actions à destination des enfants. Un comité réunissant des ONG internationales (Unicef, Concern et SSI, entre autres) et nationales (Haguruka, Tumurere) a abouti à la diffusion de recommandations, puis de procédures officielles concernant l'adoption, la réunification et le placement des enfants.

Une centralisation de données ayant trait aux enfants non-accompagnés et aux parents en quête de leurs enfants a contribué à des réunifications familiales. Ce travail de collecte a été entrepris dès juin 1994 par le Comité International de la Croix-Rouge (CICR). Le « photo tracing » a permis d'identifier de nombreux enfants. La participation de multiples acteurs de terrain a facilité la circulation de ces données. Sur les 119 577 enfants recensés dans sa base de données au 31 décembre 1997, le CICR affirme que 56 984 sont retournés dans leur famille par son intermédiaire ou grâce à d'autres initiatives (Merkelbach, 2000). Trois ans plus tard, le gouvernement évoquait 70 000 réunifications et accueils dans des familles (Veale, Quigley, Ndibeshye et al, 2001).

Il y a eu des accueils spontanés d'orphelins au sein de la famille étendue ou dans une famille connue de l'enfant. Ce système d'accueil existait déjà avant 1994 de manière provisoire : sur décision des parents, un enfant pouvait aller chez un membre de la famille ou un ami de celle-ci, notamment pour poursuivre sa scolarité dans un établissement qui n'est pas dans sa ville. Mais il s'agissait ici d'une situation nouvelle : les parents étaient morts et l'accueil était voué à durer, à moins qu'un autre membre de la parenté ne réclame l'enfant.

Des placements dans une famille sans liens avec l'enfant ont été aussi organisés. La grande majorité de ceux-ci a été faite en dehors du cadre légal de l'adoption ou de la tutelle. Nous n'avons donc pas de connaissance précise du phénomène : les estimations vont de 120 000 à 400 000 enfants en famille d'accueil, en raison notamment de la définition donnée à « famille d'accueil » pouvant ou non inclure des membres de la famille étendue (Dona, Kalinganire, Muramutsa, 2001)²⁵⁸.

2017, près de 3000 enfants sur les 3323 recensés en 2012 avaient quitté leur CENA pour aller vivre en famille (Unicef, 2018). La démarche a pu rencontrer des critiques, notamment celles estimant que la relation familiale à tout prix n'avait pas de sens, particulièrement pour des adolescents et de jeunes adultes, dont la famille n'avait pas pris contact avec eux jusque là et pour ceux qui ont dû renoncer à leur projet de scolarité ou de professionnalisation en rejoignant leur nouveau foyer (Kuehr, 2015). Par ailleurs, l'accueil d'un enfant dans la famille a un coût économique que certaines familles ne pouvaient pas assumer.

²⁵⁸ Selon Giorgia Dona, « the absence of a definition alters estimated figures of fostered children. Cantwell (1997) reports that the number of children looked after by families other than their own varies between 200 000 and 400 000, depending on whether or not foster care includes care by distant relatives. Similarly, the UN Common Assessment (2000) figure of 120 000 children in foster families must include both reunified and placed children » (Dona, Kalinganire, Muramutsa, 2001 : 79).

Dans une enquête menée en 2008 auprès de rescapés, donc 14 ans après le génocide, on trouvait 3,5 % d'enfants adoptés dans les ménages tenus par un rescapé et 1,1 % de membres n'ayant aucun lien de parenté avec le chef de ménage (NISR, 2008). Et dans la population totale, étaient dénombrés 4,8 % d'orphelins, d'un ou des deux parents, accueillis dans un ménage en 2010 (NISR, 2012). Mais cette enquête ne rend pas compte, ou que partiellement, de la réalité des orphelins de 1994, la majorité d'entre eux étant majeure à cette date.

Très peu d'accueils d'enfants ont été régularisés, y compris quand ils étaient pris en charge par un membre de leur parenté : la longueur des procédures ainsi que la surcharge des tribunaux ont dissuadé ceux qui voulaient lancer une procédure (SSI, 2002). La tutelle et l'adoption existent au Rwanda, en tant que mesures de protection des enfants et parents concernés, mais elles sont restées marginales dans les faits. La reconnaissance juridique d'un enfant est souvent liée à la question de la transmission des biens et des statuts. C'est ce que Florence Weber appelle l'affiliation symbolique. Or l'accueil d'un orphelin après le génocide n'avait pas pour horizon de l'instituer comme futur héritier au même titre que les enfants légitimes. Selon Giorgia Dona, les accueils spontanés ou les placements ont été motivés par de la pitié, un sentiment de responsabilité, un désir d'enfants, un sentiment de solitude, ou même un besoin d'aide (Dona, Kalinganire, Muramutsa, 2001). Les prises en charge, d'abord provisoires, sont devenues définitives, ce qui a mis des parents en difficultés économique et parfois psychologique face à la prolongation de leur responsabilité. Notons que des cas d'adoptions abusives ont aussi été déclarés : des adultes intéressés par les biens de l'enfant en acquéraient ainsi la gestion, et pouvaient la détourner à leur profit.

En ce qui concerne les placements, les instructions émises par le Ministère du Genre et de la Promotion familiale (Migeprof) n'en évoquaient une possible cessation qu'à la majorité de l'enfant, ou à son accueil au sein de la famille nucléaire ou élargie, à son adoption ou encore au non-respect de certaines règles par l'accueillant ou l'accueilli (Migeprof, n.d.).

De rares adoptions internationales ont été réalisées, conformément à la décision de l'État de privilégier d'abord la recherche de membres de la famille ou de personnes tierces. L'adoption internationale a été très réglementée. Après 1994, les autorités ont refusé que ce soit une solution pour les enfants non-accompagnés, en accord avec le CRC et l'UNHCR qui recommandent d'attendre au moins deux ans après une catastrophe, afin de se donner les moyens de retrouver la famille ou de chercher des solutions alternatives au départ.

Selon Danielle de Lame, « l'accueil d'enfants étrangers au lignage n'est pas une habitude rwandaise en dehors d'une mise au travail contre aliment, dans des conditions souvent rudes. Le cas d'enfants « dont on ne connaît pas le sang » est particulièrement délicat. (...) Les enfants sans assise lignagère

connue vivaient un sort peu enviable, partageant avec leur famille d'accueil plus de corvées que de repas. » (De Lame, 2009 : 432). Elle ajoute que la présence de l'Église au Rwanda a engendré des transformations sociales qui laissent entrevoir un rejet des croyances locales chez les croyants et une possible solidarité entre co-religionnaires, au-delà des liens du sang. Jusque-là l'importance du lignage conférait à l'individu isolé une représentation de malédiction sociale.

L'exploitation et la maltraitance amenaient des orphelins à préférer ne pas rejoindre de foyers d'accueil ou à les quitter et vivre à la rue. Là ils n'étaient pas à l'abri d'une exploitation sexuelle et économique. Sans que l'on sache la proportion réelle d'adultes maltraitants, on sait que la représentation de l'orphelin exploité était très répandue (tâches ménagères, abus sexuels, travaux). C'est ce que rapporte Giorgia Dona, dans une étude menée auprès de 173 enfants. Si l'idée était très véhiculée parmi ces enfants, peu ont raconté se trouver eux-mêmes dans cette situation, ni vivre dans des conditions particulièrement difficiles (Dona, Kalinganire, Muramutsa, 2001). Une autre étude révèle que 7,3 % des enfants en famille d'accueil rapportaient des faits de maltraitance : « Problems such as a caregiver's inability to meet expectations of care-recipient, physical abuse from caregiver, and/or verbal abuse from caregiver created emotional difficulties and stress for such youth. » (CNLG, 2013 : 41).

Faute d'avoir été accueillis dans une famille ou n'ayant pas pu y rester, des orphelins ont formé des « ménages d'enfants ». Ces ménages, sans adultes, sont constitués d'enfants ayant ou non un lien de parenté. Il y aurait eu entre 200 et 300 000 enfants concernés dans 40 000 ménages de ce type en 1998, au sein desquels les chefs de ménages étaient en grande majorité des filles. En 2004, l'Unicef en dénombrait encore 42 000 hébergeant 101 000 enfants (Unicef, 2004).

Une étude indique qu'en 2008, 3,3 % des ménages de rescapés sont encore tenus par des enfants de moins de 21 ans (NISR, 2008). Les ménages d'enfants ont parfois bénéficié de l'aide de voisins ou d'ONG. Leurs besoins principaux étaient : la nourriture, un abri, les soins médicaux, ainsi qu'une formation ou une aide pour l'agriculture en zone rurale, et un accès à l'école en ville (Veale, Quigley, Ndibeshye et al, 2001). L'absence d'adultes les exposait à de potentielles agressions, et la pauvreté à la prostitution et à l'exploitation. L'État a décidé de soutenir ces ménages d'enfants. Un soutien financier avec le Fonds d'Aide aux Rescapés du Génocide a été mis en place. Ce soutien était insuffisant pour les plus pauvres d'entre eux qui ont dû arrêter l'école pour travailler. Un logement au sein des *imidugudu*, ces nouveaux habitats regroupés, a occasionnellement été proposé.

Le parcours des orphelins n'était pas toujours linéaire. Il pouvait être constitué de différentes étapes : dans une ou des familles, dans un centre pour enfants non-accompagnés (CENA), à la rue, avant peut-être de se retrouver dans un ménage d'enfants (Uwera Kanyamanza, 2012).

Les termes de « réintégration » et de « réinsertion » familiales apparaissent dans des rapports d'ONG après 1994 pour distinguer l'accueil de l'enfant dans une nouvelle cellule familiale de son adaptation sociale et psychologique à celle-ci. Berthe Kayitesi explique que « plusieurs facteurs rendaient difficile la réinsertion familiale de ces enfants. Parmi ces facteurs on retrouve : la pauvreté, le traumatisme, le mauvais comportement de certains enfants accueillis, le manque de confiance entre la famille d'accueil et les enfants accueillis et la maltraitance des enfants accueillis » (Kayitesi, 2006 : 16).

b. Enfants et adultes à la recherche des membres de leur parenté et enjeux de lignée

Après le génocide, les enfants étaient en quête de leurs parents, de leurs frères et sœurs et des autres adultes de leur parenté, et les adultes cherchaient eux aussi les membres survivants de leur parenté, et particulièrement les orphelins.

Berthe, 11 ans, a été prise en charge dans un orphelinat de la Croix-Rouge. L'ONG entreprenait de retrouver un membre de la parenté des enfants accueillis. Elle organisait avec les orphelins des retours sur leur lieu de vie. Berthe, qui avait perdu la mémoire et la parole, s'est souvenue du nom de son village, après avoir entendu le récit d'un enfant qui habitait dans un village voisin. Une visite en voiture a été organisée avec un chauffeur, une membre de l'ONG, australienne, et un homme rwandais. Dans le document qu'elle me fait lire, qu'elle a écrit avec une psychologue - donné pour ne pas avoir à me répéter ce qu'elle a vécu pendant le génocide - , elle explique qu'ils roulaient doucement afin qu'elle puisse reconnaître les lieux où elle avait grandi. Au bout d'1h30 de route, elle a identifié des lieux qu'elle connaissait et a ressenti l'espoir de retrouver sa famille :

Maybe i could see my parents. As we got closer to the place, my feeling was changed.
« This is my home, what happened to them, my family ». (...) When we arrived in the village, many kids came to the car and called my name. « she is alive .» (...) we walked to the place my house had been. (...) I could see the banana field. Then i saw that there was no house. There should have been my grandparents' house. And also our house was not there. I was thinking « they burned the houses ». (...) One of my neighbor's children

told his parents that i am alive. So one woman came to me and called my name. She cried and hugged me. I was standing having my arms folded. (...) She said « sorry your parents are killed. Your brother, your aunt all dead. Only two brothers are maybe alive ». I could not feel anything. (...) I thought Ok we go. I could not talk to her. I turned around and began to walk. (...) i thought i will never come back. I will leave there and continue to look for my parents.

Extrait du document écrit par Berthe avec sa psychologue

Au retour de cette expédition dans son village, l'humanitaire, une Australienne, a essayé de la consoler et lui a proposé d'aller vivre avec elle. Comme elle pensait que ses parents étaient vivants et allaient revenir la chercher, elle a refusé. Et si ses frères étaient vivants, elle devait les retrouver.

Son frère, Josué, 9 ans, a été sauvé par les soldats du FPR, qui l'ont mis avec Théogène, leur benjamin, dans un orphelinat, dans le Nord du pays. Il se souvient que c'était « confortable mais on dormait par terre ». Parfois ils dormaient dans une armoire pour se tenir chaud. Puis un jour, sa tante est venue le chercher, « par accident » selon lui, puisqu'elle serait venue chercher une autre nièce, qui était déjà partie, et on l'aurait informée qu'un cousin de cette nièce était là :

Josué - Et là je vois une dame qui arrive, elle me dit... Elle vient me chercher, elle commence à me parler, elle me dit que c'est ma tante et tout. Et moi je dis à l'animateur « Non non, je la connais pas ». Elle commence à dire « Mais non, c'est moi, Libérata », donc son nom, Libérata, ça me parlait, parce que je connaissais son nom de loin, parce que moi je l'avais jamais vue. Le fait qu'elle me dit « c'est Libérata » voilà c'était ma tante. Elle était marraine aussi de ma grande sœur donc quand ma grande sœur a été baptisée, elle elle était là. Elle est venue dans son baptême. Mais moi, j'étais pas... fin je crois que j'étais pas encore né.

Entretien avec Josué et Théogène, le 12 juin 2015

Libérata a récupéré les enfants de sa sœur les uns après les autres. Elle se souvient s'être rendue sur la colline où habitait cette dernière - là où Berthe était allée chercher ses parents - ; ce sont les voisins qui l'ont informée qu'elle était morte ainsi que deux de ses enfants. Ils lui ont dit que deux autres avaient survécu et se trouvaient dans un orphelinat du Nord, mais ils n'avaient pas de nouvelles de Berthe, l'aînée. En se rendant dans cet orphelinat, la direction lui a appris que celle-ci était dans un autre orphelinat, tandis que Théogène était parti se faire soigner en Ouganda. Pour

obtenir la garde de Josué, elle a dû décliner son identité et leur lien de parenté, puis revenir parce qu'il n'était pas prêt et ne la reconnaissait pas.

Comme il n'y avait plus de transports, elle a pu se faire conduire par des soldats du FPR pour aller chercher l'aînée dans l'établissement où elle se trouvait, et elle l'a reconnue, mais elle n'a pas pu la ramener directement non plus, le temps que la Croix-Rouge organise son départ. Elle y est retournée à pied et est revenue avec elle, à pied toujours. Puis elle a pu prendre Josué. Et en 1995, des membres de la Croix-Rouge ont ramené Théogène d'Ouganda, désormais rétabli. La voyant seule avec trois orphelins, ils lui ont laissé un sac de riz, de farine de maïs, des haricots et de l'huile, pour subvenir à leurs besoins.

La recherche des membres de la famille était parfois compliquée à cause de la distance géographique qui les séparait. Delphine, la sœur aînée de Sarah était venue à Kigali en 1993 pour avoir accès à l'école secondaire, ce qui lui était refusé dans l'école publique en tant que tutsi. Hébergée chez son oncle, elle a 13 ans quand celui-ci et un cousin sont tués. Elle a vécu les trois mois du génocide loin de sa famille nucléaire. En rentrant du Zaïre où elle avait été entraînée par des personnes qui fuyaient, elle est revenue vivre chez la femme de son oncle qui avait survécu. Celle-ci l'a maltraitée, comme elle le faisait déjà auparavant. Elle ignorait ce qu'étaient devenus les siens ; elle les pensait morts. Un jour, un de ses demi-frères est venu chez son oncle, où elle vivait, et il lui a annoncé que son père était mort et que sa mère et ses frères et sœurs étaient vivants. Faute d'avoir l'argent nécessaire, elle n'a pas pu aller les voir. Au marché, elle a ensuite rencontré une tante maternelle qui est venue demander l'autorisation à la femme de l'oncle de la prendre avec elle, ce qu'elle a accepté à contrecœur, puis lui a financé le trajet jusqu'à sa famille.

C'est par le *photo tracing* entrepris par la Croix-Rouge et d'autres acteurs de terrain que Clémentine, qui avait fui jusqu'à la République du Congo après la destruction des camps du Kivu en 1996, a retrouvé des membres de sa famille. Elle me raconte avoir rencontré des membres de la Croix-Rouge à Brazzaville : « en ville on a fait le dossier de la Croix-Rouge. On était posés là, il y avait un camp de réfugiés, ils commençaient à aller au Rwanda pour aller voir s'il y a nos familles et tout. On a fait le dossier de la Croix-Rouge. Ils ont trouvé notre famille mais ils ont trouvé juste ma mère et mes sœurs au Rwanda. Mais mes frères ils y étaient pas donc on nous a dit « (...) peut-être ils sont morts ». »²⁵⁹. C'était la première fois qu'elle avait des nouvelles de sa mère et ses sœurs depuis que ces dernières étaient rentrées au Rwanda en 1996. Elle découvrait qu'elles étaient vivantes.

²⁵⁹ Entretien avec Clémentine, 11 décembre 2015

De son côté, Chantale a entendu parler, en 1994, des appels d'enfants produits par la Croix-Rouge et relayés par la radio *via* la BBC Kenya. On lui a dit qu'il y avait eu un appel d'un de ses fils :

Chantale - Il y a quelqu'un même qui m'a dit il a appelé par la radio BBC, radio Kenya.

Albert - Ils ont dit qu'il y a, comment on dit, il y a eu une annonce en fait par un enfant qui s'appelle [prénom du fils/frère], qui a dit qu'on cherche sa maman qui travaille à la croix-rouge.

C - Donc je suis allée à la Croix-rouge, j'ai demandé, ils ont dit « Oui effectivement on a commencé à donner le micro aux enfants pour commencer à appeler leurs familles ». Depuis j'ai pas de nouvelles.

Domitille - Vous savez pas si c'était votre fils

C - Normalement ça devait être lui. Parce qu'il a prononcé mon nom. Il connaissait déjà où je travaillais, et ils disaient là où je peux aller me renseigner, ils ont dit « Oui effectivement la BBC a commencé à faire des recherches »

A - Mais ils ont pas... est-ce qu'ils ont précisé... ? Je sais pas, si y a ... ?

C - Si, ils ont précisé : « ma maman qui s'appelle comme ça, qui travaille à la croix-rouge, elle travaille, elle était infirmière »

A - Ça je savais pas

Entretien avec Chantale et Albert, le 11 avril 2016

D'autres n'ont jamais retrouvé d'adultes de leur parenté pouvant les prendre en charge ou n'en avaient plus. Jean de Dieu, que j'ai rencontré au Rwanda, m'a raconté qu'il a perdu ses parents et l'ensemble de ses oncles et tantes. Il a été placé en orphelinat avec trois de ses cousins, jusqu'à sa majorité. Des enfants, enfin, ignoraient le nom de leurs parents, ou comme Berthe leur propre prénom, soit qu'ils étaient trop jeunes, soit qu'ils souffraient d'une amnésie due à un traumatisme. Il arrive que des personnes aient retrouvé des membres de leur famille plus de 20 ans après le génocide, notamment grâce aux réseaux sociaux et au partage de photos en ligne²⁶⁰.

²⁶⁰ La presse s'en fait parfois l'écho, comme pour cette histoire relayée en 2020 par la BBC : <https://www.bbc.com/news/world-africa-54269118> .

c. Nouvelles maisonnées : collectifs de survie et solidarité extra-familiale

Cette quête des membres de la parenté a conduit les adultes survivants à se retrouver à la tête de ménages regroupant de nombreux orphelins : ceux de leurs frères et sœurs morts et ceux dont ils connaissaient les parents, même s'il n'y avait aucun lien de sang. Ensemble, ils ont formé des collectifs de survie, fruits de la nécessité et de liens familiaux ou affectifs ou encore fortuits. Ces collectifs avaient pour objectif de pourvoir aux besoins primaires de leurs membres : hébergement, nourriture, soins et sécurité. Le grand-oncle de Théogène, revenu du Burundi après le génocide, avait 8 orphelins chez lui, la mère d'Albert en hébergeait environ 18, ou plus, et celle d'Éric en moyenne 10, avec ses sœurs et beaucoup de départs et d'arrivées.

Quant à Sylvie, la mère d'Adélaïde, elle peut dresser précisément la liste de ceux qui étaient venus se réfugier chez ses parents, où elle-même habitait avec sa fille depuis sa séparation en 1993 :

Quand on est rentrés à la maison, après tout ça, on était à peu près douze, non une quinzaine, parfois. Ça dépendait des jours. Il y avait les enfants :

nous avons trois enfants de mon oncle paternel,

il y avait une autre qui avait réchappé, qui était à l'école, qui faisait les études d'infirmière, et elle était en stage, c'est pour ça qu'elle n'était pas à la maison, donc elle a réchappé elle aussi. Donc ça fait 4.

Il y avait ma cousine, donc la fille de la petite sœur de maman,

il y avait la fille du frère de maman,

il y a eu trois enfants d'un ami à nous, qui avaient plus rien, leur père, leur mère, tout le monde était parti, voilà ça fait combien ? Je n'en sais rien.

Et après on a eu deux autres qui sont revenus de Tanzanie, des cousins, dont le père avait immigré depuis longtemps, ils étaient revenus. Ça fait quoi, 2, 3, 4... Voilà. Tout ce beau monde-là vivait à la maison.

Ah il y avait un autre garçon aussi, qui vivait à la maison même avant la guerre, qui était là,

il y a une cousine à maman qui était là.

On était pratiquement 20 à la maison.

Entretien avec Sylvie, 2011

Quand je lui en fais la lecture, sa fille ajoute à la liste la femme de son grand-oncle maternel avec ses quatre enfants. Et elle me rappelle que son grand-père maternel est mort en 1997, laissant sa grand-mère seule à la tête de la maisonnée.

Ces collectifs de survie ont résulté d'une situation de crise. Ils évoluaient en fonction des ressources et du parcours de chacun : obtention d'une source de revenus, reconstruction ou attribution d'une maison par une association, mariage, accueil chez un autre membre de la parenté, etc. Certains restaient quelques mois, d'autres des années. Chez les rescapés, le retour à un modèle familial et résidentiel traditionnel de type *urugo*²⁶¹, s'il a eu lieu, n'a pas été immédiat.

La plupart des hommes ayant été tués ou emprisonnés, la part des ménages tenus par des femmes s'est accrue, passant de 1/5ème des ménages avant 1994 à 1/3 après (NISR, 2012), pour beaucoup en milieu rural. Les veuves à la tête d'un collectif de survie ont vécu un déclassement social, venant de la perte de leur statut de femmes mariées, mais aussi parfois de leur maison et de leurs terres. Associé à l'accroissement de leurs besoins, dus à l'accueil de nombreux orphelins, elles étaient dans une situation de pauvreté et de vulnérabilité, dans une société patriarcale. Chantale s'en souvient : « Après la guerre, j'ai... déjà c'était un choc pour moi. Je n'avais aucun membre de ma famille, donc tout le monde était décimé. J'étais toute seule avec mes neveux, mes quelques neveux, et mes enfants. Donc j'étais toute seule à garder mes neveux et mes enfants. Pas de travail, pas de maison. On n'avait rien. On a recommencé à zéro »²⁶². Par ailleurs, le Rwanda a fait face à une situation sociale inédite de parents se retrouvant sans enfants, quand ceux-ci avaient été tués pendant le génocide. Cela a généré un nouveau statut social et de la pauvreté chez les personnes âgées sans descendants. De nombreuses ONG sont venues au Rwanda, dès juillet 1994 pour faire face à l'urgence. En août de cette même année, 225 ONG étaient recensées par l'UNREO (United Nations Rwanda Emergency Office) (Brusset, 2003), officiant dans des domaines très divers²⁶³.

Comment s'est organisée la survie dans ces nouvelles maisonnées, instables et provisoires ? Nous nous intéresserons à trois d'entre elles. Chantale et Marie-Thérèse ont perdu leur mari en 1994, tandis que Libérata était divorcée et vivait avec sa fille cadette, envoyée au Burundi avant le génocide, les aînés étant restés chez son ex-conjoint, au Congo.

Chantale et Libérata ont trouvé du travail : la première a eu quelques contrats pour Médecins Sans Frontières (MSF) avant de se faire employer comme infirmière dans l'entreprise où travaillait son mari et la seconde a trouvé du travail comme femme de ménage au Programme Alimentaire

²⁶¹ Voir. 6.1.a. Le temps de l'*urugo* (p.261).

²⁶² Entretien avec Chantale, 11 avril 2016

²⁶³ L'historien rwandais José Kagabo était en France au moment du génocide. En se rendant au Rwanda dès août 1994, il constate qu'il ne peut pas se loger à Kigali, à cause des ONG présentes, à propos desquelles il est lapidaire : « toute une batterie déployée par les pays riches qui n'ont rien fait pour arrêter le génocide, mais qui reviennent pour se forger une bonne conscience. Que les « Humanitaires » dépensent leur argent, cela les regarde. Mais quand ils se permettent de donner des leçons sur ce que le Rwanda devrait être, sur ce qu'on devrait faire, on a envie de les virer. Il n'y a pas d'autres sentiments. Parce que toute cette batterie d'ONG occupe un espace où un débat de fond aurait dû s'instaurer. Par exemple, comment redémarrer ce pays ? » (Kagabo, 1995 : 114). Le gouvernement d'Union nationale n'en pensait apparemment pas moins : en 1995, il a demandé à 38 ONG de cesser leurs activités et à 18 autres de les suspendre.

Mondiale (PAM), gagnant respectivement 60 000 Frw (francs rwandais) et 40 000 Frw. Selon Chantale, la somme ne suffisait pas : « j'avais déjà les enfants de mon frère, deux, deux de ma sœur, mes propres enfants, quatre de mon cousin, donc j'avais beaucoup d'enfants, qui devaient manger, qui devaient s'habiller. Donc avec les 60 000 Frw je ne pouvais pas »²⁶⁴. La première crée une association de veuves pour faire du commerce, avec le soutien de la Croix-Rouge et d'autres bailleurs de fonds. Et la seconde décide de monter un projet d'aide sociale aux femmes victimes de violence, avec un apport financier de l'entreprise qui l'employait et l'aide d'une association religieuse de micro-crédits. Son fils, conscient d'être le plus âgé des enfants dont sa mère avait la charge, travaillait pendant les vacances pour soutenir la maisonnée, notamment dans cette même entreprise qui s'est avérée être un vrai soutien familial. Quant à Marie-Thérèse, elle a fait le choix de reprendre les études. Comme elle ne travaillait pas, son frère a fait venir à Kigali une de leurs sœurs qui apportait son salaire d'employée.

Il n'a pas beaucoup été fait mention de soutien économique de la part des membres de la parenté. De fait, elle a en grande partie été décimée chez ces femmes, à l'exception de Marie-Thérèse, hutu, qui a perdu de nombreux membres de sa belle-famille mais aucun membre de sa famille. La sœur de Marie-Thérèse est venue à Kigali pour aider à payer le loyer, à la demande du frère, qui, lui, s'est acquitté de la scolarité d'Éric dans une école semi-privée jusqu'à ce qu'elle soit prise en charge par une association liée à l'Église Évangéliste Anglicane (AEE), puis par le FARG, à son entrée en école secondaire. Libérata, quant à elle, a bénéficié de l'aide de sa sœur, habitant en France et mariée à un Français, qui lui a acheté une petite maison où se mettre à l'abri avec ses enfants : jusque-là ils vivaient dans une maison laissée vacante après le génocide mais elle craignait que les propriétaires ne reviennent et ne « [la] tuent avec [ses] enfants ». Josué se rappelle aussi que son grand-oncle leur apportait régulièrement un sac de nourriture. Chantale ne dit pas avoir reçu de soutien familial. Mais elle avait des terres, appartenant à son mari, qu'elle a pu vendre pour couvrir les besoins du quotidien. Albert considère aujourd'hui que cela a été vendu à un prix très bas, mais que sa mère l'a fait dans l'urgence.

La rémunération issue du travail et le soutien familial, ponctuel ou inexistant, ne suffisant pas, toutes trois ont bénéficié de l'aide d'ONG ou d'institutions religieuses.

Chantale a obtenu de la nourriture, des habits et le paiement des frais de scolarité, appelés Minerval, auprès d'une association dirigée par un évêque qui avait pu fuir en Angleterre pendant le génocide et avait cherché des fonds pour soutenir les rescapés ; Marie-Thérèse a eu deux années durant le soutien financier qu'un ami, lui assurait via l'AEE, qui couvrait les frais de scolarité de son fils

²⁶⁴ Entretien avec Chantale, le 11 avril 2016.

puis, grâce à un autre ami elle a été frapper à la porte d'Ibuka et d'Avega, qui lui ont fourni de quoi louer une maison.

Ponctuellement, elles ont parfois reçu de l'aide de la part d'amis ou de membres de congrégations religieuses. Libérata explique : « des fois je me demandais comment je vais nourrir, élever tous ces enfants et payer leurs écoles, mais parce que Dieu est à mes côtés, des fois je rencontrais des personnes, des amies, qui me demandaient « Libérata, tous ces enfants sont avec toi ? », je disais que oui, ils me donnaient de l'argent : 1000 Frw, 500 frw, la vie continuait ! »²⁶⁵. Quant à Marie-Thérèse, un prêtre lui a donné l'équivalent de 100 euros, puis de nouveau une sœur, rencontrée dans la rue : « Un jour une sœur du dispensaire m'a donné 50 000 Frw quand on s'est retrouvées par hasard à Kigali plus de 10 ans après. À cette époque, c'était beaucoup. On est tombées dans les bras l'une de l'autre. Elle pleurait « Tu es vivante ! » et elle pleurait mon mari qui était un grand médecin. »²⁶⁶.

²⁶⁵ Entretien avec Libérata en kinyarwanda, le 26 décembre 2016.

²⁶⁶ Notes du carnet de terrain, le 23 novembre 2016.

9.2. Relation parent-enfant dans les familles monoparentales : l'intimité brisée

a. Étudier (et placer son enfant) ou travailler

Pour les jeunes en âge de travailler, la question s'est posée de poursuivre ou non les études alors qu'il fallait organiser la survie. La grande sœur de Sarah me raconte qu'à l'arrivée de sa mère, blessée et traumatisée, et de ses frères et sœurs à Kigali, elle a dû arrêter l'école secondaire alors qu'elle était en 3^{ème} année, pour faire une formation d'hôtellerie en un an et commencer à travailler dès ses 18 ans en 1999, pour soutenir la maisonnée. Pour les parents de jeunes enfants, poursuivre des études est devenu problématique. Dans deux familles monoparentales avec lesquelles j'ai travaillé, le choix a été fait que le parent continue les études, et il a fallu trouver des solutions pour s'occuper du ou des enfants. Dans la première, que nous venons de voir, Marie-Thérèse s'est retrouvée seule avec son fils après le départ progressif de tous les membres du collectif de survie. Dans la seconde, Paul, venu en France pour ses études, a souhaité les poursuivre, après qu'il ait ramené ses enfants du Burundi où un ami les avait recueillis. Tous deux ont dû placer leurs enfants le temps de terminer leur cursus scolaire.

Paul travaillait déjà avant de venir suivre une formation technique en France en 1993. Il devait rentrer une fois celle-ci finie en 1994, mais le génocide a éclaté et il a perdu sa femme, ses parents et tous ses frères et sœurs, à l'exception d'un frère. Il a décidé de faire venir ses enfants et a bénéficié du soutien moral, administratif et financier des membres de son groupe de prière. Suite à cela, il a trouvé un emploi dans une entreprise mais le rythme (en 2x8) ne lui permettait pas d'avoir une vie de famille. Il a donc repris une formation d'un an dans le commerce. Pendant cette année, ses enfants ont été hébergés chez des amis : des amis rwandais, d'autres français, « et particulièrement un couple franco-rwandais ». Ce dernier, dont il connaissait le mari depuis le Rwanda, les a pris chez eux, avec ses trois filles : « c'est extraordinaire. Ils n'ont pas une grande maison. Ils avaient trois filles. Ça veut dire que chaque fille a pris un enfant dans sa chambre. C'est pour ça que ils sont comme frères et sœurs ». Et une association a été créée autour de ce couple pour les soutenir : « pour les devoirs, pour le transport, pour le repassage, pour faire ci, pour faire ça... ». Le week-end, il les prenait parce qu'« il fallait que je les vois, (...) il fallait qu'ils trouvent un petit équilibre, (...) il fallait qu'on fasse connaissance » et parce que cela soulageait aussi la famille. Sans ressource économique, il les accueillait dans sa résidence universitaire, et parfois il les emmenait dans une communauté religieuse. Il m'explique le sens de sa démarche : « là, le premier week-end, je suis venu avec eux, c'était comme pour remercier, remercier Dieu, j'avais trouvé la paix avec [la

communauté], accepté. J'avais pas l'espoir du tout que j'allais retrouver quelqu'un et quand je les ai retrouvés (...) quand j'ai retrouvé les enfants, je suis venu pour en quelque sorte remercier. (...) parce que tu t'imagines entre avril et fin juin début juillet, c'est plusieurs mois sans nouvelles ». C'est aussi *via* cette communauté qu'il trouvera un travail et une maison par la suite. Il s'est inscrit dans un réseau de solidarité qui lui a permis de faire la transition jusqu'à l'obtention d'une situation professionnelle et économique stable et donc l'établissement d'une vie familiale commune.

Marie-Thérèse, au Rwanda, n'a pas connu tel élan de solidarité. Veuve à 24 ans, les gens lui conseillaient de se remarier. Mais « ce n'était pas la voie d'émancipation ni pour [elle], ni pour Éric » : elle voulait avoir un « métier solide » et que son fils « ne soit pas un enfant des rues »²⁶⁷. Elle est d'abord retournée à l'école secondaire, ayant réuni autour d'elle un collectif de survie, qui permettait d'assurer les ressources avec sa sœur qui travaillait et la garde de son fils, Éric, puisqu'il y avait de nombreuses personnes à la maison. La scolarité de ce dernier était financée par son frère, puis par l'AEE, et enfin par le FARG, à son entrée à l'école secondaire. Quant à elle, c'est grâce au parrainage d'un couple suisse - de 30 000 Frw - qu'elle a pu payer l'inscription à l'école secondaire jusqu'à sa sixième année.

Mais la maisonnée s'est ensuite progressivement réduite, départ après départ, jusqu'à ce qu'il ne reste qu'Éric et sa mère. Cette dernière vit cette situation comme un abandon : « la vie était difficile. (...) on était à la merci des problèmes. Il y a des gens qui assistaient à ça alors qu'ils pouvaient nous aider ». Elle n'avait alors pas de travail et s'est retrouvée dans l'incapacité de payer le loyer. Elle venait d'obtenir une bourse pour réaliser des études d'infirmière, ainsi qu'une place en résidence universitaire. Elle m'explique l'alternative qui se pose à elle alors : travailler avec le diplôme de l'école secondaire qu'elle venait d'obtenir, ou effectuer ses études et devoir placer Éric chez une amie, pendant les deux années d'études. Elle a fait ce deuxième choix « pour [leur] avenir et surtout pour [l'avenir d'Éric] ». Son fils avait 9 ans. Il était prévu qu'il aille chez la demi-sœur d'une de ses cousines, qui s'est finalement rétractée au dernier moment. Pendant plus de deux années, il a enchaîné les foyers.

Il est allé trois mois chez une cousine paternelle qui l'a maltraité ; il se rappelle que « personne s'occupait de ce que je faisais et de ce que j'étais »²⁶⁸. Il se souvient être allé ensuite chez une femme pendant quelques mois (3 ? 4?) dont il imagine qu'elle était une amie de sa mère. Puis il s'est retrouvé chez son parrain, chez qui il est resté un ou deux mois : sa femme, malade, avait besoin de calme et ne pouvait pas le garder chez eux. Après quoi, il est allé chez une amie de sa mère chez qui il a pu rester jusqu'au retour des enfants qui étaient à l'internat, après environ trois mois. Ensuite, il a habité pendant un trimestre chez d'anciens voisins, très pauvres et très croyants, qui s'en sont

²⁶⁷ Entretien informel avec Marie-Thérèse, notes du carnet de terrain, 23 novembre 2016.

²⁶⁸ Entretien avec Éric, 2 décembre 2015

occupés comme d'un fils, avant de se faire retirer leur maison par un membre de leur famille et d'être hébergés eux-mêmes chez des proches. À ce moment-là, une amie de Marie-Thérèse « a eu pitié d'[elle] » et l'a pris en charge pendant la 6^{ème} année de l'école primaire. Tout s'est bien passé dans ce nouveau foyer et Éric a obtenu son examen à la fin de l'année. Suite à cela, sa mère a pu le reprendre, grâce à la sollicitation d'associations de rescapés (Ibuka, Avega) qui lui ont fourni un soutien financier suffisant pour louer une maison, où vivre avec son fils.

Pendant ces deux années et demie d'errance résidentielle, les liens d'Éric à sa mère ont été épisodiques : « elle est allée donc là-bas [à la résidence universitaire, ndla], mais on se voyait, enfin j'y allais, vu qu'en plus c'était près de mon école, genre à 5 minutes, de temps en temps on se voyait. Elle continuait en plus de venir à l'école, s'il y avait des problèmes, elle continuait de venir »²⁶⁹. Selon lui, « c'était pas une bonne période pour moi, parce que quelque part enfin, j'étais juste un enfant, je ne comprenais pas grand-chose de la vie, et ma mère n'était pas là ».

Les retrouvailles ont été de courte durée : quelques semaines après leur emménagement ensemble, Éric partait à l'internat pour le secondaire. Ensuite, il ne revenait que pour les vacances, tous les trois mois. Quand il rentrait de l'internat, « c'est intéressant la réaction des gens. Les gens déjà étaient contents de te voir entre autres. (...) Les gens étaient contents ils disaient « Alors ? C'était bien ? » Et tu avais les autres qui n'y sont pas allés ou qui n'ont pas été à l'école, qui demandaient « Alors c'est comment ? Ça se passe comment ? » »²⁷⁰. À l'entrée de la 4^{ème} année, quand il a voulu choisir une option qui se trouvait dans un lycée qui le rapprocherait de sa mère, celle-ci l'a incité à suivre le cursus scientifique dans l'établissement où il était déjà, afin de se préparer à devenir médecin. Et puis, une fois diplômé du secondaire, de retour à la maison, il a fait son dossier pour partir en France - désir de sa mère - et l'année d'après il quittait le Rwanda. Celle-ci m'explique ce que représentait ce départ : « on a commencé à me montrer du respect à partir du moment où Éric est parti en France : « son fils est en Europe, cette femme elle est riche » ».

En entretien, Éric me dit : « L'autre jour, c'est là où j'ai réalisé : je n'ai pas passé beaucoup de temps avec ma mère »²⁷¹. En effet, auparavant, ils vivaient à plusieurs dans leur collectif de survie, et avant encore, entre 1994 et 1995, ils ont vécu dans un campement militaire où elle travaillait à l'administration.

²⁶⁹ Idem

²⁷⁰ Idem

²⁷¹ Entretien avec Éric, 29 juillet 2015

b. S'occuper pour ne pas penser ni ressentir

Une autre conséquence du génocide sur la relation entre le parent survivant et son enfant est l'impossibilité pour l'adulte de se laisser aller à penser ou à ressentir des affects. De peur de s'effondrer sous le poids du drame récent, « il était vital de se sur-occuper tout de suite après le génocide » (Gishoma, 2014 : 37).

Vincent a lui aussi été séparé de ses parents et a vécu dans des collectifs. Contrairement à Éric, il a moins souffert des placements, en particulièrement du premier, puisqu'il a été envoyé chez sa tante paternelle, hutu, à Gisenyi, pendant le génocide, parce que sa mère, tutsi, devait se cacher, et son père allait sur les barrières et ne pouvait pas s'occuper de lui. Il était avec ses cousins dans une famille aisée et vivait à l'abri du danger et du besoin. Il se souvient des jeux qu'ils faisaient et de l'attention bienveillante de ses tantes. Puis ses parents ont fui au Congo et il est resté chez ses tantes, dont les maris et fils avaient fui puis étaient revenus après quelques semaines. Deux ans plus tard, quand ses parents sont rentrés au Rwanda, ils l'ont récupéré pour emménager à Kigali avec d'autres orphelins et veuves rencontrés dans les camps de réfugiés. Jusque-là, Vincent était dans une famille aisée et, avec sa sœur qui l'a rejoint, ils étaient les seuls enfants dans la maison après l'été 1994, les cousins étant retournés à l'internat. Vivant dans une situation économique précaire et recevant désormais une éducation autoritaire, Vincent a fugué de chez lui. Il ne supportait pas le contraste avec sa vie d'avant. Après l'avoir retrouvé et ramené chez lui, ses parents l'ont « laissé tranquille ». À la mort de son père, en 1999, ils ont rejoint la famille paternelle, qui avait emménagé alors à Kigali. Là sa mère, Jeannette, a décidé d'emmener la famille en France. D'abord elle a fait partir Vincent et sa sœur aînée, qui ont été accueillis chez des amis français, dans une famille de 5 enfants vivant à la campagne. Quelques mois après, elle les a rejoints avec la cadette.

N'ayant pas le droit de travailler en France, elle est aussitôt partie travailler dans un autre pays africain pour une ONG, laissant les trois enfants chez ses amis. Finalement elle a mis un terme à son contrat au bout de six mois pour revenir auprès d'eux. Les aînés ont donc passé environ un an dans cette famille, sans leur mère. Suite à cela, elle a déposé une demande d'asile et a obtenu un appartement, où elle s'est installée avec ses enfants. Elle a alors voulu se former ne recevant pas d'équivalence pour le diplôme qu'elle avait. Elle a commencé deux formations en même temps : une licence puis un Master en Sciences politiques et en parallèle une formation de travailleuse sociale. Elle partageait sa semaine entre trois villes (ville de formation, ville de résidence, ville de stage), étudiait le soir en rentrant et faisait garder les enfants tous les lundis soirs. Elle dit aujourd'hui : « je fonctionnais sur ce modèle de beaucoup de travail, beaucoup de travail, beaucoup

de travail. Donc je pense que quelque part c'était aussi un échappatoire. Quand j'y réfléchis avec recul, je pense que j'ai dû faire un travail sur moi pour savoir pourquoi cette boulimie de travail. Parce que j'ai vraiment vécu dans une boulimie de travail pendant au moins quatre ans. Même l'année avant que je vienne en France, quand j'étais au Rwanda, j'avais au moins trois travaux. J'avais des travaux de consultance par-ci par-là, j'allais à l'université, j'étais là, je m'endormais à une heure du matin, je me levais à cinq heures. Cette boulimie je pense qu'au départ c'était une fuite, pour ne pas penser à la perte de mes frères et sœurs, de mes amis, de mon mari. »²⁷².

Et chez eux, il y avait toujours jusqu'à 5 ou 6 personnes qui venaient le week-end, et des jeunes Rwandais accueillis. Je questionne Vincent sur cette présence nombreuse, devenue la norme :

Domitille - Et du coup, le plus décalé pour toi, ou anormal, c'était quand vous étiez tous les 5 en fait ?

Vincent - Tous les 4 ?

D - Ah oui pardon. Parce que vous aviez pas l'habitude d'être tous les 4

V - Ah oui. Même là quand, ça fait bizarre quand on se retrouve... Mais au fait, même, on le fait pas trop au fait. Chaque fois on essaye d'inviter, d'appeler la cousine par exemple. Non on fait jamais des trucs tous les 4. On évite toujours. Même moi je vais toujours inviter un pote ou mes sœurs elles vont inviter des copines ou notre cousine... Ou être que trois sinon

D - Que trois, c'est qui alors ?

V - Ou qu'il manque quelqu'un, il manquera moi ou... [sœur 1] ou [sœur 2]... Ou on se retrouvera tous les trois avec mes sœurs...

D - Ok ça c'est possible

V - Oui oui oui

D - Sans inviter de potes ou...

V - Oui oui. Mais jamais tous les 4

Entretien avec Vincent, le 8 février 2017

La nouvelle structure familiale, sans le père, semble ne pas aller de soi, pas plus que la relation mère-enfant dans le quotidien. C'est la sœur de Vincent qui a souligné ce dernier point auprès de sa mère. Celle-ci me raconte : « ça arrive qu'on en parle, et des fois, c'est ma fille la plus jeune qui me dit « Maman je suis sûre, si c'était à refaire, je te dirai de refaire la même chose, mais à quelques moments, j'aurais aimé avoir plus d'intimité avec toi. Ça, quand même, elle m'en parle, ma fille la plus jeune »²⁷³.

²⁷² Entretien avec Jeannette, 17 juin 2016

²⁷³ Idem

Vincent souligne comme cette intimité lui est encore compliquée aujourd'hui, alors que sa mère semble vouloir se rapprocher de lui :

Vincent - Ma mère je sais elle a essayé de le faire, mais nous on est pas... peut-être mes sœurs, mais moi je suis pas à l'aise au fait

Domitille - Tu es pas à l'aise dans cette relation avec ta mère du coup, ou .. ?

V - Oui avec ma mère, oui au fait je suis bien avec, j'ai une bonne relation avec elle et mes sœurs, quand y a d'autres gens, mais sinon quand... quand on est tous seuls, j'aime pas trop.

D - Parce que... Parce que t'as peur qu'elle te jette un regard éducatif ou punitif sur toi ? Ou pourquoi ?

V - Non c'est que c'est, c'est trop, pour moi, je trouve ça trop... trop intime, trop dérangeant... trop... En fait je sais pas ce qu'on pourrait se dire. Ouais puis je, ouais puis... C'est peut-être parce que je suis un garçon, parce que ma mère elle rentre beaucoup dans le sentimentalisme tout ça, et moi je.. ça me met mal à l'aise.

D - Oui, en tous cas tu as pas eu l'habitude d'avoir cette relation avec elle

V - Non je supporte pas au fait, ah ouais, ouais j'aime pas.. Même là quand on a pris l'avion ensemble, on était que tous les deux, pendant huit heures c'était horrible.

D - C'est vrai ?

V - Ah oui parce que... à un moment donné j'ai pris la couverture, parce que en plus je dormais, elle me regardait, j'ai dit « Arrête de me regarder », tu vois j'étais mal à l'aise, parce qu'elle me regardait.

D - Tu sens quoi, qu'elle est contente de te voir, qu'elle est... ?

V - Oui parce que c'est rare qu'on soit tous les 2, mais c'est vrai que là, les 8 heures, c'était vraiment...

Entretien avec Vincent, le 8 février 2017

Étudier, pour les mères d'Éric et de Vincent, signifie accéder à une situation sociale meilleure, mais leur permet aussi de s'occuper. De la même manière, nous pouvons imaginer que les collectifs de survie dirigés par des femmes seules répondaient de la même nécessité de la vie post-génocide, afin de compenser les nombreuses pertes : des membres de la parenté, du statut de femme mariée, du capital économique, des biens matériels, etc. S'occuper d'un maximum d'orphelins est aussi un moyen, comme l'a dit Jeannette, de ne pas s'arrêter et prendre le risque de penser à cela. La psychologue et rescapée Esther Mujawayo raconte qu'elle-même tentait de « ne pas penser, surtout ne pas penser. S'occuper des enfants, les laver le matin, les habiller, les nourrir, les endormir, leur

parler... » (Mujawayo, 2004 : 165). Selon Régine Waintrater, « quitter le régime de la survie n'est pas chose aisée, car cela laisse place à un sentiment de solitude et de douleur intenses face à l'immensité de la perte » (Waintrater 2009 : 421). Et, continue-t-elle, évacuer le passé traumatique « s'accomplit sur le compte de la pensée et de l'affect ; le survivant doit constamment surveiller et inhiber son activité psychique, par crainte d'être envahi par la nostalgie qui représente pour lui un luxe inutile, voire dangereux » (Waintrater 2009 : 426). L'intimité de la relation parent-enfant semble avoir été suspendue dans plusieurs familles que j'ai rencontrées. En effet, « un crime contre l'humanité est toujours un crime contre l'intimité », en ce qu'il « s'attaque spécifiquement aux liens familiaux et culturels du groupe à exterminer, à ses repères symboliques et psychiques », comme le rappelle Catherine Coquio (Coquio, 2000 : 56) . Elle explique que « le latin « *intimus* », superlatif d'*interior*, s'employait pour parler d'un sanctuaire, d'un pays, d'une maison, d'une philosophie ou d'un art » (Coquio, 2000 : 53). Et tous ces espaces-là ont été violés pendant le génocide.

Pour Paul, qui vivait en France pendant le génocide, la distance du lieu du crime l'a protégé de la douleur dans un premier temps. De nombreux membres de sa parenté ont été tués. Après être allé chercher ses enfants en 94, il n'est retourné au Rwanda qu'à partir de 1996, pour commencer à découvrir ce qui était arrivé à sa famille. Et petit à petit, le génocide « l'a rattrapé » :

Domitille - Une question que je me pose et qui me paraît compliquée, c'est : comment tu faisais dans ta tête pour... il devait y avoir une séparation pour se reconstruire ici et s'occuper de tes enfants, et penser à là-bas à ce qu'il s'est passé. Comment tu as réussi à faire la part des choses ? Comment tu as... affronté ces deux questions en même temps ?

Paul - C'est ça qui m'a hanté jusqu'à aujourd'hui. La priorité c'était les enfants. Donc j'ai laissé de côté ce qu'il se passait là-bas, ce qu'il s'est passé. Donc je me suis dit ce qu'il s'est passé, c'est passé. Je me reconstruis avec mes enfants maintenant. On verra plus tard. C'est maintenant que ça me rattrape. Ça m'a rattrapé. À ce moment, c'était vivre, il fallait vivre, même... Même pas seulement ceux qui étaient au Rwanda, mais moi je me suis dit je m'oublie. Je voulais que mes enfants vivent. Voilà. C'est pour ça que j'ai mis de côté ce que j'avais fait comme formation, ce que je pouvais faire... Il faut qu'ils vivent. C'est après, justement, ça devenait difficile, j'avais envie de repartir, mes parents, mes frères et sœurs... Qu'est-ce qu'il s'était passé. Et là en 96, je suis reparti au Rwanda. Mais... ça a été un choc. Je les ai laissés ici. Il y a un frère²⁷⁴ qui s'occupait

²⁷⁴ D'une communauté religieuse

d'eux. Mais c'était compliqué... Je voyais bien qu'il fallait qu'ils vivent, qu'ils fassent leur vie. On avait perdu la famille là-bas, mais il fallait reconstruire notre vie ici quoi.

Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019

« Reconstruire notre vie » : voilà ce qui a occupé Paul depuis qu'il a récupéré ses enfants en 1994. Sur-occupé donc, lui aussi l'était, qui commençait une vie de père seul avec trois enfants à charge, avec ses études, puis son travail. Et c'est quand il a été libéré de cette activité « vitale » que le spectre du génocide est venu le « rattraper », qu'il a pensé aux êtres et à la vie perdus.

c. Garçon dans une famille sans père : trouver sa place

Dans les familles monoparentales tenues par des femmes, la question de la place et du statut du fils aîné se pose. Dans la société rwandaise traditionnelle, le fils aîné, ou le favori, prenait la responsabilité de la famille au décès du père. S'il était mineur, la mère conservait la gestion des terres, et ils étaient sous la protection de la belle-famille. Les mères, rencontrées dans la recherche, ne se sont pas remariées et continuent donc d'appartenir au patrilignage de leur époux décédé. Pourtant aujourd'hui l'appartenance est surtout symbolique : les beaux-frères ont souvent été tués aussi. Et s'ils ne l'ont pas été, il est arrivé qu'ils veuillent s'approprier les terres de leur frère après le génocide et qu'elle soit en conflit avec eux. Dans les situations présentées ici, les femmes ont traversé les années qui ont suivi le génocide hors des lignages et des droits qu'ils procurent. Elles ont été amenées à adopter le rôle de mère et de père auprès de leurs enfants et dans la société.

Vincent me confie son malaise, arrivé adulte, à être le fils dans une famille dans laquelle la mère s'occupe de tout : « Le problème avec... (...) Ma mère, elle est douce mais elle est dynamique, au fait alors que les autres mamans rwandaises, y en a beaucoup qui sont arrivées en France, qui ont pas travaillé, qui sont restées à la maison, et leurs enfants, ils grandissent plus vite, ils prennent plus vite des responsabilités. Alors que nous ma mère elle était très très très, au fait on manquait de rien, en gros j'ai jamais eu la position où je me dis ma pauvre petite maman... (...) Ma mère elle est déjà forte donc du coup on n'a pas eu besoin de, fin en gros je faisais ma vie, alors que c'est vrai que les autres ils ont développé ce truc de, ils deviennent les hommes de la maison alors que moi, j'ai pas.. franchement.. ma mère elle faisait les deux, elle faisait les rôles de papa et de maman, de grande sœur, de grand frère tu vois ». Cela fait écho aux propos de Marie-Thérèse qui m'affirme : « je dois essayer de me tenir debout à [la place de mon mari] et à ma place en même temps ».

À sa voix, on entend que Vincent regrette de ne pas avoir eu à prendre de responsabilités ni de ne pas être devenu l'homme de la maison. Sa mère prenant les deux places, elle ne lui en laissait pas : « quand elle était malade, elle partait travailler. Au fait elle nous a jamais vraiment montré de faiblesse ou de... (...) ma mère elle m'a jamais demandé d'aide, elle m'a jamais demandé de l'aider à faire quelque chose. ». Il ajoute : « c'est vrai que je la protège pas, mais j'ai l'impression que c'est peut-être même elle qui me protège plus ». Cette posture de la protection de la mère par l'homme, père ou fils, le renvoie aux schémas culturels rwandais, ici représentés par ses copains à qui il se compare, et dans lesquels il ne se retrouve pas.

Albert non plus ne savait pas quelle place prendre depuis la mort de son père pendant le génocide : absent pendant que sa famille subissait le massacre, puisqu'il était en Ouganda, puis renvoyé par sa mère finir ses études là-bas quand les membres rescapés de sa famille tentaient de survivre, sans avoir de maison ni de moyens, il a, plus tard, été impuissant face aux violences conjugales subies par sa mère, désormais en France. Il me raconte qu'ensuite, alors qu'il voulait s'installer en Angleterre, il a emménagé non loin de chez sa mère, qui vivait avec son petit frère et sa petite sœur, et il allait les voir tous les week-ends, au point de n'avoir « plus de vie ». Il s'est mis « à leur service » : disponibilité, don d'argent... Il me dit qu'il aurait voulu « [laisser] la place de [son] père à [son] petit frère ».

Peu après notre premier entretien, sa mère a décidé d'organiser une fête traditionnelle, pour l'instituer officiellement chef de la famille. Elle voulait le faire depuis longtemps, mais ne le sentait pas prêt. Des amis et des membres de la famille sont venus de France, d'Europe et du Rwanda pour un moment qui m'a été décrit comme très émouvant, Albert ayant longuement parlé de son père et n'ayant pu retenir ses larmes. Suite à cet événement, quelque chose semble s'être dénoué : Albert a voulu déménager pour pouvoir accueillir son petit frère s'il venait le voir, sa mère m'a dit qu'il appelait pour prendre des nouvelles et que désormais « [ils le prenaient] au sérieux ». C'est par le truchement de cette cérémonie familiale traditionnelle qu'Albert semble avoir été réhabilité à sa place d'aîné et désormais de chef de famille.

En ce qui concerne Josué, il raconte l'inconfort de devoir devenir chef de famille à 9 ans à travers son comportement de l'époque. Accueilli chez sa tante maternelle avec sa sœur aînée, mutique et présentant une amnésie partielle, il se souvient avoir fugué à plusieurs reprises : il est allé trois ou quatre mois chez des voisins, puis dans un camp militaire - il ne se rappelle pas combien de temps -. Il dit qu'à l'époque, il « était fou », « détestable », suffisamment pour que sa tante lui ait dit qu'elle ne voulait plus le voir. À son retour, la 2^{ème} fois, les quatre enfants de sa tante étaient arrivés : selon lui, « ça s'est très très bien passé, même je pense que c'est ça qui m'a permis de rester ». Le retour de ses

cousins, tous plus âgés que lui, semble l'avoir rassuré : « C'est ce qui m'a permis de rester sinon je serais déjà parti. Non non c'était vraiment... c'était génial d'en rencontrer d'autres. J'étais le plus jeune. On prenait soin de moi. Même je pense que c'est à ce moment-là que je commençais à avoir un équilibre en fait, une sorte d'équilibre. Parce qu'avant, j'étais instable. Maintenant je commençais à avoir un équilibre parce que je voyais mes grands frères, avant c'était moi le garçon, j'étais le seul garçon. Là je red... je deviens le plus jeune. Et du coup voilà ça m'a donné une sorte d'équilibre. »²⁷⁵. À 9 ans, alors qu'il avait éprouvé les responsabilités de chef de famille, en sauvant son petit frère qu'il a emmené avec lui à l'orphelinat, il a retrouvé une place d'enfant dans la famille, à l'arrivée de ses cousins parallèles, considérés au Rwanda comme des frères et sœurs.

²⁷⁵ Entretien avec Josué, 12 juin 2015

9.3. Orphelins et veuves : du refus de prise en charge aux violences intrafamiliales

a. Orphelins de père et de mère : mariage de l'aînée et survie de la fratrie

Les liens de parenté n'ont pas toujours résisté aux troubles engendrés par le génocide. Le devoir qu'ont les membres - de la famille paternelle d'abord, maternelle ensuite - d'accueillir les orphelins s'est vu opposer des raisons telles que l'incapacité socio-économique ou matérielle, ou encore le handicap ou le traumatisme.

Pour soutenir les orphelins, les contributions pouvaient consister en un accueil provisoire ou des visites, l'apport de nourriture et de vêtements, une aide financière ou matérielle, la participation aux frais de scolarité ou aux travaux de la maison, ou encore la prise en charge de soins. Elles pouvaient être apportées par une ou plusieurs personnes. Ces manifestations de solidarité étaient un soutien tant matériel que moral. Ils figuraient la persistance du lien et par là une preuve d'appartenance à la lignée. En revanche l'absence ou le refus de ces actes ont mis en danger des enfants dans une situation de survie et ont pu être perçus comme un rejet. Il est arrivé que, malgré leur place dans la parenté, malgré le lien du sang, et aussi en dépit du capital économique, des proches aient refusé d'accueillir ou de soutenir les enfants de leur sœur ou frère décédé. Cela pouvait révéler des contentieux avec les parents décédés ou des questions successorales.

Sarah se souvient des années difficiles traversées avec ses frères et sœurs après le génocide, alors qu'ils avaient des oncles - demi-frères du père - et des demi-frères plus âgés. Leur père a été tué pendant le génocide, et leur mère, laissée pour morte en 1994, a survécu avec de nombreuses blessures et un fort traumatisme psychique. Elle est morte quelques années plus tard, en 2001, en donnant naissance à Mike, né de père inconnu. Juste avant cet événement, ils venaient d'obtenir une maison dans un nouvel *imidugudu*²⁷⁶ de Kigali, grâce à une association de veuves du génocide, Avega-Agahozo, ce qui a mis fin à leur errance résidentielle, amorcée dans le Sud-Ouest du pays en juillet 94.

Étant à l'internat pour son école secondaire, c'est en rentrant chez elle pour les vacances que Sarah a découvert la mort de sa mère et l'existence de Mike, son demi-frère, considéré comme un frère, donc 6^{ème} membre de sa fratrie ou 12^{ème} en incluant les demi-frères et sœurs issus des premières alliances de leur père. À l'enterrement, il y avait du monde, ce qui fait dire à Sarah : « quand quelqu'un meurt, on trouve des amis pour l'enterrement au Rwanda, c'est bizarre. Tu peux être vivant et crever de faim, mais quand tu meurs on trouve le moyen de t'enterrer ». Delphine, sa sœur

²⁷⁶ Habitats regroupés, village

aînée, se souvient qu'un de leur demi-frère a demandé un crédit à son travail pour les frais d'enterrement. Elle se remémore la réunion qu'ils ont faite après la cérémonie, au cours de laquelle a été posée la question de qui s'occuperait d'eux, à laquelle personne n'a répondu. Seule une cousine maternelle a accepté de prendre avec elle non pas le nouveau-né mais leur petit frère de 11 ans. Face à l'absence de soutien familial, ils ont dû placer Mike à l'orphelinat. Or celui-ci le leur a rendu un an et demi après et il a fallu s'en occuper et donc s'organiser pour continuer l'école et assurer la survie de tous.

La sœur aînée, qui a dû arrêter sa scolarité en 3^{ème} année de secondaire, travaillait alors dans un hôtel et avait un petit revenu. Restée seule à Kigali l'année qui a suivi la mort de leur mère, quand les autres membres de la fratrie étaient à l'internat, elle craignait de rentrer seule dans leur maison et allait de temps en temps dormir chez leur cousine maternelle. Peu après, enceinte, elle est partie s'installer chez le futur père de son enfant, qui, d'après Sarah, ne souhaitait pas de cette relation et l'humiliait. Quand je parle avec elle, Sarah ne lui a toujours pas pardonné ce qu'elle vit comme une trahison : elle les a laissés dans cette situation de dépendance et de pauvreté, qui plus est pour un homme hutu, qui la maltraitait. Et son départ a correspondu au retour de l'orphelinat de Mike, dont il fallait désormais prendre soin.

Delphine n'est pas la seule à s'être mariée peu de temps après le génocide ou à la mort de ses parents. Ne bénéficiant plus de la protection de leur père, les jeunes filles s'exposaient à un risque d'exploitation économique ou sexuelle. La sœur aînée de Josué et Théogène, orpheline des deux parents elle aussi, s'est mise en couple avec un Européen plus âgé qu'elle juste après avoir fini le secondaire, et s'est mariée deux ans après avec lui, à 23 ans. Quant à Épiphanie, que j'ai rencontrée au Rwanda, elle avait 21 ans pendant le génocide durant lequel elle a perdu ses parents, ses oncles et plusieurs frères et sœurs. De 4^{ème} de la fratrie, elle est devenue l'aînée, avec la responsabilité d'un petit frère et d'une petite sœur. Elle m'explique s'être mariée « à cause des circonstances. Une fille, vivre comme ça, ce n'est pas possible. ». Elle ne connaissait pas beaucoup son futur mari mais connaissait sa famille. Ils se sont mariés « pour s'aider », parce que lui aussi avait perdu des membres de sa famille. Elle travaillait pour des ONG puis a enseigné. Quand ils se sont mariés en 1996, elle était enceinte, comme Delphine. Elle a emmené avec elle son frère et sa sœur, qui ont vécu avec eux et leurs cinq enfants, jusqu'à ce que tous deux se marient, l'un en 2015 et l'autre en 2016.

Delphine est donc partie en 2003. Le frère qui la suivait, Bruno, a pris la responsabilité de la maisonnée, à 20 ans, tout juste diplômé de l'école secondaire. Il a enchaîné divers emplois, parmi lesquels traducteur pour une association de rescapés et serveur dans un bar-restaurant. Pour ce

dernier poste, il gagnait une somme insuffisante pour assurer leurs besoins. Et pour augmenter leurs ressources, il a repris en main la gestion des terres qu'il a confiée à un cousin paternel. Jusque-là elle était faite par un demi-frère qui ne leur a jamais reversé de rentes.

Sarah quant à elle n'avait pas réussi l'examen de fin de 3^{ème} année lui permettant de rester dans l'école secondaire publique dans laquelle elle était. Elle a intégré une école privée qui était à Kigali et pouvait donc rentrer le week-end pour s'occuper de Mike. Pour prendre soin de lui le reste de la semaine, ils ont demandé à leur grand-mère de venir de la campagne, et ont employé une femme pour l'assister dans cette tâche. Elle avait été blessée pendant le génocide et vivait toujours dans leur colline d'origine, avec une de leurs cousines, qui l'a accompagnée à Kigali.

Sarah se rappelle les conditions dans lesquelles ils vivaient à l'époque : « On mangeait une fois par jour mais Mike devait manger deux fois. Au moins avoir son petit déjeuner, une bouillie, pas avec du pain si tu veux, mais avoir une bouillie le matin quand il se réveille, manger le midi et le soir. On pouvait, nous, choisir de manger le midi ou pas, ou de manger le soir »²⁷⁷. Ayant « une famille de riches », elle se dit que ses demi-frères, ses cousins ou encore les demi-frères de son père auraient pu les aider, ou au moins faire quelque chose pour le bébé : « ils étaient grands, ils avaient des enfants, ils savaient comme gérer les enfants, c'est difficile. Personne nous a demandé quoi que ce soit, comment ça se passe, comment vous faites, non personne. »²⁷⁸. Elle évoque un de ses demi-frères, plus âgé, qui était le seul à demander des nouvelles, et « il passait nous voir, il laissait quelques billets »²⁷⁹.

Elle se souvient que la solidarité extra-familiale a joué un grand rôle à cette époque. Eux-mêmes hébergeaient des cousins ou des orphelins de leur connaissance, le temps de quelques nuits ou pour la durée des études. Et, « vu qu'on accueillait beaucoup de monde, les gens ils venaient, ils disaient “Moi, j'ai 1000 francs, qu'est-ce qu'on fait ? On mange ensemble, tous ? (...) On va pas pas quand même dormir sans manger alors que j'ai 1000 francs dans ma poche.” Du coup on passait une nuit, on mangeait, c'était bien ». Habitant dans un quartier où l'association Avega a logé beaucoup de veuves avec leur famille, la majorité des personnes étaient rescapées, dans une situation de grande pauvreté. Sarah se souvient avec nostalgie qu'il y avait à l'époque beaucoup d'entraide entre voisins : « on s'entendait tous bien. On allait toujours manger les uns chez les autres. On n'avait rien à ce moment-là. ». Aujourd'hui elle rêve que, quand sa situation financière le lui permettra, elle aidera un des voisins qui les a beaucoup soutenus, à s'installer comme garagiste.

Un peu plus tard, sans doute vers 2007 d'après les estimations de Sarah, la ville de Kigali a organisé une journée durant laquelle des adultes venaient à la rencontre des orphelins, qui avaient été

²⁷⁷ Entretien avec Sarah, le 23 juin 2016

²⁷⁸ Idem

²⁷⁹ Idem

rassemblés pour l'occasion, et choisissaient d'en parrainer un, de le soutenir dans le quotidien ou dans sa scolarité. La réalité de l'aide qui a suivi semble avoir été inégale. Sarah a vu deux fois son parrain et sa marraine et la relation s'est arrêtée. Quant à ceux de sa petite sœur, ils « s'occupaient trop bien de nous (...), ils nous donnaient de l'espoir ». Ces personnes, sans enfants, venaient régulièrement avec un plat à partager, « alors qu'ils étaient pauvres ».

Le schéma de parenté suivant rend compte de la constitution de la maisonnée, au retour de Mike :

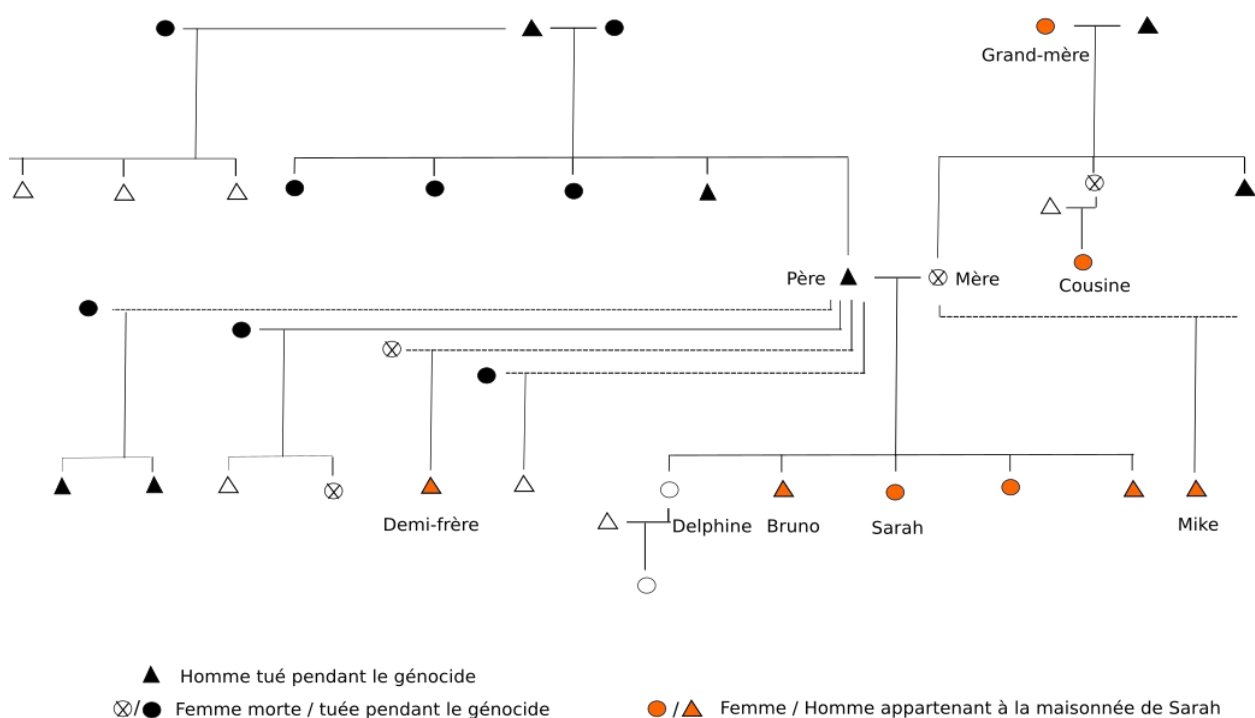


Schéma 2. Schéma de la maisonnée de Sarah au retour de Mike de l'orphelinat (à partir de 2003)

La maisonnée de Sarah exclut Delphine, partie dans son nouveau foyer, où elle est épouse et mère, et inclut un grand demi-frère, qui apportait une aide épisodique, ainsi que la grand-mère venue du Sud-Ouest avec une cousine de Sarah.

Sarah déplore le comportement de ses deux autres demi-frères et des demi-frères de son père qui ne se sont pas souciés d'eux, de leur survie. Elle en veut particulièrement à sa sœur : « je n'ai jamais pu digérer qu'elle nous laisse avec un enfant sans se préoccuper. Du coup nous cinq là, vu qu'on a souffert ensemble... parfois on me demande "vous êtes combien ?", je la compte pas parce que c'est difficile de me rappeler qu'il y avait quelqu'un d'autre ». À l'absence de participation morale et

matérielle de sa sœur à la maisonnée, Sarah répond par une exclusion symbolique. Ce rejet s'actualise dans son exclusion d'un groupe whatsapp qui a été créé à l'arrivée de Sarah et de Bruno en France : seuls les cinq plus jeunes y sont. Cela éclaire le fait que, dans le contexte de l'après-génocide, les relations de germanité, caractérisées par les obligations de l'aîné envers les cadets, sont devenues cruciales, avec la disparition des liens de filiation.

Cette exclusion n'est que le fait de Sarah. Quand Sarah et Bruno ont quitté le Rwanda, respectivement en 2012 et en 2014, leur petite sœur s'est retrouvée chef de ménage, avec deux petits frères et leur grand-mère à charge, ainsi qu'une cousine venue vivre chez eux. Delphine, leur sœur aînée, restée à Kigali, a été là pour la conseiller en cas de besoin et parfois l'aider matériellement, quand elle le pouvait. Par sa présence, elle faisait partie de la parenté quotidienne de la petite sœur, qui ne l'a pas exclue symboliquement de « sa » parenté.

La parenté a des frontières variables, tracées selon le vécu et le ressenti de chacun de ses membres. Les fortes inégalités socio-économiques peuvent être au cœur de tensions ou ruptures. Ici, elles étaient plus creusées à l'époque où Sarah assistait Bruno dans son rôle de chef de ménage : eux n'avaient que le faible salaire de Bruno pour vivre à cinq, tandis que leur sœur aînée, qui avait un salaire, partait s'installer avec un homme ayant une très bonne situation financière. Quand leur petite sœur a pris la tête du ménage, celle-ci travaillait et avait trois personnes à charge, tandis que la grande sœur avait eu, depuis, quatre enfants. La baisse des inégalités socio-économiques entre eux et leur sœur aînée, et surtout l'éloignement d'une situation de dépendance et de pauvreté font que l'expérience de Sarah et de sa petite sœur ont été différentes et que leurs relations avec leur aînée étaient propres à chacune. Seule Sarah a exclu symboliquement sa sœur aînée de sa fratrie, tout en conservant un lien avec elle. Cela montre que l'inclusion et l'exclusion ont pour ressort des vécus singuliers, faits d'affects, de ressources économiques et d'échanges au quotidien, ou de leur absence.

b. Veuves et orphelins : survivre malgré la famille

Les ménages d'enfants et ceux qui étaient tenus par une femme, nous l'avons vu, étaient vulnérables dans une société patriarcale. Leurs membres étaient exposés à des agressions ou à une exploitation sexuelle ou économique, et l'ont été encore davantage dans cette période de non-droit qui a

suivi le génocide. Paulette, orpheline des deux parents, reproche à sa famille étendue de les avoir laissés se débrouiller, elle et sa fratrie : selon elle, ils ne voulaient pas avoir à leur donner de l'argent. Après avoir fugué de chez son oncle, où sa femme l'a maltraitée, être passée par chez sa grand-mère puis chez une tante, Paulette a vécu avec ses sœurs. C'est leur frère, qui commençait à travailler, qui leur a permis de faire face aux besoins du quotidien.

Paulette - Parce que nous, dans la famille, même si on a perdu nos parents et tout, la famille vraiment elle a pas été proche de nous. Ils nous ont un peu oubliés, ils nous ont mis un peu à l'écart.

Domitille - C'est qui que tu appelles la famille ?

P - Ben les oncles

D - Les oncles du côté de ta maman ?

P - Les oncles. Ils se sont un peu éloignés de nous.

D - Ça veut dire que c'est vraiment ton frère qui a pris la responsabilité de la maison ?

P - Oui. Et eux aussi ils ont commencé à se rapprocher de nous quand ils ont vu que mon frère quand même il a les moyens, que nous aussi on commence à grandir, on commence à devenir quand même des gens indépendants. On ne compte pas sur eux quoi. C'est un peu ça, quand les gens au Rwanda ils voient que maintenant, ils demandent rien, il peut être quelqu'un des nôtres... Mais quand tu vois que tu viens demander de l'argent chez eux ou quoi, ils disent Ah....

D - Ils ferment la porte.

P - Oui

Entretien avec Paulette, le 20 février 2017

Angélique, la cousine de Sarah, dont le père a été tué en 1993, était aussi rejetée par les membres de sa famille : vivant chez Sarah parce que la femme de son frère a refusé qu'elle vive avec eux, elle n'a reçu aucun soutien financier de ses frères, plus âgés, ni de ses oncles. Et quand elle allait leur rendre visite, Sarah me raconte qu'elle se faisait rejeter : « quand tu es orpheline, que tu veux voir tout le monde, les gens parfois ils font comme si t'allais leur demander quelque chose. Je sais qu'il y a des endroits où [ma cousine] allait, ils voulaient pas l'accueillir, alors qu'elle allait les voir, tout simplement les voir, comme une famille quoi. Et eux ils voulaient pas l'accueillir, ils faisaient comme si ils étaient pas là alors qu'ils étaient là. »²⁸⁰.

²⁸⁰ Entretien avec Sarah, 20 octobre 2016

Ce refus d'apporter de l'aide, voire ce rejet, pouvait venir de la place occupée par chacun dans la parenté, et notamment de la place de l'un vis-à-vis de l'autre au regard du droit à l'héritage. Cette considération vaut au sein de la fratrie, puisque, selon Kirsten Pontalti, « fathers did not give inheritance to sons based on birth order, but favouritism - and who was 'favourite' could change over time » (Pontalti, 2021 : 281), mais surtout entre les fratries issues des différentes alliances du père. Depuis une loi de 1992, tous les enfants peuvent hériter, y compris les filles, même si l'héritage est inégalement distribué. Mais seuls les enfants issus du mariage de leur père sont concernés par l'héritage éventuel : les autres ont une reconnaissance culturelle de leur filiation, mais pas juridique, cela ne leur ouvre pas de droits successoraux. Cette organisation sociale est une forme dérivée de la pratique de la polygamie que l'Église et l'administration coloniale ont tentée de combattre. Concernant environ 15 % des personnes mariées et consistant en l'alliance d'un homme avec deux épouses dans la très grande majorité des cas, selon des enquêtes menées en 1952 et 1978 (Ntampaka, ...), la polygamie a fait l'objet d'un décret en 1950 puis son interdiction a été inscrite dans la Constitution de 1962²⁸¹. L'affirmation progressive d'une « suprématie du droit écrit sur le droit traditionnel » (Ntampaka, ...) va rendre nuls les mariages polygames au niveau de la loi. Un des effets qui en découlent est que le statut des enfants hors mariage civil va changer : il s'agit d'« enfants légitimes selon le droit traditionnel et adultérin suivant le droit écrit ». Or ce changement de statut est un déclassement au regard des droits successoraux et génère des conflits entre les enfants des différentes alliances. Kirsten Pontalti en note une autre conséquence : « when legitimate children lost their mother (i.e. she left due to marital separation or died), they often lived in fear of their step mother and siblings, who were envious of their inheritance rights » (Pontalti, 2021 : 281).

Les conflits entre fratrie existaient donc déjà avant le génocide. Marie-Thérèse par exemple, la mère d'Éric, se trouve dans cette situation avec sa belle-mère, la deuxième épouse de son père, sa propre mère étant décédée. Elle est en mauvais termes avec celle-ci et avec ses demi-frères, issus de cette deuxième alliance. Issue de la première union, avec mariage, de son père, elle peut, avec sa fratrie, prétendre à l'héritage. Selon elle, sa belle-mère serait aussi jalouse de la réussite des membres de cette première fratrie, comparée à la situation de ses propres enfants. Marie-Thérèse me raconte que cette femme la déteste tellement qu'elle a demandé, après le génocide : « pourquoi elle n'a pas été tuée avec son mari ? ». À chaque visite chez son père, elle craint que sa belle-mère ne tente de l'empoisonner, elle ou son fils, Éric.

²⁸¹ Le juriste Charles Ntampaka note que dans les années 1950 et 1970 la polygamie existait toujours dans les pratiques. Un contrôle social était effectué auprès des « personnes facilement contrôlables, les chefs, les sous-chefs, les juges et les greffiers des juridictions coutumières et les fonctionnaires rémunérés par la Caisse du pays ou de la chefferie » (Ntampaka, 2001 : 54), donc ce sont eux qui ont les premiers adopté et relayé cette idée, aux côtés de certains chrétiens.

Le scénario d'une maltraitance potentielle par la nouvelle concubine du père peut se décliner autrement, notamment après le génocide, puisque de nombreux pères y ont été tués : les orphelins devenant sous la responsabilité de leur frère aîné ou de leur oncle, l'épouse de ces derniers peut désirer écarter l'orphelin et privilégier ses propres enfants, d'un point de vue affectif et financier, et s'assurer elle-même la meilleure situation socio-économique possible. La patrilinéarité engage en effet l'appartenance familiale de l'enfant et ses droits. Ce scénario de lutte des places engendre de potentielles maltraitances de la part de ces femmes et une concurrence entre des demi-frères et sœurs. Nous avons vu qu'Angélique a été rejetée par la femme de son frère, qui voulait la prendre en charge après la mort de leur père. De la même manière, Paulette a été maltraitée par la femme de son oncle maternel, qui l'a recueillie en 1996 à son retour du Burundi, où ses parents sont morts. Cet oncle et sa femme avaient quatre enfants. Selon Paulette, ce dernier était très aimant, tandis que celle-ci cherchait à lui nuire : elle lui donnait à manger selon son bon vouloir, ne lui achetait pas d'habits, ou encore la laissait sous la pluie, entre autres sévices. Elle a fini par fuguer de chez son oncle. Marie-Thérèse, en tant que veuve, a aussi été rejetée par la femme de son frère, auprès de qui elle cherchait de l'aide. Tous ses beaux-frères et ses beaux-parents ayant été tués -il ne lui reste qu'une belle-sœur -, elle ne peut revendiquer l'appartenance à la lignée de son mari et revient auprès de sa propre lignée paternelle, dont l'accès lui est refusé par sa belle-sœur et par sa belle-mère.

En cas de remariage de la mère, traditionnellement, il y a un maintien des enfants dans leur famille paternelle, qui en prend la charge. Si la famille paternelle ne les revendique pas, leur mise à l'écart du nouveau ménage de la mère est également possible et même leur abandon (Veale, Quigley, Ndibeshye et al, 2001). Sur les six mères célibataires de mes enquêtés, cinq ne se sont pas remariées. La sixième s'est remariée avec un homme rwandais vivant en France, qui l'a maltraitée, ainsi que ses enfants. Elle est aujourd'hui célibataire.

Pour comprendre comment les places entre les fratries ont pu jouer dans les relations entre les demi-frères et sœurs, intéressons-nous à la famille de Sarah, dont la mère était la 5^{ème} concubine de son père. Elle a élevé ses enfants, ainsi que les six enfants laissés par les quatre premières femmes. Un des demi-frères de Sarah, l'aîné parmi les enfants survivants, était le fils de l'épouse légitime de leur père, la seule avec laquelle ce dernier s'est marié. Sarah se souvient que cette dernière « vivait dans le même quartier, et elle arrêtait pas de mettre dans la tête [de son fils], que ma mère était mauvaise, et du coup il faisait comprendre aux autres, mais ils étaient bien, ils savaient que ma mère s'occupait d'eux depuis qu'ils étaient gosses. Il leur disait des choses pas bien sur ma mère quoi, même si les autres ils n'ont jamais écouté ». Un de ces demi-frères avait perdu sa mère avant le

génocide ; il a été associé à la fratrie de Sarah pour l'héritage, sur décision de leur père, prise avant sa mort : « tous les autres enfants, [mon père] leur avait donné l'héritage, mais [ce demi-frère] et nous on avait le même héritage, héritage ensemble avec ma mère. Il disait que [les autres] ont leur mère, ils peuvent partir quand ils voudront avec leur héritage, mais [ce demi-frère] il n'avait pas de mère et il était vraiment gentil, il s'occupait de nous. »²⁸². Cet acte l'a inclus symboliquement dans la fratrie de Sarah. À la mort de la mère de cette dernière, il a fait un emprunt pour financer les funérailles et il est le seul à être passé les voir et à leur avoir « [laissé] quelques billets ». Il manifeste par là son appartenance et un sentiment tant filial vis-à-vis de la défunte que de germanité vis-à-vis de ses demi-frères et sœurs.

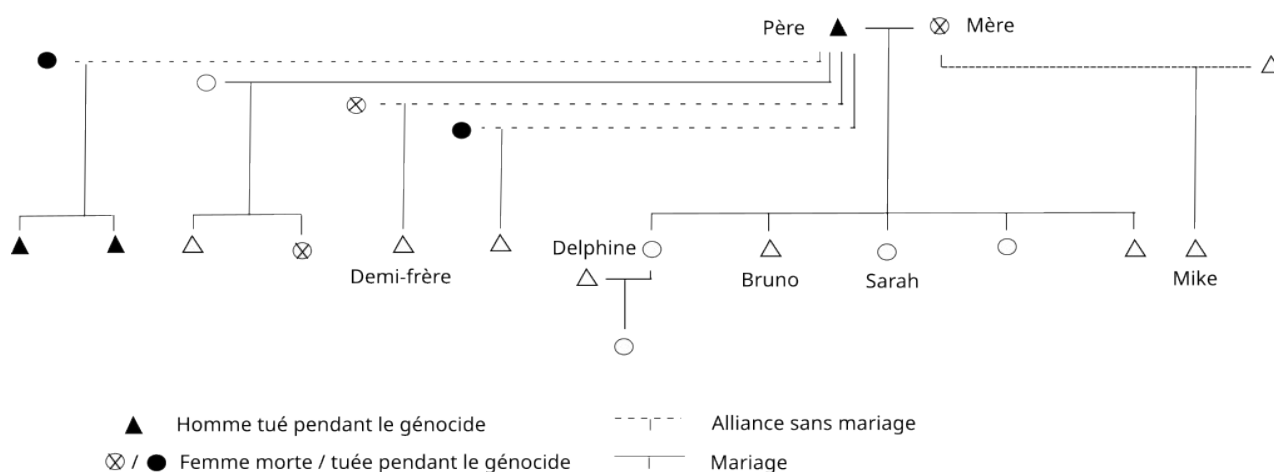


Schéma 3. Schéma représentant l'ensemble des alliances et des enfants du père et de la mère de Sarah en 2002

Parmi les six demi-frères de Sarah, deux ont été tués dans le génocide, une sœur était morte, auparavant, et il restait trois demi-frères survivants, l'aîné fils légitime de leur père, et les autres nés après. Quand les vaches ont été vendues, en 1994, le demi-frère associé à la fratrie de Sarah n'a pas eu une part spécifique d'héritage, mais a partagé celle de cette dernière. Peu après le génocide, avant la mort de la mère de Sarah, un autre demi-frère a été chargé de s'occuper de la location des terres familiales. À ce moment-là, il les a dépossédés des rentes locatives auxquelles ils avaient droit : « il avait pris l'argent. Il a même pas donné un ticket à mon frère pour aller à l'école, [alors que] c'était loin. »²⁸³

Nous allons voir que les actes subis par les veuves et les orphelins ne se limitent pas à la négligence et à la maltraitance.

²⁸² Entretien avec Sarah, 23 juin 2016

²⁸³ Idem

c. Menacés par la famille : les terres avant les liens

Au Rwanda, les terres arables étaient précieuses dans un pays en surpopulation et dans une société rurale où l'agriculture était la principale activité. Avant le génocide, la famille de Sarah était une famille aisée : son père était propriétaire d'un important cheptel bovin (environ 400 têtes selon elle) et il avait aussi des terres. Il semble avoir été l'aîné - ou le favori - d'une famille composée de plusieurs fratries issues de plusieurs alliances. Pour Sarah, tout cela est un peu flou, elle connaît juste le frère et les trois sœurs de son père, nés de même père et de même mère, mais elle n'identifie pas vraiment son lien aux autres adultes de sa parenté, bien qu'elle les ait connus petite : « je savais qu'on avait tous une relation familiale, mais que j'ignorais du coup. (...) on vivait dans le même quartier, on va dire, il y avait toujours le lien de sang entre nous, parce qu'il y avait beaucoup de familles. Mais le souci c'est que, avant le génocide, ils obéissaient tous à mon père, il était comme leur chef, tu vois, mais c'est comme si ils s'aimaient pas, il l'aimaient pas trop, je sais pas pourquoi... »²⁸⁴. Le contentieux était donc ancien, mais semble s'être actualisé après sa mort dans une revanche contre ses héritiers : Sarah et ses frères et sœurs. Selon la coutume, le patrimoine du défunt revient à ses enfants à leur majorité, y compris à ses filles depuis la loi de 1992. Jusqu'à leur majorité, il serait géré par leur mère ou, si elle aussi est morte, par les frères du père. Et si ceux-ci sont aussi décédés, la responsabilité est attribuée aux grands-parents paternels, puis aux demi-frères et sœurs du père.

Selon le récit de Sarah, ces derniers, les demi-frères de son père, auraient souhaité, avec leurs épouses, s'accaparer les terres de ce dernier, qui en possédaient plus que tous les autres. Or la mère de Sarah était toujours vivante ainsi que tous ses enfants. Si elle n'avait plus été là, ils auraient eu la gestion des terres jusqu'à la majorité de ceux-ci, et auraient pu se les approprier, comme d'autres l'ont fait au lendemain du génocide. De fait, c'est au nom de la coutume que de nombreux orphelins et veuves se sont faits spolier leurs biens et leurs terres.

À leur retour du Congo en juillet 1994, Sarah se souvient que sa mère a fait construire une maison, au milieu des terres familiales. Or une fois installés, en 1996, elle n'a pas voulu y rester, à cause de la peur : elle craignait des exactions de la part des Hutu du voisinage, qui avaient participé aux massacres des membres de sa famille. Elle redoutait aussi de se faire tuer par des membres de sa belle-famille, et notamment de se faire empoisonner par les demi-frères de son mari. C'est à ce moment-là qu'elle a commencé à faire des crises traumatiques et qu'ils ont décidé de partir à Kigali. Nous avons vu plus haut que Marie-Thérèse entretient cette même peur d'un empoisonnement, par sa belle-mère.

²⁸⁴ Entretien avec Sarah, 20 octobre 2016

Un rapport du Haut Commissariat aux Réfugiés de 1998 rappelle que les veuves ont dû faire face aux membres de leur belle-famille autant qu'aux hommes de leur propre famille : « The genocide and massacres of 1994 have in fact affected not only human lives, but family property as well : houses were destroyed and property looted. The recovery of some of the husband's, or the family of origin's, remaining real estate property was a daunting task for the widow who at times had to face stiff resistance from her in-laws or the male members of her own family » (UNHCR, 2001 : 41).

Par ailleurs, des orphelins ont vu leurs terres confisquées par leurs proches, mais aussi par leur nouveau tuteur, par leurs voisins et même par les autorités chargées de redistribuer les terres ou de réinstaller des familles. Trop jeunes pour s'y intéresser ou pour en avoir l'usage, des orphelins sont retournés sur les terres familiales plus tard, et ont découvert qu'elles avaient été appropriées par d'autres. En 1999, une loi a été votée, autorisant les veuves et les orphelins à hériter et à réclamer leurs terres, sans toutefois être rétroactive sur les conflits précédant 1999. Selon Laurel L. Rose, les orphelins de père et des deux parents ont été les principales victimes de ces spoliations et tous n'ont pas obtenu justice, majoritairement face à un membre de leur famille : « double orphans and paternal orphans experienced more difficulties in making land claims than did single orphans and maternal orphans ; female orphans initiated land disputes on behalf of households more often than did male orphans (more females head households); and older orphans were more effective than younger orphans in processing land disputes through administrative and legal forums. Despite these tendencies, orphans who were assisted by adult advocates generally experienced better outcomes to their land problems. [...] The majority of orphans' opponents in land disputes were family members. » (Rose, 2005 : 926).

Les spoliations et les menaces ont concerné plusieurs familles que j'ai rencontrées. Marie-Thérèse, ayant perdu son mari dans le génocide, s'est faite reprendre par les membres de sa belle-famille la terre qu'ils lui avaient offerte lors son mariage. Si pour elle, il s'agit d'un patrimoine à transmettre à son fils, Éric, lui me fait remarquer que c'est une terre dans une région peu fertile du Sud-Ouest, qu'elle ne cultivera jamais, et qu'elle devrait la leur laisser.

Paulette, nous l'avons vu, n'a pas été aidée par les membres de sa famille et, pire, ses sœurs et elle se sont fait voler la maison familiale par la 2^{ème} femme de leur grand-père maternel, qui l'« a récupérée : elle a mis tout au nom de ses enfants et tout. Nous, elle nous a sortis »²⁸⁵.

Quant à Josué, les menaces sont venues de son grand-oncle paternel. Après le génocide, il est retourné sur les terres familiales et il a découvert qu'elles étaient exploitées par des voisins, des agriculteurs hutu, qui versaient une rente à ce dernier. Il s'est alors rendu auprès des autorités

²⁸⁵ Entretien avec Paulette, le 20 février 2017.

locales, décidé à récupérer les terres pour les mettre à la disposition de rescapés : « Et là, il y a le grand-père, on lui dit ça, et là il devient furieux. Il est pas content que je sois vivant, qu'on m'ait retrouvé... non non, lui c'était... Il veut me chercher. Il dit à tout le monde que s'il me croise, il va m'écraser avec la voiture. [...] lui il préférerait qu'il y ait plus personne pour récupérer... »²⁸⁶. Il a vécu l'accueil de son petit frère par ce grand-oncle et donc leur nouvelle séparation comme une punition suite à cette revendication.

Les assassinats pour des terres ont existé. Sarah évoque des soupçons portant sur un homme, le cousin maternel de ses deux plus grands demi-frères : il aurait dénoncé ces derniers pendant le génocide pour que les miliciens les tuent et qu'il puisse récupérer la maison dans laquelle ils vivaient, appartenant au père de Sarah. Cette maison a été au cœur d'un procès, puisque la mère de Sarah a essayé de la récupérer pour y vivre avec ses enfants quand ils sont arrivés à Kigali, sans succès. Plusieurs années après, après la mort de leur mère, la justice la leur a accordée.

Ces violences intrafamiliales ne concernent pas que les familles de rescapés. Clémentine me raconte qu'au retour des camps de réfugiés du Congo en 1997, sa mère et sa sœur ont trouvé leur maison habitée. Non seulement habitée, mais sur le point d'être vendue par les oncles de Clémentine, qui avaient profité que tous les membres de leur parenté soient en exil pour vendre les biens et les terres du grand-père décédé en prison peu après 1994. Une fois qu'elles ont récupéré la maison, il a fallu attendre plus de six mois que la famille qui s'y était installée parte, puis de nouveau refuser que les oncles s'approprient une de leurs terres. Elle se rappelle qu'il n'y a pas eu de procès, « mais je sais que jusqu'à aujourd'hui j'ai des cousins qui n'arrivent pas à parler à mes oncles, parce qu'apparemment ils ont été écartés quand on a fait la distribution de l'héritage. Donc mes cousins ils sont en colère, ils nous le disent « mais non ils ont tout pris, ils nous ont rien donné parce que notre père, il était décédé. Du coup on a rien eu de notre grand-père ». »²⁸⁷. Selon elle, il existait une menace utilisée pour spolier ceux qui rentraient du Congo ou pour éviter qu'ils ne réclament leurs biens : il s'agissait d'aller dire aux autorités qu'ils avaient commis tel ou tel crime pendant le génocide ou de menacer de le dire. Un risque d'empoisonnement existait aussi : une de ses amies, orpheline des deux parents s'est fait voler ses biens par ses oncles et tantes et craignait qu'ils ne cherchent à la tuer de cette manière. Celle-ci n'a jamais réclamé son héritage.

Être volés ou menacés par ceux qui auraient dû les protéger a été pour les orphelins une violence supplémentaire. Nous avons vu comment Sarah avait exclu sa sœur de « sa » fratrie, tandis que ses frères et sœurs la maintenaient dans « la leur ». Il s'agit d'une exclusion symbolique, horizontale et potentiellement réversible. Là nous découvrons des actes criminels (vol, menace de mort), ou leur

²⁸⁶ Entretien avec Josué et Théogène, 12 juin 2015

²⁸⁷ Entretien avec Clémentine, 13 septembre 2016

potentialité, réalisés contre les veuves et les orphelins par les demi-frères du mari et père défunt ou par l'épouse du chef de famille : père (de la veuve) ou frère aîné. Symboliquement et matériellement, il s'agit d'une tentative d'expulsion des membres vulnérables hors de la lignée et de la transmission de biens et de droits qui lui est rattachée.

9.4. (Re-)faire famille : nouveaux rôles, nouvelles affiliations et solitude

a. Manger et dormir, une vie de famille ?

Durant les dix années qui ont suivi le génocide, de nombreuses familles rwandaises, et particulièrement celles des rescapés, étaient en situation de grande pauvreté et il s'agissait d'organiser la survie. Dans ces conditions, la journée consistait à se rendre à l'école ou au travail et à partager ensemble le repas du soir. Associées aux nombreuses pertes, la rupture dans la vie familiale a été durement ressentie, particulièrement pour ceux qui étaient issus de l'élite paysanne ou citadine.

Vivant auparavant dans une famille de cinq enfants, avec leurs deux parents agriculteurs, Berthe, Josué et Théogène ne manquaient de rien avant 1994, et Josué se rappelle que, de temps à autre, ils passaient la soirée à écouter leur père faire la lecture, réciter des poèmes, conter ou jouer de la guitare. Séparés après le génocide, ils ont vécu dans deux foyers dans lesquels les adultes avaient peu de temps ou de disponibilité pour s'occuper d'eux. Libérata, blessée pendant le génocide, a commencé à travailler en même temps qu'elle accueillait les deux aînés, les enfants survivants de sa sœur. Elle faisait le ménage et la cuisine chez des employés du Programme alimentaire mondial de l'ONU (PAM), employée sans doute parce qu'elle avait fait une partie de ses études en Europe. Elle travaillait beaucoup : « j'ai trouvé le travail chez des blancs qui travaillaient pour le PAM, je faisais le ménage, j'avais encore des forces, ils étaient deux filles et un homme. Ils avaient un cuisinier et moi je faisais que le ménage et la lessive des habits de ces filles. (...) comme je commençais le travail à 8h du matin, la voiture du PAM passait me chercher à la maison ; on préparait à manger le soir, et à midi quand les enfants venaient de l'école ils allumaient les charbons pour réchauffer la nourriture, et après avoir mangé ils retournaient à l'école, avec un très long chemin à pieds, et le soir quand ils rentraient à la maison, ils nettoyaient la maison et préparaient à manger »²⁸⁸. Elle a maintenu ce rythme quand ses enfants, laissés à leur père au moment du divorce, sont venus habiter chez elle, chassés par la nouvelle épouse du père. Là, une tante qui vivait en France leur a rendu visite et a vu leurs conditions de vie ; elle a décidé de leur acheter une maison un peu plus grande, dans laquelle ils ont emménagé. Ses quatre enfants revenus, elle se trouvait seule avec sept enfants à charge, alors que peu de temps auparavant, elle vivait seule.

De leur enfance passé chez elle, Josué et Berthe se souviennent que Libérata s'assurait qu'ils mangent ; ils ne pouvaient attendre d'elle autre chose. Josué raconte : « Il y a une chambre, tu dors, tu te lèves, tu manges, et c'est tout. Jamais on te donne un je sais pas quoi... Pour avoir les

²⁸⁸ Entretien avec Libérata en kinyarwanda, le 26 décembre 2016.

matériaux scolaires c'était l'État, avoir les frais scolaires c'était l'État. Avoir les habits, c'était... c'était me débrouiller tout seul ». Malgré le regret ressenti d'une absence de relation tissée dans ce contexte de survie, il reconnaît aujourd'hui qu'il lui doit d'avoir pu suivre et terminer ses études. Il me dit avoir pris conscience avec le temps que ce qu'elle a vécu en tant qu'adulte et responsable de la maisonnée n'était pas facile, il regrette seulement qu' « on n'a pas fait une sorte de lien ».

Berthe confirme le manque d'attention reçue : « you have clothes, you have food. But sometimes, clothes are not enough. Children they want also care » : personne ne savait si elle allait à l'école ou pas, personne ne la félicitait si elle avait de bonnes notes. Selon Florence Weber, la solidarité quotidienne s'actualise au sein d'une maisonnée par la « prise en charge financière, matérielle et affective, que la langue anglaise nomme *care* » (Weber, 2006 : 31). Or la survie laisse peu de place à l'affect, et encore moins à la création de liens et de sentiments entre des personnes qui n'habitaient pas ensemble auparavant et qui se connaissaient peu.

Le manque d'affects pourrait être un critère à ajouter à la liste faite par Berthe Kayitesi pour expliquer la difficile réinsertion familiale des enfants après le génocide, à savoir, comme nous l'avons vu plus haut : « la pauvreté, le traumatisme, le mauvais comportement de certains enfants accueillis, le manque de confiance entre la famille d'accueil et les enfants accueillis et la maltraitance des enfants accueillis » (Kayitesi, 2006). La réinsertion familiale de Josué et Berthe ne s'est pas faite sans heurts : Josué a fugué plusieurs fois avant l'arrivée de ses cousins et Berthe, une fois, définitivement. Elle s'interroge : « I don't have any parents. Who cares where I am living ? »²⁸⁹. Elle est partie vivre chez une amie rescapée, orpheline comme elle, avec la grande sœur de cette dernière comme chef de ménage. Elle avait « 16-17 ans ». Elle y est restée jusqu'à son mariage.

Quant à leur frère cadet, Théogène, il n'a pas vécu avec eux, mais a, lui aussi, souffert d'un manque de manifestation d'affect. Placé au retour d'Ouganda chez leur grand-oncle, mort peu après son arrivée, c'est sa femme qui s'est trouvée à la tête du collectif de survie qu'ils avaient réuni autour d'eux, se réinstallant au Rwanda après avoir vécu 32 ans au Burundi. Personne ne semble avoir pris le temps de lui expliquer qui était cette dame et son mari par rapport à lui. Dans l'extrait d'entretien qui suit, on comprend qu'encore aujourd'hui il n'a pas les clés de lecture de son enfance :

Théogène - Elle élevait plein d'enfants, tu vois, on était tous... Il y avait plein de familles qui venaient à droite à gauche, je sais pas. Ils ont accueilli des enfants après le génocide.

²⁸⁹ Entretien avec Berthe, 26 mai 2019

Domitille - Attends alors du coup il y avait qui chez toi ?

T - Y avait plein de familles. Il y a même des familles que je connaissais pas, moi j'étais le plus petit, je savais rien. Ils me disaient tu manges tu dors tu vas à l'école. C'était ça.

D - C'est des familles que tu connaissais même pas, c'était pas forcément de ta famille à toi.

T - Si, je connais. Mon frère, il t'a dit où j'habitais.

D - Moi il m'a dit que c'était ton grand oncle, enfin le frère de ton grand-père.

T - Ouais voilà c'est ça, mais ça je l'ai su quand il me l'a dit, parce que là-bas c'était "Viens, mange, dors et va à l'école". Tu vois on parlait pas, ils me disaient rien, c'était moi le plus petit.

D - Tu savais pas chez qui t'étais

T - Je savais tu vois, elle me disait "Je suis ta grand-mère", je l'appelais Grand-mère, c'était ma grand-mère

D - Mais t'aurais pu ne pas savoir qui c'était

T - Voilà. Elle m'a jamais parlé du génocide. Rien. J'étais là, je découvrais la vie tout seul.

D - Elle te parlait pas ?

T - Non. Elle me disait juste... Si, elle me parlait, mais pour me tailler en fait, sinon pour parler de l'école, pour... Si, elle m'aimait bien, elle m'aimait bien, mais elle me parlait pas des trucs... qui vont me vexer et tout. Parce que moi, je disais... J'étais aussi bizarre. Elle me parlait après je disais « Ouais tout ce que tu me dis ça me dit rien moi, je m'en fous », elle me disait « Ah tu t'en fous, et tout, de ce qu'on te dit », elle me disait « Ah mais toi je sais pas pourquoi t'es pas encore mort ».

D - Elle t'a vraiment dit ça ?

T - Ouais ben elle me disait ça tout le temps. Tu vois quand je rentrais le soir et tout, parce qu'elle me disait « Mais toi ils vont te tuer dans la rue », parce qu'elle se méfiait trop elle aussi. Elle était tout le temps dans la guerre dans sa tête.

Entretien avec Théogène, le 31 juillet 2015

Plusieurs éléments en ressortent : lui aussi avait l'impression d'être seulement là-bas pour manger et dormir, même si, à la différence de son frère et sa sœur, il mangeait bien, puisque les affaires du grand-oncle avaient été prospères au Burundi, et aussi que « la grand-mère » tenait un restaurant. Il fuguait, ou plutôt sortait, et parfois ne rentrait pas chez lui le soir, dormant chez des voisins ou dehors. Par ailleurs, il ne savait et semble ne pas savoir aujourd'hui encore chez qui ni avec qui il vivait. Dans cet extrait, il dit l'appeler « grand-mère », mais dans l'entretien il la nomme « la grand-mère où j'étais éduqué » ou « la grand-mère où j'habitais », voire une fois « la méchante », et jamais

« ma grand-mère ». Vraisemblablement les adultes ne prenaient pas beaucoup le temps de lui parler. Il subsiste un doute sur le fait qu'on ne lui parlait pas ou qu'il ne pouvait pas l'entendre. « La grand-mère » semble être effrayée par le génocide et la potentialité de mourir encore après la fin des massacres, puisqu'elle lui dit qu'il risque d'être tué s'il traîne dans la rue. Par ailleurs, c'est le grand-oncle qui connaissait la famille de Théogène, les autres ne disposaient que de peu d'éléments la concernant puisqu'ils vivaient en exil. D'après lui, c'est auprès des cuisiniers du restaurant qu'il a partagé parole et affects, alors que la grand-mère et une de ses filles étaient dures avec lui.

b. Les liens du quotidien : nouvelles affiliations et nouveaux rôles

Les reconfigurations familiales qui ont été opérées dans l'urgence après le génocide ont entraîné des changements durables au sein des maisonnées, que celles-ci soient des collectifs de survie, des fratries ou des familles ayant accueilli un ou plusieurs enfants. Des personnes ont été amenées à vivre ensemble au quotidien et d'autres ont été séparées.

S'est posée notamment la question des fratries d'orphelins et de leur prise en charge : collective ou individuelle. La mère de Sarah a tout fait pour que les enfants et elle restent ensemble, et Bruno, son fils aîné, a poursuivi son souhait après sa mort, même si provisoirement deux des membres ont été placés, l'un à l'orphelinat, l'autre chez leur cousine parallèle de leur père, considérée comme une tante. Josué et sa grande sœur, par contre, ont grandi à distance de leur petit frère, Théogène. Les premiers ont vécu chez leur tante maternelle, Libérata, tandis que le second a été pris en charge par le frère de leur grand-père paternel, Kabanda. Josué et Théogène ont chacun tissé des liens avec les enfants de leur maisonnée respective (voir schéma ci-dessous).

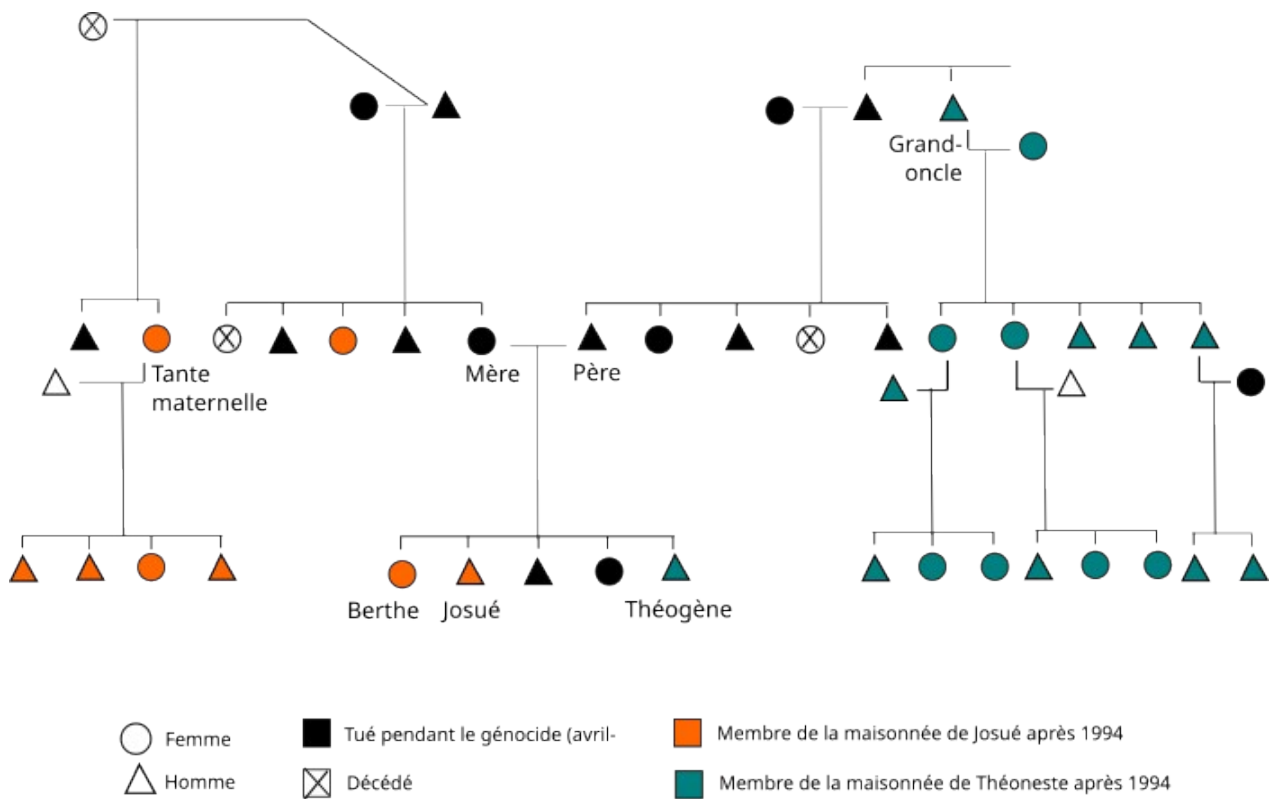


Schéma 4. Schéma de parenté de Josué et Théogène représentant leur maisonnée après le retour de Théogène d'Ouganda (1995-96)²⁹⁰

Sur le schéma, nous voyons que la parenté de Josué et Théogène se découpe en deux blocs distincts correspondant à leur maisonnée respective. Berthe et Josué vivaient chez leur tante, demi-sœur de leur mère, avec ses quatre enfants, et avec une autre tante maternelle pendant les premiers temps (en orange). Théogène était chez le frère de son grand-père et sa femme, avec leurs enfants et petits-enfants (en bleu) et d'autres orphelins. La fratrie ne se réunissait que pendant les vacances, quand ce dernier venait passer quelques jours chez leur tante maternelle. Par ailleurs, celle-ci et la femme du grand-oncle paternel n'appartenaient pas à la même lignée : ni l'une ni l'autre n'ont pu nourrir ni entretenir la connaissance qu'avaient les frères et sœurs des membres de l'autre maisonnée. *In fine* des sentiments de filiation et de germanité se sont créés distinctement, au sein de parenté quotidienne différente. Théogène s'entendait bien avec les autres enfants, accueillis comme lui après le génocide et avec ses cousins revenus du Burundi. À l'exception d'une cousine avec laquelle il a beaucoup joué, les autres sont partis petit à petit : les cousins de son âge dès que leurs parents ont trouvé où s'installer, et les grandes cousines pour se marier. Mais ils étaient ses camarades de jeux, ceux qui le surveillaient et le grondaient : ses souvenirs de petite enfance leur sont liés. Le lien à ces cousins, Josué et Berthe ne le partagent

²⁹⁰ Par manque de place, ne figurent pas sur le schéma les autres orphelins non-issus de cette lignée, recueillis à cette époque par le grand-oncle de Théogène et sa femme.

pas, faute d'avoir vécu avec eux, et même faute de les connaître. Eux ont tissé des liens au sein de leur propre maisonnée, avec leurs cousins parallèles. Selon l'anthropologue Agnès Martial, la co-résidence permet de nouer des « relations calquées sur le modèle de la fraternité » (Martial, 2013 : 176) et ainsi des sentiments de fraternité (Martial, 2003). Le vécu quotidien explore la plasticité de la parenté et des appartenances.

Quand je leur ai demandé à l'un et à l'autre si je pouvais rencontrer des membres de leur famille, ils ne m'ont pas indiqué les mêmes personnes : Josué a accepté que je rencontre sa tante maternelle, tandis que Théogène m'a introduite auprès d'une cousine et de « la grand-mère ». Il m'a aussi invitée à discuter avec un des fils de la tante maternelle, qui était son parrain. Quand il allait passer quelques jours chez eux, pendant les vacances, il dormait avec ce dernier.

Les nouvelles affiliations et les nouveaux liens tissés dans ou hors de la parenté après 1994 amènent des adultes, ou, s'il n'y en a pas dans la maisonnée, l'aîné - fille ou garçon - de la fratrie, à prendre de nouveaux rôles, particulièrement liés à des responsabilités.

Dans la famille de Sarah, où aucun adulte de leur parenté, exceptée leur grand-mère, ne les a aidés après la mort de leurs parents, il a fallu organiser la survie au quotidien. Quand leur grande sœur est partie s'installer avec l'homme qui l'a mise enceinte, Bruno a pris la tête de la famille à 20 ans. Tout juste diplômé du secondaire, il a enchaîné les emplois, puis il a repris en main la gestion des terres. Il s'est occupé de ses frères et sœurs. Quand je lui demande s'il gérait tout seul ou avec Sarah, il me répond : « c'était avec tout le monde. Parce que disons, c'est moi qui travaillais et qui aidais financièrement. Et... et qui donnais parfois des règles à suivre, qui étais devenu dictateur dans la famille : « Il faut faire ça et pas ça, et il y a pas de discussion ». Mais après j'ai... j'ai essayé de responsabiliser tout le monde. Disons, Sarah, qui peut être un peu l'administrateur de la famille. [Sœur 2] qui peut faire la finance parce que t'aimes les calculs et tout, [frère 2] aime bien la technique, tu peux être là pour ce qui se passe côté électricité, eau... voilà. Et au moins tu vois c'était facile pour moi de ne pas ... aller dans tous les détails... Qu'est-ce qu'on mange demain ? Non... Parce qu'on n'a pas de... De lampe partout, parce que c'est pas éclairé là-bas, non... Je savais qu'il y a quelqu'un qui s'en occupe donc c'est... Donc oui c'était un peu tout le monde »²⁹¹. Il a été un peu leur père : c'est comme ça qu'ils le considèrent encore aujourd'hui. Quand je suis allée les rencontrer au Rwanda, le plus jeune, Mike, m'a dit qu'il était comme son père, qu'il l'avait emmené visiter les parcs, et que le week-end il lui faisait faire plein de choses, comme aller au club de gym. Ses souvenirs datent de la période où Bruno vivait avec eux et travaillait, avant qu'il ne parte en France, alors que lui était en dernière année de primaire. À un moment, alors qu'il l'avait au téléphone devant moi, il l'a appelé « daddy » - Mike est anglophone - . Sarah me dit qu'il les

²⁹¹ Idem

considérerait, Bruno et elle, comme ses parents, jusqu'à ce qu'une sœur de l'orphelinat lui dise que ce n'était pas le cas, alors qu'il avait 4 ou 5 ans, moment où il en a pris conscience. Elle ajoute qu'aujourd'hui Mike sait bien que Bruno n'est pas son père : « il a tellement fait pour nous que moi aussi j'ai dit que c'était mon père ».

J'interroge Bruno sur ce lien :

Domitille - Et ça te fait quoi quand Mike t'appelle papa ?

Bruno - Ça me fait plaisir. Oui ça me fait trop plaisir. Et ce n'est pas que Mike, même... je pense au moment où... y a même des grands, oui des... [Soeur 2] même qui parfois qui m'appelait « Eh Daddy ! Ça va ? ». Là je dis « Ben vous exagérez ! ». Ben... voilà. Mais non, ça me faisait plus plaisir d'être utile, d'être considéré comme une grande personne, comme un papa dans la famille.

Entretien avec Bruno, le 12 avril 2017

Il y a donc eu une grande entraide au sein de la fratrie, et particulièrement autour de l'éducation de Mike : dans son passage à la maison entre les deux orphelinats, il a fallu le nourrir, l'endormir, veiller sur lui, puis aller le voir dans son nouvel orphelinat qui était hors de Kigali. Et leur autre sœur lui chantait des chansons le soir, elle le lui rappelle devant moi. Tous ont appris à veiller les uns sur les autres, faute d'adultes autour d'eux.

Paulette, cadette de sa fratrie, a elle aussi, avec ses sœurs, bénéficié du soutien de leur grand frère. Elle me dit : « il est trop calme, il est trop responsable. En fait il a pris la responsabilité. Je le prends comme si c'était mon père. Pourtant il m'a jamais, il m'a jamais engueulée. Il m'a gâtée ». Quand je la rencontre, elle organise son mariage et elle ne sait pas comment lui annoncer la nouvelle : selon elle, il n'est pas facile pour une fille d'annoncer à ses parents qu'elle va se marier, d'autant plus que son frère est inquiet pour elle. Elle ajoute que : « Pour moi c'est lui qui a la parole. S'il me dit (...) le garçon là (...) je ne veux pas que tu te maries avec lui. Je vais le faire, tellement je lui fais trop confiance. »²⁹².

Auparavant c'était surtout sa grand-mère maternelle qui s'était occupée d'elle. Voilà ce qu'elle en dit : « C'est elle dont je peux dire que c'est ma mère parce que, elle m'a, quand je suis née elle était là. Quand ma mère elle est tombée malade, (...), elle amenait du lait. C'est elle qui me changeait de couches. (...) Je suis très proche d'elle. Trop. Même après le décès de ma mère elle m'a élevée à Gisenyi. elle me faisait des tresses (...). Elle m'accompagnait à l'école, elle avait peur que je sois

²⁹² Entretien avec Paulette, le 20 février 2017.

assassinée à Gisenyi, parce que c'était pas encore fini, parce que on disait qu'il y avait encore les *interahamwe*, qui étaient encore dans les parages ».

Comme nous l'avons vu, la parentalité dépasse le fait de pourvoir aux besoins primaires des enfants et personnes dépendantes. Paul l'a réalisé, lui aussi, quand, en rentrant au Rwanda plusieurs années après le génocide, il a retrouvé ses nièces et neveux. Lui vivait alors en France où il avait ramené ses enfants, puis une nièce du Congo. Il a pris conscience de l'attente que ces jeunes membres de sa parenté nourrissaient envers lui, seul adulte survivant de la lignée. Il me raconte :

Paul - Et là justement quand j'étais au Rwanda, c'était... Là aussi c'était répondre à quelque chose, parce qu'ils avaient plus de repères tu vois. Mes neveux et nièces, à part [prénom nièce] là, que j'avais fait venir, les autres pensaient que je les avais abandonnés. Et quand je suis retourné, c'était une façon de leur demander pardon. (...) ils n'avaient pas de parents, leur parent c'est moi. Moi j'étais ici. Du coup... il a fallu qu'on parle pour... Pour moi ce n'était pas le prioritaire en fait, pour moi le prioritaire c'était ceux qui n'avaient rien : [prénom nièce] n'avait pas de parents et errait toute seule. Les autres ils avaient... leur père, fin leur parents avaient laissé des biens. Ils se prenaient en charge facilement quoi. Mais j'ai dû, on a dû discuter pour mettre les choses au point, que je les aime beaucoup, que je les ai pas abandonnés (...)

Domitille - Parce que à distance on parle pas de tout ça ? Tu savais pas tout ça ?

P - Je savais pas tout ça. Mais quand j'étais là [au Rwanda, ndla] , tout le monde se retrouvait autour de moi. C'était moi le père, et là ils ont retrouvé une famille. Et ça j'ai retrouvé un rôle, j'ai dit, ben voilà, c'est pour ça que je suis resté en fait, pour jouer ce rôle-là, et que je n'avais pas compris quand j'étais ici, mais parce que je suis resté, je me culpabilisais en fait tout le temps, tout le temps. Pourquoi je suis pas... pourquoi c'est moi d'abord ? (...) je suis passé entre les filets toujours comme ça. Pourquoi moi ? Et quand j'étais là, et autour, fin... j'étais, voilà j'ai dit "La famille est là. La famille est là". C'était ça mon rôle.

Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019

Paul, en reprenant une place dans la vie de ses neveux et nièces, en devenant « leur père », les a réinscrits dans leur lignée paternelle, et s'y est réinscrit lui-même, en retrouvant le rôle que sa place dans la parenté lui attribuait. Il s'est réinstallé quelques années au Rwanda. Dans cette société patrilinéaire, cette réaffirmation de leur affiliation au groupe paternel leur permet de bénéficier de leurs droits et d'une identité reconnue socialement.

c. À l'école et à l'internat, solitude et « familles artificielles »

Au Rwanda, l'école primaire est gratuite et obligatoire. Au terme de la 6^{ème} année, les élèves passent un examen dont les résultats leur permettent d'accéder ou non au secondaire, et, selon leur classement, d'aller dans une école plus ou moins réputée. Selon Ernestine Narame, « les « bon · ne · s » élèves sont orienté · e · s dans les écoles secondaires publiques ou conventionnées avec internat, perçues par les enfants et leurs parents comme de « bonnes » écoles. Les « élèves moyens » sont orienté · e · s vers les écoles de jour (Nine Year Basic Education), où certain · e · s « bon · ne · s » élèves en difficultés économiques les rejoignent, très souvent contre leur gré » (Narame, 2020 : 157-8). Les élèves en difficulté scolaire peuvent redoubler, et certains se déscolarisent. Elle ajoute que l'internat, vanté pour le cadre d'étude et de discipline qu'il procure, est réservé aux enfants qui viennent de loin ou aux élèves de famille pauvre, toujours en fonction du classement à l'examen à l'issue de la 6^{ème} primaire.²⁹³ Les coûts de la scolarité au secondaire sont élevés dans les écoles conventionnées avec internat et s'y ajoutent des frais de matériel, d'uniforme, de logement ou encore de restauration. Durant leur trois ou six années de secondaire, les enfants inscrits en internat ne rentrent chez eux que pendant les vacances.

Après le génocide, des enfants ont dû arrêter leur scolarité faute de moyens financiers. Angélique, une cousine de Sarah dont le père est mort en 1993, a arrêté après le primaire pendant trois années, pour aider sa mère aux champs et pour ne pas la laisser seule. Puis quand son grand frère a terminé sa scolarité, il a voulu qu'elle retourne à l'école et l'a aidée financièrement durant son cursus secondaire, réalisé dans une école publique de Kigali, loin de chez eux, où il a fallu trouver un hébergement.

Christine, quant à elle, a été au secondaire, en internat, contre son gré, laissant sa mère malade et son père handicapé à la maison. Elle se rappelle que ses premières années du secondaire ont été marquées par la pauvreté et par un sentiment de solitude. L'absence d'argent était une source de stress : « j'avais beaucoup de problèmes dans ma tête. J'allais à l'école, je peux aller à l'école, (...) c'est pas facile je peux aller sans aucun argent. Rien, aucune pièce. Je pense beaucoup : comment je vais vivre, à l'école ? »²⁹⁴. De l'argent est nécessaire pour avoir un petit déjeuner, un goûter, acquérir du matériel ou des objets de la vie quotidienne. L'impossibilité d'y accéder lui donnait de fortes migraines pendant plusieurs jours. Et elle est encore affectée aujourd'hui, en m'en parlant, d'avoir été seule, éloignée de sa famille, sans personne pour venir la voir. Pour ne pas affronter cette situation, elle allait dormir pendant le temps des visites.

²⁹³ L'école primaire dure 6 ans. Le secondaire comporte un tronc commun de trois ans, à l'issue duquel il y a un examen qui permet d'accéder au secondaire supérieur, qui dure trois ans et débouche sur l'examen final.

²⁹⁴ Entretien avec Christine, 25 septembre 2017

Théogène a aussi vécu cette solitude : « à l'internat, personne me rendait visite, tu vois les week-end on avait le droit de visite et tout, je voyais les autres, ils venaient, mais tout le monde me regardait bizarrement : « mais ce gamin-là il a jamais eu quelqu'un qui vient le visiter » »²⁹⁵.

Où trouver un soutien moral et affectif quand tout le monde a souffert du génocide et des pertes humaines et matérielles ? Qui pouvait parler à ces enfants et les écouter ? Tous les adultes n'ont pas été génocidaires ou victimes, mais beaucoup ont manqué à l'appel après le génocide ; il a fallu reconstruire et réorganiser les institutions (école, hôpital, Église,...) et l'action sociale et éducative. En 2001, ce sont les organisations religieuses et les différentes églises qui étaient citées comme étant la première source de soutien et de soin pour les orphelins, avant la famille, les autres ONG et la communauté (Veale, Quigley, Ndibeshye et al, 2001). Plus tard, la place de la religion a décliné dans le « soutien émotionnel » reçu par les orphelins et les autres rescapés : il est indiqué que 23,6 % le trouvaient auprès d'autres orphelins ou rescapés, tandis que d'autres l'avaient au sein des structures de type familial qu'ils ont intégrées (« family-like structures they became a part of after genocide ») et de la religion, respectivement pour 28.6% et 12,2% d'entre eux (CNLG, 2013).

Des groupes de parole ont été créés par des associations (Médecin du Monde, Ibuka, Avega) et par des psychologues, tandis que des associations voyaient le jour. Josué a rejoint une association « pour la paix », qui « réunissait tout le monde, toutes les ethnies »²⁹⁶, et Albert une autre pour la « coexistence », avec « des gens qui sont venus du Rwanda, d'Ouganda, aussi ceux qui sont venus du Burundi, ou du Congo »²⁹⁷. Les affiliations faites au sein des maisonnettes, dans les églises ou dans les associations sont un moyen pour « appartenir, être reconnu, se reconnaître » (Gishoma, 2014 : 393). La forme groupale ou familiale se décline au Rwanda sous de nombreuses formes, et notamment celle des « familles artificielles ».

« La famille artificielle » est la forme proposée par l'Association des Élèves et Étudiants Rescapés du Génocide (AERG) aux élèves du secondaire pour trouver du soutien et un sentiment d'affiliation. Depuis sa création en 1996, elle organise des groupes d'une dizaine de personnes maximum au sein desquels deux enfants vont prendre le rôle de parents et les autres seront enfants et donc frères et sœurs entre eux. Les rescapés concernés sont amenés à prendre soin les uns des autres : s'écouter, prendre des nouvelles, s'aider dans la mesure du possible. Depuis 1996, l'association s'est beaucoup développée et s'est dotée d'un conseiller juridique pour aider les orphelins qui, par exemple, souhaitent récupérer leurs terres, d'un psychologue et d'une ligne d'appel pour écouter celles et ceux qui en ont besoin.

²⁹⁵ Entretien avec Théogène, 31 juillet 2015

²⁹⁶ Entretien avec Josué, 4 avril 2015

²⁹⁷ Entretien avec Albert, 11 novembre 2015

Dans l'école secondaire de Christine, l'association a permis de réunir 29 rescapés parmi les élèves de son établissement, répartis en trois « familles ». Elle a eu une famille artificielle au secondaire et une autre à l'université. Quand nous en parlons, elle les considère comme des membres de sa famille. Elle me présente deux personnes que nous avons croisées, avec qui elle a chaleureusement discuté, comme étant son frère et sa sœur depuis l'université. Selon elle, AERG « a diminué beaucoup des problèmes des rescapés du génocide »²⁹⁸. Et elle sait qu'encore aujourd'hui, elle peut les contacter, les aider ou leur demander de l'aide, même financière. C'est grâce à cette association et à des mères rescapées que le sentiment de solitude de Christine va s'estomper. Ces dernières apportaient aux orphelins du soutien et, quand elles le pouvaient, des cadeaux : « Même elles peuvent acheter des bonbons, et elles ont acheté du savon. Le jour de visite, elle vient avec du savon, elle a partagé tout, comme la mère. C'était bon. »²⁹⁹.

Josué, quant à lui, était président de la section AERG de son établissement. Il se souvient des visites faites dans les familles des orphelins pour leur apporter des produits de première nécessité, aller voir les malades, s'enquérir des raisons d'une absence, etc. Lors de mon premier séjour, c'est une de ses sœurs d'une famille artificielle du Groupe des Anciens Élèves et Étudiants Rescapés du Génocide (GAERG) – l'association des « Anciens », qui prend le relai d'AERG une fois les études finies - qui m'a remis du miel pour lui.

Nous savons que cette « affiliation élective » (Waintrater, 2009) peut se prolonger après les études et se maintenir par les liens tissés au sein de cette nouvelle parentèle, ainsi que la qualifient Jean-Pierre Dusingizemungu et Jean-Claude Uwilingiyimana. Les deux auteurs ont « l'impression que des sortes de « lignages » se [sont formés] progressivement » (Dusingizemungu et Uwilingiyimana, 2010). Selon eux, les membres d'une « famille » participent aux événements importants de chacun : fête pour l'obtention d'un diplôme, mariage, baptême, etc. L'artifice de la création de ces familles s'ancre dans une réalité des pratiques familiales socialement attendues et sont à l'origine d'une « genèse de sentiments de filiation » (Weber, 2006). Ainsi Christine me dit, à propos d'un homme avec lequel nous venons de discuter : « est-ce que tu penses qu'il pourrait devenir mon fiancé ? (*rit*) Non, c'est mon frère ! ». Et elle m'explique qu'il est orphelin, comme elle et il a accepté sa demande d'être sa sœur, « donc maintenant nous sommes frères et sœurs ». Elle a intégré cette relation comme une relation de germanité. Par ailleurs, la naissance des enfants ancre un peu plus le lien de parenté, en faisant passer les parents, frères et sœurs « artificiels » au statut de grands-parents, oncles et tantes.

²⁹⁸ Entretien avec Christine, *ibid*

²⁹⁹ Entretien avec Christine, *ibid*

Dans un autre contexte, celui de l'orphelinat dans lequel Mike a pu être placé à ses 4 ans, celui-ci a aussi été inséré dans une « famille artificielle ». L'institution a fait le choix de cette organisation groupale pour la vie quotidienne.

10. Familles transnationales : liens à distance et présence des absents

Dans ce chapitre, nous allons observer la manière dont les maisonnées vont de nouveau se reconfigurer au départ d'un de leurs membres. Toutes les familles que j'ai rencontrées ont au moins un membre installé en France. Par les relations à distance, la circulation et les échanges entre eux, elles sont devenues « transnationales ».

L'émigration des Rwandais résulte tant de choix individuels que de l'histoire du pays. François Héran note que les migrations se font à 70 % d'un pays d'Afrique subsaharienne vers un autre et à 15 % vers l'Europe (Héran, 2018). Les figures initiales de l'immigration subsaharienne en France étaient, d'après Mahamet Timera et Julie Garnier, le travailleur et l'étudiant. D'autres profils sont venus avec le regroupement familial et la pérennisation de l'installation en France, puis avec les nouvelles circulations économiques, artistiques, commerciales, religieuses, par exemple (Timera et Garnier, 2010). À ces profils s'ajoutent notamment, parmi les enquêtés, des demandeurs d'asile, comme nous le verrons.

L'éparpillement des familles rwandaises dans le monde provient aussi du passé du pays. Dans son article « Migrations et persécutions au siècle des génocides », Claire Zalc entreprend l'ébauche d'une histoire croisée de deux phénomènes – migrations et persécutions – jusqu'ici traités séparément. De fait, la dispersion des Arméniens après le génocide de 1915-16 et celle des Juifs avant et avec la 2^{ème} Guerre mondiale nous invitent à faire le lien entre génocide et exil. L'historienne propose d'« examiner le rôle des persécutions dans la construction des catégories de migrants, les liens entre politique de nationalité et persécutions en mettant en regard les trajectoires migratoires et les trajectoires de persécutions » (Zalc, 2021 : en ligne). Au-delà des génocides, elle décrit de nombreuses scènes de guerre et de violence ayant mis des femmes et des hommes sur la route :

Avec la Première Guerre mondiale, la question des « réfugiés » prend une dimension nouvelle. Arméniens, Assyro-Chaldéens, Russes, Grecs, Bulgares et Turcs, dans un contexte de fragmentation des empires russe, ottoman et habsbourgeois, fuient leur pays par millions. Leur succèdent, à partir des années 1920, les Italiens, Sarrois, Tchèques, Polonais, Allemands, Autrichiens et Espagnols victimes des nouveaux régimes politiques. (...) Ces mouvements de population n'ont de cesse de s'amplifier dans la seconde moitié du siècle, touchant tous les continents, au gré de guerres et conflits construits sur la stigmatisation, la discrimination et la persécution d'un « autre ». Fuir la répression politique, les violences coloniales, les guerres impériales et décoloniales, les politiques de « nettoyage ethnique », des *boat people* aux survivants tutsis, ils sont

nombreux ceux qui se retrouvent sur la route, mais aussi et surtout dans ces camps de réfugiés, qui s'imposent comme un nouveau phénomène quasi routinisé du XX^e siècle. (Zalc, 2021 : en ligne).

Aujourd'hui, les Tutsi ne sont plus menacés en tant que Tutsi au Rwanda. Pourtant le traumatisme ou le déracinement provoqués par le génocide - notamment par la rupture dans la filiation - amènent des Tutsi à vivre en dehors des frontières du pays.

De même que les persécutés ont fui les menaces, beaucoup des persécuteurs ont ensuite quitté leur pays pour échapper à la justice, quand celle-ci se mettait en place. Ainsi des nazis se sont installés en Amérique Latine et au Moyen Orient³⁰⁰. Et des génocidaires hutu sont aussi partis sur les routes de l'exil, jusqu'en France comme nous allons le voir.

Pour rappel³⁰¹, les Tutsi ont ainsi fui dans les pays limitrophes les persécutions subies entre 1959 et 1963, puis en 1973. Pendant la guerre civile, les persécutions visant tant les Tutsi que les opposants politiques, la menace a vraisemblablement paru éloignée, puisqu'il n'y a pas eu de flux migratoires notables vers l'étranger. Par contre, il y a eu des déplacements internes conséquents de personnes vivant au Nord, fuyant les affrontements entre les deux armées (APR et FAR). Durant le génocide, peu de Tutsi ont pu sortir du pays, à cause des barrières sur les routes et des rondes des milices. Comme nous l'avons vu, « les organisateurs du génocide ont poussé à l'exil une grande partie de la population hutu, brandissant la menace d'une extermination en miroir par le FPR. L'appel à l'exode est lancé sur les ondes de la RTLM et l'armée et les miliciens utilisent les civils comme bouclier dans leur fuite » (Piton, 2018 : 174)³⁰². Parmi ces 1,8 à 2,5 millions de personnes parties dans les pays limitrophes, nous avons vu que certains, comme Clémentine et une partie de sa fratrie ont continué à fuir vers des pays plus lointains. On estime qu'il reste 150 000 personnes dispersées dans la région des Grands Lacs et autour, en 1997.

Aujourd'hui, qu'en est-il de la population rwandaise en dehors des frontières du pays ? Selon l'Office International des Migrations (OIM), il y a environ 588 500 immigrés rwandais dans le monde en 2010³⁰³. Ceux-ci vivent aujourd'hui principalement dans les pays frontaliers (à l'exception de la Tanzanie³⁰⁴) : ils sont majoritairement en RDC, avec presque 300 000 personnes, en Ouganda

³⁰⁰ Voir la page « Réseaux d'exfiltration nazis » sur Wikipedia (https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9seaux_d%27exfiltration_nazis)

³⁰¹ Voir dans le chapitre 8, la section 8.2. *Fuir ou rentrer au pays : chassé-croisé sur les routes de l'exil* (p.341).

³⁰² Toutes les citations de ce paragraphe proviennent de cette référence.

³⁰³ Données issues du site de l'Office International des Migrations (OIM), consulté en novembre 2019, dont les données « ont été publiées par la Banque mondiale en 2010 ». Voir : <https://www.iom.int/fr/la-migration-dans-le-monde>.

³⁰⁴ Nous émettons l'hypothèse que la présence du TPIR en Tanzanie n'est pas étrangère à cette situation.

(108 500) et au Burundi (66 500). Plus loin géographiquement, la République du Congo a aussi une communauté assez importante, avec 25 500 Rwandais sur son sol. Ensuite on retrouve des groupes de 5 à 8000 personnes en Zambie, au Kenya, en Afrique du Sud, au Malawi, et aussi aux États-Unis et en France. Ces chiffres datent de 2010 et il y a eu beaucoup de mouvements depuis ; ils n'indiquent que des tendances.

En ce qui concerne les réfugiés, les données plus récentes du Haut Commissariat pour les Réfugiés (UNHCR) permettent d'établir que la grande majorité se trouve en RDC (217 000), un des derniers pays à ne pas avoir mis en place la clause de cessation du statut de réfugié. Loin derrière, il y a l'Ouganda (14 000), puis quelques pays qui ont entre 1000 et 3000 réfugiés³⁰⁵ : la France, l'Afrique du Sud, le Malawi et les États-Unis. En 2018, l'UNHCR comptabilise 247 439 réfugiés rwandais dans la monde.

Nous allons observer comment les enquêtés ont vécu l'« émigration-immigration » en France (Sayad, 1999) et notamment qui a pris part à l'organisation et au financement de cette entreprise, au sein de la famille ou à l'extérieur. Comment vont-ils travailler à combler la distance géographique qui les sépare ? La circulation des personnes, des biens et des informations va s'organiser et nous verrons que cela contribue au « faire famille », notamment par « l'aide à distance ou le « *transnational caring* » (...), que ce soit par exemple à travers des transferts monétaires, (...) des conseils ou des soutiens offerts par téléphone ou par courriel » (Le Gall et Meintel, 2011 : 129). Les maisonnées ne disparaissent pas avec la dispersion de leurs membres. Et nous nous demanderons enfin comment les émigrés vivent en France, avec l'absence et avec le manque.

10.1. La venue en France : une affaire / une histoire de famille

a. La demande d'asile, grâce à une solidarité familiale et extrafamiliale

Nous allons ici revenir sur les contextes du départ du Rwanda et de l'arrivée en France, puisque ce moment marque une « bifurcation biographique » dans leur vie, à savoir, selon Claire Bidart, « un changement important et brutal dans l'orientation de la trajectoire, dont à la fois le moment et

³⁰⁵ Si la Belgique n'affiche « que » 803 réfugiés, cela peut être en raison de l'acquisition de la nationalité belge par certains d'entre eux, qui ne sont dès lors plus comptés dans les réfugiés. Les statistiques officielles évoquent 9541 Rwandais devenus belges au 1^{er} janvier 2015 (Source : RN-Statistics Belgium, DEMO/UCL, citée dans https://www.myria.be/files/MIGRA16_FR_AS.pdf).

l'issue étaient imprévisibles, pour l'acteur comme pour le sociologue » (Bidart, 2006 : 31). Selon la sociologue, le « « temps court » de la crise influe alors sur le « temps long » du parcours, en rendant le choix (au moins partiellement) irréversible » (Bidart, 2006 : 32). Et cette bifurcation, comme nous allons le voir, ne s'est pas décidée, organisée, ni financée uniquement par l'émigré. Cela nous permettra aussi de faire le point sur ce moment du parcours des enquêtés et sur les différents statuts de présence en France.

La majorité des personnes que j'ai rencontrées sont arrivées après 2008. Parmi les treize personnes qui avaient moins de 20 ans en 1994 et avec lesquelles j'ai travaillé, une seule est arrivée en 1994 ; trois sont arrivées entre 2000 et 2002, deux après 2008 et sept après 2011. Fuir le génocide n'était donc pas la raison de leur immigration, ou disons n'était pas la raison directe ; le départ pouvait être en lien avec les conséquences du génocide. Beaucoup disent qu'ils ne seraient pas en France s'il n'avait pas eu lieu.

Théoneste est arrivé durant l'été 1994. Il avait 1 ans. Il a été recueilli avec son frère et sa sœur par un ami de la famille, à Bujumbura, au moment où des camions de la Croix-Rouge évacuaient les enfants du groupe scolaire de Butare. Leur père, venu pour les études, est allé les chercher et les a ramenés en France, où il a déposé une demande d'asile qu'il a obtenue. Sur les 227 demandes d'asile déposées à l'Ofpra en 1994, 89 ont été traitées et 71 ont été admises. La famille de Vincent, arrivée en 2000, l'a obtenu en 2002. Par la suite, plusieurs personnes seules ont déposé leur demande : Albert en 2002, puis Clémentine en 2005, Paulette en 2011 et enfin Adélaïde en 2016. Seuls les deux premiers l'ont obtenu.

D'après les rapports de l'Ofpra que j'ai pu consulter, la demande d'asile a d'abord été très majoritairement le fait de Hutu : membres de l'ancien régime dans un premier temps, puis personnes fuyant la guerre du Congo, et enfin victimes de persécution sur le territoire rwandais. Des motifs plus précis concernant la demande ont été apportés dans les rapports des années 2008 à 2011, à savoir des menaces et exactions subies en raison : des origines ethniques hutu ou « mixtes, de père hutu et de mère tutsie » ; de la réclamation de biens spoliés de la part des nouveaux propriétaires ou des membres du régime en place ; d'un refus de témoigner à l'encontre d'un génocidaire ou d'un proche ; de liens avec des personnes accusées d'avoir participé au génocide ; d'une participation réelle ou à tort au génocide des Tutsi, ou de leur position sociale à cette période ; d'avoir été témoin ou enquêteur pour la défense au TPIR ; de leurs opinions politiques ou de leur appartenance, réelles ou supposées, à un mouvement d'opposition, tels celui de Victoire Ingabire ; d'une affinité avec la France (quand il y a eu la rupture diplomatique en 2006) ; d'une volonté de cesser l'engagement militaire au sein de l'APR ou de quitter le FPR³⁰⁶.

³⁰⁶ Voir les rapports d'activité de l'Ofpra, en ligne.

Les demandes d'asile pouvaient aussi émaner de Tutsi pour plusieurs des raisons citées ci-dessus (réclamation de biens spoliés, refus de témoigner, départ du FPR ou de l'APR, etc.). Parmi les 100 à 200 demandes annuelles, près de 50 % étaient acceptées, ce qui en fait une des nationalités avec le plus fort taux positif de l'Ofpra.

Demande d'asile en France et présence de génocidaires rwandais

Les archives de l'Ofpra³⁰⁷ révèlent qu'en 1994, la demande, « jusqu'ici presque inexistante », est passée à environ 230. Après juin-juillet 1994, où la demande concernait « essentiellement de jeunes personnes appartenant à l'ethnie tutsi, souvent des jeunes filles venues en France pour poursuivre leurs études avant le mois d'avril et que les massacres ont incitées à demander l'asile » (Ofpra, 1995), l'enjeu a été de déterminer la véritable nationalité des requérants, mais surtout leurs responsabilités éventuelles dans le génocide des Tutsi - qui n'est pas nommé comme tel dans les rapports de l'Ofpra. Il est question d'un « massacre », de la « crise du Rwanda », du « massacre de 1994 », des « événements de 1994 », etc. jusqu'en 2009 où apparaît « génocide de 1994 ».

En termes d'attribution du statut, on trouve 30 réfugiés en 1987, 345 en 1996 et 2874 en 2018. Jusqu'à 2002, le taux d'acceptation à l'Ofpra est d'environ 80 %, ensuite il est descendu mais est resté autour de 50 % jusqu'à 2018. L'âge moyen des demandeurs a toujours été d'environ 30 ans. Et la moitié sont des femmes.

Dès juillet 1994, l'Ofpra rencontre un problème majeur : un « grand nombre de cadres de l'administration ou hommes d'affaire aisés d'ethnie hutu et appartenant au cercle proche du gouvernement intérimaire, ont fait des demandes » (Ofpra, 1995). A l'époque, la méconnaissance de l'événement et de ses acteurs génère une confusion dans la prise de décision. Et comme l'évoque un article de Mediapart, « certains Rwandais vont profiter de ce temps d'adaptation des différents acteurs administratifs et associatifs », et notamment des génocidaires³⁰⁸.

Avec l'adoption de la compétence universelle en mai 1996, la France peut désormais juger les criminels se trouvant sur son territoire. Mais depuis cette date, et en dépit de plaintes déposées dès 1995 contre des Rwandais vivant en France par des associations (Fédération Internationale des

³⁰⁷ Cette partie s'appuie sur les données de l'Ofpra et de la CNDA qui sont en ligne. J'ai aussi eu accès aux rapports d'activité antérieurs de l'Ofpra, grâce aux archives de l'Ofpra. Je remercie vivement Mme Angoustures, Chef de la Mission Histoire et Archives de l'Ofpra pour son accueil et la mise à disposition desdits rapports.

³⁰⁸ Englebert Théo, « Génocidaires rwandais en France : les raisons des errements de l'administration », in *Mediapart*, 15 mai 2019.

Droits Humains, Collectif des Parties Civiles pour le Rwanda), il a fallu une condamnation en 2004 de la Cour Européenne des Droits de l'Homme (CEDH) pour la lenteur d'une procédure en cours³⁰⁹ et encore plusieurs années pour que la France se dote de moyens permettant de juger les plaintes déposées. En 2012, un Pôle Crimes contre l'humanité a été créé au Parquet de Paris³¹⁰. Fin 2019, il n'a rendu que trois décisions, trois condamnations : 25 ans de prison pour « génocide et complicité de crimes contre l'humanité » pour Pascal Simbikangwa et peine de réclusion criminelle à perpétuité confirmée pour génocide et crime contre l'humanité pour Octavien Ngenzi et Tito Barahira. Il existe pourtant 30 plaintes déposées par le CPR, d'autres par la FIDH, Survie et des civils, et il y a aussi 42 mises en accusation concernant des suspects envoyés par le Rwanda. Or la France ni ne les juge, ni ne les extradé. La figure la plus notable des criminels présents en France est Agathe Habyarimana, femme du président Juvénal Habyarimana et membre de l'*akazu*³¹¹.

Encadré 5. Demande d'asile en France et présence de génocidaires rwandais

Pour financer leur déplacement vers la France, ils ont dû solliciter leur réseau familial et amical. Paul ayant perdu toute sa famille pendant le génocide, il n'a pas eu de soutien familial mais a bénéficié d'un réseau d'entraide tissé en France autour d'un groupe de prière auquel il participait et de ses amis. Ils l'ont aidé à financer le trajet, puis, en France, à faire face aux autres difficultés. Il me raconte le voyage, qui n'a failli pas se faire à cause d'un blocage du Ministère des Affaires Étrangères français qui ne voulait pas que ses enfants puissent venir avec lui au motif qu'il avait à l'époque un statut d'étudiant : « il y a cette organisation qui s'est mise en place là, il y a la Cimade, il y a les ONG, il y a les amis... (...) un ami qui travaille à la Croix-Rouge m'a dit "Écoute : les Burundais ils vont pas t'empêcher de voyager avec eux, parce que [tes enfants] sont dans ton passeport. Arrivés en France, tu vas te débrouiller". J'ai dit "Ben ok !" On arrive avec un vol qui arrive très très tôt le matin à Roissy, mais justement ils sont bloqués, ils sont interdits ! Ils sont

³⁰⁹ Voir DECH, « Affaire Mutimura c. France », Requête n°46621/99, Strasbourg, Décision du 8 juin 2004 : « la Cour estime que l'on ne saurait considérer comme « raisonnable » une durée globale de presque neuf ans pour une information pénale au demeurant toujours en cours ».

³¹⁰ En 2019, le Pôle Crimes contre l'humanité est devenu le Parquet national antiterroriste (PNAT).

³¹¹ L'asile a été refusé par l'Ofpra à Agathe Habyarimana qui a fait appel. La Commission de Recours des Réfugiés (CRR devenue CNDA) a rejeté l'appel et l'a exclue de la Convention de Genève en application de l'article 1er F. a, considérant qu'elle « a eu un rôle éminent au sein du « premier cercle du pouvoir » appelé akazu ; (...) ; qu'ainsi, elle ne peut valablement nier son adhésion aux thèses hutu les plus extrémistes, ses liens directs avec les responsables du génocide et son emprise réelle sur la vie politique du Rwanda. ». Pour sa défense, elle avance justement le fait « qu'aucune poursuite n'a été engagée à son encontre, ni devant les juridictions françaises, ni au Rwanda », ajoutant aussi qu'elle a été évacuée du Rwanda le 9 avril par les militaires français de l'opération « Amaryllis », qu'elle a été « reçue par les représentants du Quai d'Orsay qui lui ont présenté leurs plus sincères condoléances (...) ; qu'elle et ses enfants ont emménagé dans l'appartement familial dont son défunt mari était propriétaire à Paris ; (...) l'État français ayant seulement pris en charge l'ameublement de cet appartement (...) ». Voir Recours n° 564776 de Mme Agathe KANZIGA veuve HABYARIMANA, CRR, 25 janvier 2007.

interdits du sol français ! Je leur dis “Ok, au moins on arrive là, nous sommes en sécurité”. On erre dans la zone neutre comme ça pendant que la Cimade et les autres ils négocient, des choses comme ça. Vers 17h, on est arrivés à 5h du matin, tu t’imagines avec un bébé d’un an ! Il y a quelqu’un qui nous appelle, la police des frontières : voilà vous pouvez partir, c’était Air Afrique, Air... inter (...) : vous allez pouvoir partir vers Lyon mais avec un document appelé sauf-conduit. Sauf-conduit, c’est un document qu’ils donnaient aux prisonniers de guerre de 40-45 pour pouvoir traverser l’Europe ! Donc ils ont voyagé avec un papier sauf-conduit de Paris jusqu’à Lyon. Et puis il y avait cette organisation qui avait trouvé une assistante sociale qui a mis en route les démarches administratives pour rattacher les enfants à leur papa (...) »³¹² .

Depuis la France, un réseau d’entraide s’est mis en place autour de Paul, qui a su solliciter aussi le concours d’association et de travailleurs sociaux. Vincent, quant à lui, ne sait pas qui a pris en charge le voyage, mais il se peut que la famille française qui les a hébergés pendant un an et demi à leur arrivée ait participé au financement du voyage. Sa famille paternelle était aussi assez aisée et les a peut-être aidés à partir après le décès de leur père.

Albert est venu grâce au soutien d’amis de la famille et à ce qu’il avait gagné à l’époque. Il est venu en Europe afin de participer à une conférence pour une association à laquelle il participait, puis a rejoint la France, où il a déposé sa demande d’asile. Adélaïde est partie plus tard, en 2016, alors qu’elle travaillait, et ses économies ainsi que l’apport d’un oncle ont permis de prendre en charge visas et billets d’avion pour elle et ses enfants. Quant à Clémentine, elle est venue du Congo Brazzaville, où elle avait fui, grâce à une tante retrouvée après une enquête menée par sa sœur, qui l’a mise en contact avec un cousin vivant au Canada. Elle m’explique comment cela s’est organisé :

Clémentine - je sais pas, ma sœur, elle se souvenait des adresses qu’elle avait, des gens qu’on connaît qui sont à l’étranger. Elle a commencé à envoyer des lettres à gauche à droite pour les gens qu’on connaissait, pour dire qu’on était là. Du coup on a retrouvé une tante qui était en France. On l’a retrouvée, donc on l’a...

Domitille - Elle s’est rappelée des adresses postales, de mémoire ?

C - Ouais, ouais... ouais. Avec des amis aussi on pouvait, on pouvait demander aux gens, tu vois les gens qui venaient travailler dans les ONG aussi. Des fois on donnait des noms : « Vous allez en France ? Vous allez... vous allez nous chercher des gens ! » (rires). On rigolait, les gens ils rigolaient : « mais vous croyez qu’en France, on va retrouver une rwandaise et tout ? ». (...) Mais c’était... après on tentait tout ! Mais quand même c’est comme ça qu’on a retrouvé notre tante. On savait pas vraiment vraiment où

³¹² Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019.

elle habitait, on savait qu'elle était religieuse... on savait qu'elle était à [nom de la ville]. (...) On l'a retrouvée, bah on était contentes d'avoir quelqu'un qui est à l'étranger, du coup c'est elle qui a commencé à nous mettre en contact avec d'autres personnes de la famille qui étaient à l'étranger. Notamment un des cousins qui est au Canada, c'est lui qui m'a aidée à partir de Brazzaville vers Cotonou, et de Cotonou vers la France.

D - C'est lui qui t'a organisé le voyage, payé les billets d'avions tout ça... ?

C - C'est lui qui payait tout... oui. Donc c'est comme ça que je suis partie.

Entretien avec Clémentine, le 11 décembre 2015

Sa sœur, quant à elle, a retrouvé un de ses amis de l'école primaire vivant en Belgique, qui l'a fait venir et avec lequel elle s'est mariée.

À son arrivée à Paris, l'avocat rwandais que Clémentine a rencontré pour effectuer ses démarches administratives, la voyant seule en France, lui a proposé d'aller chez des compatriotes pour les premiers temps : « c'est une dame, elle va t'accueillir, elle va t'aider dans tes démarches. En plus tu seras dans une famille. (...) ça va t'aider à retrouver un esprit de famille ». Il l'a mise en contact avec une famille de Haute-Loire, qui a accepté « si elle ne cause pas de soucis ». La femme l'a effectivement accompagnée dans son installation en Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile (Cada) et est progressivement devenue sa « mère de France ».

b. Étudier en France : le nécessaire soutien familial

Le statut de réfugié, en France, est une garantie d'être protégé pendant 10 ans, contrairement aux autres titres de séjour à renouveler tous les ans. C'est pour cette raison qu'une amie d'Éric l'avait incité à faire la démarche, mais il a refusé : « Quand moi je suis arrivé ici, elle voulait que je fasse comme elle, ce qu'elle a fait, me déclarer comme réfugié politique ou je sais pas quoi, pour avoir un titre de séjour de 10 ans, avoir la vie facile. Moi j'étais pas trop chaud à l'idée... Il y avait une partie morale disons dans la mesure où malgré le fait que c'est pas un pays parfait j'aime le Rwanda. Il y a la plupart des gens qui croient que c'est un pays qui va pas bien et je suppose que quelque part, ça doit être dû aux choses que les gens disent dans les institutions comme l'institution qui accorde l'asile. Quand tu vas demander l'asile, pour moi, c'est que tu es en danger, que ton pays ne va pas

bien, que tu es persécuté d'une certaine manière, or je l'étais pas, j'avais une vie littéralement pas parfaite mais géniale au Rwanda, c'était pas compliqué pour moi »³¹³.

Éric est venu en France pour faire ses études ; il a suivi un cursus en droit. Paulette a choisi des études de sciences. Elle a fini par demander l'asile parce que sa situation financière devenait très compliquée et qu'elle pensait pouvoir ainsi la stabiliser.

Tous deux étaient financièrement dépendants de leur famille. Paulette m'explique que pour le logement, elle a partagé un petit studio avec plusieurs rwandaises, trouvées grâce à la tante de son cousin, qui vit à Paris. Tant son voyage que la vie sur place lui étaient payés par son grand frère, qui s'occupait déjà d'elle au Burundi, où elle vivait avant son départ. Mais elle culpabilisait de cette situation : « pour que mon frère m'envoie de l'argent, c'était... C'est vrai qu'il avait aussi beaucoup de charges à lui. Mais pour m'envoyer de l'argent tu vois, les francs burundais ou les francs rwandais pour les mettre en francs français, en euros, c'était vraiment, ça lui revenait plus cher. Je voyais ça, je disais “Mais il va vendre tout ses biens pour moi et tout”. C'est là où j'ai demandé l'asile sans même leur dire. »³¹⁴.

Éric aussi a reçu une aide de plusieurs membres de sa parenté depuis l'organisation du voyage jusqu'à la prise en charge de la vie sur place. Pour la demande de visa, la France demande aux étrangers d'avoir une certaine somme sur leur compte, que sa mère n'avait pas. Il a donc dû demander à un cousin dont il ne sait pas s'il est « de [son] père ou de [sa] mère » : « Je suis allé le voir, je lui ai dit “je te demande pas de l'argent, il faut que ça soit clair, il faut juste que tu me donnes ton compte ici (...)” Il a eu du mal à comprendre, je lui ai expliqué tout, et il dit “Si on arrive à un moment donné où tu dois me donner de l'argent, on arrête tout”. Il a été d'accord. »³¹⁵. Pour le billet d'avion et la prise en charge de la 1^{ère} année, c'est son oncle maternel vivant aux États-Unis, travaillant à l'époque à l'ONU, qui l'a aidé. Sa mère, qui a initié et suivi les démarches depuis le dossier blanc à remplir pour l'ambassade jusqu'à l'arrivée en France, m'a dit qu'elle s'est endettée auprès d'amis pour ce départ. À partir de la 2^{ème} année, Éric a trouvé un job étudiant pour subvenir à ses besoins.

³¹³ Entretien avec Éric, le 29 juillet 2015.

³¹⁴ Entretien avec Paulette, le 20 février 2017

³¹⁵ Entretien avec Éric, le 29 juillet 2015.

c. Venir en France, un choix ?

Josué et Théogène n'ont pas choisi de partir pour la France, mais leur grande sœur, mariée à un Européen, les a fait partir l'un après l'autre. Elle m'explique : « I need to be a mother for them, I need to help them ». Partie elle-même du Rwanda, elle a voulu qu'ils puissent « continue their life » à l'étranger.

Le premier, arrivé en Suisse, a transité par la Belgique puis s'est finalement installé en France, où ils ont une cousine. Ayant terminé son Bac juste avant son départ, il voit cela comme une opportunité : du point de vue de sa carrière, pour pouvoir réaliser des études d'art dans un pays aux nombreuses institutions culturelles (théâtres, cinémas), et de celui de la liberté individuelle, puisqu'il était difficile de quitter le Rwanda à l'époque.

Le second a été envoyé directement en France et a eu un parcours à l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE). Il se rappelle la rapidité dans laquelle le départ s'est fait et son incompréhension de l'événement jusqu'à aujourd'hui :

Domitille - C'est toi qui a voulu venir en France du coup ?

Théogène - Non, on m'a dit "on va t'amener en Europe".

D - Qui est-ce qui t'a dit ça ?

T - Fin c'était un oncle à moi, il habitait chez ma grand-mère aussi, il m'a dit vas-y on vient en France, fin c'était un militaire

D - Parce que lui il venait en France aussi ?

T - Je sais, je sais même pas moi. Moi je suis rentré de vac..., c'était un vendredi heu, en fait quand j'étais à l'internat ils m'ont dit "Ouais il faut que tu viennes à Kigali pour faire des photos et tout ça". Je rentre, je fais des photos, je dis pourquoi ils font ça. Il faut que tu... tu vois je savais qu'ils préparaient un truc, mais vu qu'ils me disaient rien, moi je faisais rien, fin tu vois je m'en foutais.

D - C'est fou, ils t'ont pas prévenu en fait

T - Non. Après il m'a dit, ils m'ont dit "On va t'amener en Europe parce que tu vas rejoindre ta sœur", peut-être, parce que je savais que j'avais une s... ma sœur, j'ai dit "Ah ouais c'est bien et tout", parce que le Rwanda ça commençait à me faner et tout. Je mangeais trop mal là-bas, j'en avais marre de l'internat, et les écoles c'était trop cher. À Kigali tu vois c'était trop cher. Et la grand-mère elle voulait pas, tu vois... Elle m'a dit ouais tu vas faire tes études en Europe, j'ai dit ouais. Après je suis rentré vendredi, et mardi j'étais parti.

(...)

T - J'avais ramené chez moi mon petit sac à dos, il y avait je sais pas il y avait rien, il y avait mes cahiers... Il y avait, en plus j'avais les affaires que je venais avec, je sais pas il y avait un livre, il y avait... après il y avait deux, trois jeans. Voilà j'ai pris comme ça mon sac, il m'a dit "On y va, pff on y va".

D - Ils t'ont pas dit.. ? Fin ils t'ont pas donné d'affaires ou dit de faire ton sac ?

T - Non non, je suis pas allé faire des courses et tout ou me préparer. Il m'a dit "On y va, j'ai pris mon sac, on y va hein"

D - Dis donc ça a dû être un choc pour toi

T - Ouais, personne m'a accompagné (*sourire*). J'étais seul.

D - Personne t'a accompagné... ?

T - Tu vois normalement quand tu pars, au Rwanda, tu vois toute la famille t'accompagne, te dit au revoir et tout ça, bon voyage. Quand il sait que tu vas plus revenir. Mais à l'aéroport j'étais seul et tout avec mon oncle.

Entretien avec Théogène, le 31 juillet 2015

Sa sœur m'explique en entretien avoir fait les démarches du visa et du passeport sans l'en informer, de crainte qu'il n'arrête d'aller en cours à l'annonce d'un éventuel départ, et surtout pour éviter une déception dans l'éventualité où le visa serait refusé. Pour la grand-mère, rencontrée au Rwanda, c'était une mauvaise période : Théogène est parti chez sa tante maternelle pendant trois jours et, de là-bas, chez sa sœur, dans un autre pays africain puis en France, elle-même l'a appris très tard. Et au même moment, elle était malade et, à la maison, une des filles qu'elle hébergeait venait de tomber enceinte de son cousin. Elle me dit, *via* sa fille qui traduit, combien tout cela l'a stressée.

Certains, comme Sébastien, Bruno et Hervé m'ont fait savoir qu'ils ne souhaitaient pas me communiquer le motif de leur départ, ajoutant que c'était pour « voir comment ça se passe ailleurs » pour le 1^{er}, une opportunité pour faire des études – qu'il n'a finalement pas faites - pour le 2^{ème}, et pour « voir l'Europe » pour le dernier. Sachant que l'un avait une fiancée et une maison au moment de partir et un autre avait des ennuis liés à sa profession. Selon Bruno, « partir c'était pas un bon moment ou un bon choix. Mais j'étais obligé de partir à ce moment-là » et que, même s'il avait déjà déménagé et n'habitait plus avec ses frères et sœur : « le jour qui a été difficile pour moi ça a été le jour où j'ai pris l'avion pour aller trop loin de... d'eux, c'est là où j'ai cru que c'était comme les abandonner ». Il a bénéficié d'une bourse d'une association pour suivre une formation en France et est parti. Sébastien et Hervé ont pu payer eux-mêmes leur départ.

Quant à Sarah, la sœur de Bruno, elle est venue s'installer en France avec son mari français. Et Sylvie, la mère d'Adélaïde a dû venir se faire soigner pour une opération chirurgicale importante,

qui a nécessité ensuite un suivi régulier : immigrée en France malgré elle, elle a dû vivre à distance de sa fille, alors âgée de 19 ans.

Parmi les personnes interrogées, deux ne pensaient pas venir en France (Angleterre, Belgique) et plusieurs sont passées par d'autres villes avant de s'installer en Rhône-Alpes.

Les Rwandais en France et en Rhône-Alpes

Selon l'Insee³¹⁶, en 2016, 6600 immigrés Rwandais - c'est-à-dire nés au Rwanda - vivaient en France. L'institut recense aussi 3600 Rwandais dits étrangers, c'est-à-dire vivant en France sans avoir pris la nationalité française, ou étant nés en France et ne l'ayant pas demandée à la majorité. Ces deux chiffres ne se cumulent pas, ils se recoupent. Il est très difficile d'évaluer le nombre de Rwandais vivant en France, et ce comme pour les autres nationalités. Les chiffres sont donc toujours imprécis, mais ils donnent un ordre de grandeur en les comparant à d'autres nationalités. Par exemple, à la même date, 2016, les immigrés sénégalais comptabilisés en France étaient 100 800 et les Congolais de RDC 81 700. Les Rwandais représentent donc une très petite communauté. L'Insee indique 464 personnes de nationalité en Rhône-Alpes en 2011.

Encadré 6. Les Rwandais en France et en Rhône-Alpes

10.2. Dispersion des membres de la parenté : ceux qui circulent

a. Des familles devenues transnationales

Le départ des Rwandais en Europe et dans le monde produit des familles dispersées dans au moins deux pays et parfois deux continents, ou davantage. Une rescapée me raconte que nombreuses sont les familles de rescapés à envoyer un enfant à l'étranger, « au cas où », c'est-à-dire au cas où un massacre se reproduirait de nouveau. Une survivante hutu m'a tenu le même discours, évoquant la même crainte. Une femme d'une cinquantaine d'années confirme à son tour cette idée et rappelle l'espoir d'une ascension sociale sous-tendant le projet migratoire : « Et en envoyant dans un milieu

³¹⁶ Insee, Tableau « Répartition des immigrés par pays de naissance détaillé d'Afrique », téléchargé en décembre 2019 (<https://www.insee.fr/fr/statistiques/4197231?sommaire=4197305>)

qu'on pense plus sécurisé, qui offre plus de possibilités, on fait un sacrifice, mais quelque part on se dit c'est pour son bien. C'est pour lui offrir un avenir meilleur ».

Sarah est venue en France pour s'installer avec son mari, Français, et son frère est arrivé peu après. Trois de leurs frères et sœurs vivent toujours au Rwanda et un des petits frères est parti chercher du travail dans un pays d'Afrique australe. Théogène et Josué se trouvent aujourd'hui tous les deux en France, tandis que leur sœur est en Suisse. Sébastien est le seul de sa fratrie en France : son frère et sa sœur sont restés au pays. Quant à Théoneste, à Vincent ou à Albert, l'ensemble de leur famille nucléaire - monoparentale - respective vit en France, à l'exception d'une sœur de Théoneste, au Canada.

Clémentine a une grande fratrie, très dispersée : un frère vit en Afrique de l'Ouest, un autre en Afrique australe, et un troisième au Royaume-Uni, un dernier et deux sœurs se trouvent au Rwanda, et enfin une sœur est en Belgique. Seul celui d'Afrique australe vit encore dans un camp de réfugiés. Deux d'entre eux étaient des militaires de l'ancien régime donc se tiennent à distance de Kigali, redoutant une possible répression. Clémentine, une sœur et un frère n'ont pas envisagé de se réinstaller au Rwanda après avoir vécu la 1^{ère} guerre du Congo, alors qu'ils étaient enfants.

Si l'on s'intéresse maintenant aux membres de la famille étendue, leur pays d'installation agrandit encore l'horizon géographique. Bruce a un oncle au Canada et un autre en Ouganda, une tante en Angleterre et une cousine en Afrique du Sud, et sa mère a évoqué de la famille paternelle au Burundi et au Congo, sans savoir s'ils sont rentrés ou non au Rwanda. Albert, Théoneste et Sylvie, la maman d'Adélaïde, m'expliquent tous trois qu'ils ont de nombreux cousins, oncles ou tantes dans les pays suivants : Belgique, États-Unis, Norvège, France, Ouganda, Allemagne, Tanzanie, Kenya, ou encore Chine.

b. Des relations familiales à l'épreuve du budget, de l'administration et du traumatisme

Comment entretenir des relations familiales dans de telles configurations ? La possibilité même de se voir est liée à la mobilité des membres, qui entretiennent des statuts et opportunités de déplacement très inégaux. Entrent en compte la situation administrative de présence sur le territoire - régulière ou non, avec droit de voyager dans le pays d'origine ou non - , et la situation consulaire, ainsi que les ressources économiques des individus. La difficulté d'obtenir un visa pour entrer dans la « forteresse » européenne et la différence de niveaux de vie génèrent une attente vis-à-vis des émigrés de revenir voir les personnes restées au pays.

Arrivé enfant, Vincent n'a pas pu obtenir la nationalité française à ses 18 ans, comme ses sœurs, en raison d'une affaire de deal au lycée qui a été inscrite sur son casier judiciaire. Bénéficiant toujours du statut de réfugié, il peut voyager mais ne peut pas se rendre dans son pays d'origine : la loi l'interdit en raison des craintes et des menaces perçues par le réfugié et qui ont donné lieu à l'attribution de l'asile. Ainsi quand ses sœurs et sa mère se rendent directement à Kigali, lui doit passer par un pays frontalier, ce qu'il a du mal à expliquer à la famille, sur place. Sylvie, réfugiée elle aussi, est passée par l'Ouganda quand elle s'est rendue au mariage de sa fille. Clémentine, quant à elle, ne voulait pas avoir à faire ces détours : « J'avais cette envie de partir au Rwanda. Mais il y en avaient qui allaient (...), ils passaient au Burundi. Au Burundi ils avaient une carte d'identité pour traverser c'était ça le... Mais moi je me dis, je vais... je sais pas... c'est égoïste mais... c'est sûr, c'est toujours ça, la sécurité, je sais pas... Je me dis, si j'ai la nationalité française je vais y aller en tant que Française, le jour où ça pète... je vais être évacuée. C'est pour ça que j'ai fait la demande de nationalité parce que je voulais retourner chez moi mais... en étant protégée »³¹⁷. La nationalité comme gage de sécurité, c'est aussi ce que pense Albert, qui choisit d'attendre de l'avoir avant de retourner au pays.

Certains n'ont pas de passeport : leur demande à l'ambassade ou au Ministère de l'immigration n'aboutit pas, en raison de l'absence d'extrait d'acte de naissance ou d'un problème dans la date de naissance indiquée, ou encore parce qu'il est nécessaire de s'y présenter en personne et qu'ils ne peuvent ou veulent y aller. Cela a empêché Josué et Théogène de repartir, pendant longtemps, au même titre que le manque d'argent. En effet, le retour au pays impose aux immigrés en Europe de revenir avec un minimum de cadeaux et d'avoir de quoi assumer des dépenses sur place, symbole de leur réussite. Plus longue est l'absence, plus la personne aimerait ou devrait apporter d'affaires. Sylvie, qui est au RSA, est dans l'incapacité financière d'y retourner et d'aller voir sa mère, alors que sa sœur et les enfants de celle-ci y vont régulièrement.

Et au-delà des aspects administratifs et pécuniaires, se pose la question du sens et du lien : qui aller voir au Rwanda ? En discutant avec Sébastien, qui retourne au Rwanda pour la 1^{ère} fois depuis son départ, pour son mariage, je m'aperçois qu'il me dit qu'il n'a « pas vraiment d'attache » au Rwanda, bien que deux membres de sa fratrie y résident :

Domitille - Et du coup si tu n'es pas retourné au Rwanda depuis 8 ans, c'est une question d'opportunité financière aussi ? Ou c'est parce que tu avais pas spécialement envie d'y retourner...

³¹⁷ Entretien avec Clémentine, le 11 décembre 2015.

Sébastien - Tu as vu à quel point c'est cher ?

D - Ben c'est ça, oui ça j'ai vu.

S - C'est cher. Et puis moi j'ai pas, j'ai pas vraiment d'attache particulière là-bas tu vois. C'est pas question de dire ça, ça me manque, ça me manque. Après il faut avoir des attaches. Soit tu as une famille, soit tu as vraiment quelque chose qui t'amène. Un projet, je sais pas quoi. Si tu as rien, tu prends pas, même toi-même là où tu es, tu as pas réussi, tu te donnes pas le plaisir de dire voilà je vais coûte que coûte aller chercher 1000 euros d'argent de poche, juste pour aller voir les gens passer.

D - Je m'excuse de te poser la question comme ça mais du coup il ne te reste pas de famille au Rwanda ?

S - Si si, j'en ai deux. J'ai une frère.. un frère et une sœur.

Entretien avec Sébastien, le 18 juin 2015

Sentant le sujet sensible, je demande juste :

Domitille - Tu es en contact un petit peu ?

S - Oui oui, je discute avec eux.

D - Donc ils seront à ton mariage

S - Oui sûrement. Non là-bas au mariage, tout le monde participe au mariage.

Entretien avec Sébastien, le 18 juin 2015

Je sais que son frère et sa sœur ont été lourdement blessés pendant le génocide. Cela me rappelle un homme, avec qui j'ai discuté au cours d'une veillée, et qui m'a dit : « à quoi bon essayer de se reconstruire quand on a une sœur qui ne va pas bien ? ». Ces liens sont une source de blessures et teintent l'éventuel retour au Rwanda d'un voile de souffrance.

c. Quand le rapport à la famille passe par le rapport au Rwanda (et vice versa)

Théoneste, arrivé à un an en France, se souvient de son premier voyage au Rwanda avec son père et son frère, en 2003 :

Théoneste - Et voilà, à ce moment-là, j'ai compris que j'étais rwandais justement.

Domitille - Hm hm. Parce que... t'as compris comment ?

T - Ben enfin, ça paraît évident en fait ! (*rires*)

D - En voyant ta famille ?

T - En voyant ma famille, d'où je venais... où est-ce que je suis né... Voilà, je voyais des cousins qui me ressemblent, fin voilà tout prend sens d'un coup.

Entretien avec Théoneste, le 20 octobre 2017

Plus tard, quand il va rencontrer des difficultés au collège de la petite ville où il habite et se fait renvoyer en 4^{ème} - en raison de son comportement -, il décide de partir vivre au Rwanda, après son brevet. Il me raconte sa rencontre avec ses oncles, tantes et cousins :

Théoneste - Mais quand je suis arrivé, c'était en septembre, l'année scolaire elle est décalée au Rwanda, donc les vacances c'est novembre - décembre, et donc en septembre il y avait personne à la maison, y avait que mon oncle et ma tante.

Domitille - Ok

T - Et donc ils me présentaient des... Au début c'était la tournée des oncles, des tantes, fin des gens, des adultes entre guillemets, qui étaient encore vivants, etc. Et puis après...

D - Ils comprenaient que tu viennes au Rwanda ?

T - Non ben après... Tu sais, c'est des adultes ils parlaient pas encore..., ils m'ont pas demandé, bon des petites questions comme si j'étais un enfant... Mais bon j'étais un enfant de toutes façons.

D - Et en plus tu parlais pas kinyarwanda

T - Non je parlais pas kinyarwanda. Ils me disaient "Oh mais toi tu veux venir au Rwanda !", "Ouais je veux venir au Rwanda"... Voilà. Puis après fin octobre mes cousins sont arrivés parce que cette tante-là, elle a recueilli tous les orphelins de ses frères et sœurs, fin pas tous mais une grande partie... (...) ils revenaient de l'internat, etc. Et là c'était génial. Parce que je les connaissais déjà, on s'était déjà vus, je connaissais leur nom. Mais bon on se connaissait pas en fait, on se connaissait en vacances, en plus je parlais pas kinyarwanda et tout. Et là l'été... ouais c'était génial, on a appris à se connaître, etc, et puis voilà on a, on s'est connus et puis voilà ! Ils m'ont baladé, ils m'ont appris le kinyarwanda. Même avec le plus grand, je suis allée au Kenya avec. Ah c'était génial, franchement c'était génial. Et donc bon, tu imagines bien que je voulais pas retourner en France !

Entretien avec Théoneste, le 20 octobre 2017

Cette venue au Rwanda le réinscrit dans sa parenté, que le génocide et la venue en France avaient éloignée. Cela a également permis à son père, Paul, de retourner y vivre lui aussi ; il en avait envie depuis longtemps.

Il s'est passé la même chose pour la famille d'Alphonse, qui est aussi arrivé dans les premières semaines après le génocide, avec sa femme et ses enfants. C'est sa fille, la plus jeune, qui lui a demandé de partir au Rwanda en 2008. À ce moment, « il n'y a plus vraiment, on ne sent plus cette peur », elle « m'a donné le courage ». Il reconnaît qu'ils « [pensaient] même pas qu'on y retournerait », et avec ce voyage « j'ai retrouvé ma famille donc du coup voilà. Et depuis j'y vais chaque année » et son épouse « a sa maman là-bas, donc elle y va tous les deux ans. Donc du coup on a renoué »³¹⁸.

Quant à Clémentine, une fois surmontée sa peur, liée à ses souvenirs du départ du Rwanda en 1994, elle a voulu y retourner :

« Je dis “Mais quand-même je me sens bizarre, je suis rwandaise, je connais même pas ce pays”. J'avais cette envie d'aller rencontrer les Rwandais, d'aller voir le Rwanda, le paysage tout ça. Et après, à côté, il y avait ma famille aussi. J'ai une famille là-bas du coup je commençais à avoir des nouvelles, des fois on parlait au téléphone, j'avais cette envie d'aller les voir, de... J'avais peut-être peur pour la sécurité mais après je me disais “Ben eux aussi ils vivent là-bas.... Si je dois mourir avec eux, ben je partirais comme ça”. Mais j'avais cette envie d'aller les voir, d'aller... (...) il y avait le mariage de ma petite sœur aussi. J'ai dit “Mais ma petite sœur elle va se marier, la dernière fois que je l'ai vue elle avait 6 ans ! Là elle va se marier, je vais plus la voir, elle va aller dans une autre famille”, j'ai dit “Ben du coup pourquoi pas ? je vais y aller”. »³¹⁹.

Après être partie au Rwanda, elle décide d'aller en Afrique australe voir son frère qu'elle n'a pas vu depuis « 15 ou 18 ans ». Elle pense qu'« [elle va] être le messager entre le Rwanda et l'étranger » et de fait elle se rend auprès des autres en Afrique ou en Europe, pour Noël ou d'autres occasions.

Pour certains Rwandais, c'est compliqué de retourner au Rwanda : ils sont partis à la fin de l'école secondaire ou avant, et cela implique de revenir, adulte, vers les membres de leur parenté, qu'ils ont ou non fréquentés plus jeune. En ce qui concerne Josué, l'idée de revenir semble confuse, à l'image de ses propos :

Josué - Retourner au Rwanda, c'est dans mes... enfin. En fait si tu veux je me pose pas de question. Je me pose pas de questions parce que... En fait moi, le rapport que j'ai avec le Rwanda c'est pas... C'est pas comme tout le monde quoi. C'est pas le même

³¹⁸ Entretien avec Alphonse, le 16 novembre 2015.

³¹⁹ Entretien avec Clémentine et Éric, le 9 juin 2015.

rapport que les autres. Voilà. C'est pas... Parce que les autres ils sont "Ouais, mon pays... machin et tout". Et moi c'est pas ça quoi... Le Rwanda je le considère pas comme... voilà. Déjà moi je déteste ce côté où voilà...(...) Donc par exemple quelqu'un qui dit "Le Rwanda, très beau pays, le Rwanda se développe"... Fin moi ça me.. pff.

Domitille - Oui, c'est pas ton truc

J - C'est pas mon truc, c'est pas voilà... Parce que c'est pas... Donc ça veut dire en fait.. Pffff. Un jour peut-être j'irai. En plus des fois, je me dis peut-être, même partir là-bas ça sert à rien peut-être, je sais pas. Mais en tous cas c'est pas voilà, c'est pas un truc qui me tient à cœur, où je dis, pff... non.

Entretien avec Josué, le 25 juillet 2016

Ayant perdu ses parents et l'ensemble des membres de sa lignée paternelle et ayant été élevé par sa tante, chez qui il estime avoir manqué d'attention et d'affects, il lui faut trouver du sens pour revenir au Rwanda, ou, comme son frère Théogène, attendre d'avoir « une situation » avant de le faire.

10.3. « Faire famille » à distance : ce qui circule

a. Faire passer des objets pour garder un lien

Les affaires que l'on fait passer par un intermédiaire contribuent aussi à entretenir le lien avec ceux qui sont restés. Chaque départ annoncé est l'opportunité de faire passer un ou plusieurs objets à un membre de sa parenté ou à un ami. Les novices comme moi se font surcharger par des demandes qu'ils n'osent refuser. Les autres se font discrets sur leur départ pour éviter ce genre de désagrément, tout en jouant quand même leur rôle de passeurs, se sachant privilégiés de pouvoir franchir les frontières. La première fois que je suis allée au Rwanda, en 2015, Marie, une rwandaise rencontrée à Lyon, m'avait aidée à préparer mon voyage, et m'avait confié une valise entière pour

ses frères et sœurs. Elle leur envoyait principalement des habits, mais aussi des cadeaux et de l'argent, tout ne leur étant pas destiné.

J'ai pris note du deuxième chargement, celui de 2016, comprenant les envois de plusieurs expéditeurs :

Dans ma valise : un livre, un sac à main, une montre, une enveloppe (avec des sous?), du produit pour « défriser » les cheveux, des chocolats, une poupée et une petite voiture, un plat en métal (à étage), des objets de déco kitschs (des dauphins en porcelaine), une bague de fiançailles, un smartphone... Pour des frères, sœurs, mères, amis, amis d'amis... M. m'a d'abord demandé si je pouvais faire passer un livre, puis m'a demandé si je pouvais faire passer une crème pour sa cousine, qui s'est finalement avérée être un sac (« je n'ai pas trouvé la crème ») avec dedans « une montre pour un copain ». Pareil, T. me demande s'il peut faire passer quelque chose à la famille et au moment de me donner l'enveloppe (adressée à son frère), il m'ajoute un petit paquet (« c'est un copain qui a essayé de faire partir ça il y a longtemps, et la personne n'avait pas pu le mettre dans ses affaires »).

Pour la bague de fiançailles, c'est pour F. et le cousin de M., mais la sœur de Marie, chez qui je déballe tout ça, ne sait pas si elle doit la donner à l'un ou à l'autre ou à une tierce personne, elle a peur de faire une gaffe. Finalement le cousin envoie quelqu'un qui la récupère auprès de cette dernière. Elle me dit « il aurait bien aimé te rencontrer. Je crois que c'est pour te faire amener quelque chose en France ».

Dans l'énorme valise de 20kgs que j'ai ramenée à la sœur de Marie, il y avait des vêtements (qu'elle et sa cousine essayent dès le premier soir) et d'autres affaires. Une fois qu'elle a tout sorti, elle étale tout sur son lit, envoie à Marie des photos de chaque article et Marie lui envoie des messages vocaux pour chacun : « cette robe, c'est pour la mère de J., elle va avec tel jean, etc. Un vrai travail de facteur. »

Carnet de terrain, notes du 21 novembre 2016

Je n'ai de fait pas été une bonne émissaire puisque je tardais à livrer les cadeaux et on me l'a fait savoir : arrivée le jeudi à minuit, une personne que j'appelais le dimanche suivant m'a dit « oui justement, j'attendais ce paquet, je me demandais... » ou encore j'ai reçu un message d'une enquêtée de France : « appelle d'abord la mère de [prénom] avant ma sœur » me signifiant qu'il fallait me dépêcher et qu'elle pouvait prévenir sa sœur du retard de livraison. Ma faute vient de ce que je ne connaissais pas les codes du transport pour autrui, pas plus que je ne maîtrisais la ville, les transports publics ni la téléphonie. Comme écrit dans le 1^{er} chapitre, je repartais tout autant

chargée : de pagnes, d'artisanat, de fruits ou de documents administratifs. J'apprenais à laisser les choses que je ne pouvais pas ramener, en informant les mandants de venir les récupérer à telle adresse, sans quoi la personne à qui je les avais confiées les récupérerait.

J'ai entendu deux cas d'objets qui n'ont jamais été amenés à bon port et qui ont été détournés par celui qui les transportait. Tous ceux qui m'ont fait passer de l'argent me déclarait la somme qui était à l'intérieur de l'enveloppe (100 euros, 1000 euros, etc.), j'ignore si c'est pour les douanes ou pour m'informer que la somme devait arriver telle quelle au pays. Il m'est arrivé une fois que l'on m'en donne dans le sens du retour, afin de participer aux frais d'organisation du mariage d'une nièce, en France. J'ai aussi rencontré un homme qui versait régulièrement de l'argent à sa femme, partie du Rwanda seule avec leurs deux enfants, le temps qu'elle trouve un travail. Par la suite, j'ai moi aussi profité du départ d'amis pour faire passer des affaires ou de l'argent.

Comme le note Michèle Vatz Laaroussi, qui étudie les rapports intergénérationnels dans la migration, « lorsqu'on aborde les liens intergénérationnels dans l'immigration, on est rapidement amené à dépasser les frontières de la famille pour les situer au sein de réseaux transnationaux reliant pays d'origine, d'accueil et de transit dans une temporalité multiple. Les immigrants selon leurs expériences familiales et selon leurs trajectoires conjuguent ainsi liens familiaux et réseaux transnationaux. » (Michèle Vatz Laaroussi, 2015 : 4-5). Ce constat nous semble valable au-delà du cadre des liens intergénérationnels. Et des réseaux transnationaux se sont tissés départ après départ entre les personnes que j'ai rencontrées en Rhône-Alpes et les membres de la famille de chacune d'entre elles au Rwanda. Ce qui fait que la sœur de Marie, à qui j'ai demandé des conseils pour la distribution, me disait que la sœur et la mère de telle personne de Lyon étaient très gentilles, ainsi que le père de telle autre. Elle les a rencontrés pour de précédents envois ou transferts, et connaît parfois aussi ceux qui vivent en France, quand ils ont été porteurs de biens qui lui étaient destinés. Réseau familial et réseau transnational se rejoignent pour maintenir des liens entre les habitants des deux pays.

Le lien se crée tant par le transfert de l'objet que par les nouvelles échangées à ce moment. Cela a pu être gênant pour moi, parce que je connaissais l'histoire familiale des enquêtés sans pour autant avoir connaissance de leur quotidien et leur situation. Par ailleurs, si je le savais, que fallait-il en dire ? J'endossais donc le rôle de l'immigré : dire ce qu'on imagine être dicible, particulièrement des éléments qu'on pense être valorisants aux yeux de notre interlocuteur, et veiller à ne pas l'inquiéter. Par exemple, j'ai dit à une femme : « votre fils va bien, il est très gentil et il travaille beaucoup », ce dont je n'étais pas tout à fait sûre. L'année suivante, elle me demande « je ne comprends pas très bien comment cela fonctionne en France... Qu'est-ce que ça signifie un diplôme avec mention assez bien ? ». Sachant que le diplôme comptait beaucoup pour elle et qu'elle

souhaitait que son fils fasse un doctorat, ce que lui n'avait pas envie de faire, je lui ai répondu : « Assez bien ? C'est très bien ! Il a bien réussi son diplôme ! ».

En raison de ces discussions spontanées dans le cadre de ces échanges transnationaux, j'interroge Clémentine et Éric sur le risque éventuel que ce qui est tu, ici, entre amis soit divulgué par un membre de la famille. Ce dernier m'explique que la personne missionnée pour une livraison fait l'objet d'un choix, « parce que déjà c'est pas n'importe qui qui peut accepter de transmettre le message déjà. Il y a ça. Et puis il y a ce côté de, si celui qui a accepté de transmettre le message, déjà le fait qu'il ait accepté, ça veut dire déjà quelque chose à propos de la relation que vous avez ». Clémentine poursuit :

Clémentine - Et après, le fait est qu'on est... On est une communauté qui est très étroite, on se connaît, quasiment tout le monde connaît tout le monde. Au fur et à mesure que tu croises les gens, ils vont connaître ta famille. Tu as beau cacher des choses, de toutes façons on le sait.

Domitille - D'accord

C - On le saura. Peut-être qu'on va pas vraiment savoir toute la vérité mais au moins on sait d'où tu viens, on sait...

D - Au fait finalement vous savez beaucoup de choses les uns sur les autres mais ça circule pas. Vous le dites pas.

C - Non on le dit pas.

Entretien avec Clémentine et Éric, le 9 juin 2015

b. Envoi d'argent ou messages Whatsapp : une parenté quotidienne à distance

L'envoi d'argent peut passer de main en main, comme nous venons de le voir, mais il peut aussi se faire *via* les bureaux de transferts de cash, moyennant une commission. Je n'ai pas eu accès à ce que les enquêtés ont envoyé aux membres de leur famille par cet intermédiaire. Étant devenue proche de la famille qui m'a hébergée deux années de suite à Kigali, leur cousin, vivant en France et devenu un ami, m'a sollicitée pour aider à participer aux frais qu'ils rencontraient au pays, et je le lui ai aussi proposé. Les motifs étaient : acheter des médicaments, payer le Minerval, c'est-à-dire l'inscription à l'école ou encore subvenir aux besoins d'un des frères parti s'établir dans un pays frontalier.

Concernant les pratiques, je connais celles que Clémentine m'a raconté avoir conseillées à un jeune rwandais adopté en France quand il était en France et qui a repris contact récemment avec sa grand-mère. Après être allé la voir, il a constaté le décalage socio-économique entre sa situation et la sienne, et il a entrepris d'envoyer de l'argent aux membres de sa famille. Mon interlocutrice me dit lui avoir expliqué qu'il ne fallait surtout pas faire ça, qu'« ils ne vivent pas la même vie que nous, c'est comme ça. Tu aides quand tu peux, ceux que tu peux, mais certainement pas toute ta famille : 1 à 2 personne à qui tu envoies de l'argent pour les occasions ».

Sarah, dont le grand frère, Bruno, était chef de famille jusqu'à ce qu'il la rejoigne en France quelques années plus tard, contribue aussi aux besoins des membres de sa fratrie. Elle me dit les avoir informés que désormais il fallait « laisser Bruno tranquille, qu'il avait fait suffisamment pour eux et qu'il avait le droit de vivre ». Donc la responsabilité est reportée sur Sarah, à qui l'on rapporte les soucis, notamment financiers, et sur leur petite sœur, la plus âgée de la maison désormais. Cette dernière me dit que cette passation de rôle a été difficile. C'est à ce moment-là que leur grande sœur, vivant à Kigali, s'est aussi rapprochée d'elle, pour lui fournir du soutien moral et affectif et de temps à autre un peu d'argent.

Du soutien et des conseils peuvent aussi être prodigués à distance. Les liens transnationaux sont avant tout entretenus par le téléphone, ses applications (Whatsapp, skype, Viber, etc.) et les réseaux sociaux disponibles sur internet (Facebook)³²⁰. Whatsapp est massivement utilisée entre les Rwandais pour communiquer entre eux, même s'ils vivent dans le même pays. Au Rwanda, le téléphone coûte cher, et l'accès à internet aussi. Même si l'on reçoit des appels sur Whatsapp au Rwanda, le coût de la communication est facturé. Aussi pour les personnes ayant peu de ressources financières, les messages envoyés *via* cette même application, qu'ils soient écrits ou vocaux, sont privilégiés aux appels. L'usage de Whatsapp entre deux membres d'une même fratrie vivant à distance peut être presque quotidien. C'est le cas pour Sarah et sa petite sœur de Kigali par exemple, à tel point qu'elle m'a raconté avoir trouvé étrange qu'elles n'avaient presque rien à se dire en se retrouvant, parce qu'elles savaient déjà tout de leur vie mutuelle.

Clémentine, de son côté, surveille ce que postent ses nièces sur Facebook : « c'est l'image de la famille que tu affiches... ». Elle craint surtout les commentaires des hommes mis au-dessous de leurs photos, alors qu'elles sont à l'âge de « la séduction ». Or comme elles ont peu d'argent, elles vont consulter leur compte une fois par semaine et les commentaires s'accumulent. Clémentine leur a demandé leur mot de passe pour pouvoir gérer photos et commentaires, puis, plus récemment, les

³²⁰ Il s'agit des principaux sites et applications utilisés entre 2015 et 2019. Il y en a sans doute dont j'ignore l'existence ou la pratique. Je me suis mise à les employer pour les besoins de la thèse, pour laquelle j'ai eu entre les mains mon premier smartphone, gracieusement prêté par mon laboratoire.

a invitées à le faire elles-mêmes, tout en continuant à leur signaler ce qu'il fallait qu'elles aillent retirer. Cela lui a permis d'établir avec elle des discussions sur les premiers émois, qu'elles ne peuvent pas avoir avec leur tante du Rwanda. Avant la création de Whatsapp, c'était par téléphone que se faisaient ces échanges. Adélaïde appelait sa mère, venue seule en France, pour lui demander des conseils. Celle-ci me dit : « Elle peut pas dire n'importe quoi [à ses tantes]. Elle ne peut pas. Donc c'est comme ça que je suis toujours au téléphone. (...) Je peux manquer de tout, mon téléphone doit être là, il doit être toujours branché au cas où elle ait des soucis »³²¹.

Les conseils peuvent être aussi prodigués dans l'autre sens : de ceux qui vivent au Rwanda vers ceux qui ont émigré. Jeannette en sait quelque chose, puisqu'elle a accueilli dans sa maison beaucoup de jeunes Rwandais ou d'autres nationalités, venus notamment pour les études, ou plus rarement afin de demander l'asile. Devenue un maillon dans ce réseau transnational qui se mêle aux réseaux familiaux, elle échange parfois avec les parents restés au pays. Elle me détaille leurs soucis :

Jeannette - (...) un jeune qui me dit "Tiens je vais te mettre en contact avec ma mère, j'ai dit à ma mère qu'il y a une maman sympa et qui nous accueille et elle voulait vous parler". "Ah, d'accord, ta maman elle est où ?" "Elle est au Rwanda". Elle est au Rwanda.

Domitille - Et là vous rassuriez les parents

J - Oui je discute avec les parents, je les rassure

D - C'est quoi le souci des parents ? Ce qu'ils mangent, ce qu'ils font, ce qu'ils vivent... ? Ça dépend de chacun ?

J - Ça dépend de chacun parce que, d'abord pour les parents, savoir que son enfant est en Europe, au moins la première chose c'est la sécurité. Il est en sécurité. Tout ce qui peut se passer autour de l'adolescence et des dérives liées à l'adolescence, non : c'est qu'il est en sécurité, ça c'est la première chose. La deuxième chose, pour ceux qui ont un peu plus de niveau on va dire, c'est de se dire : en Europe on ne meurt pas de faim, quoiqu'il en soit il ne peut pas mourir de faim, c'est l'Europe. Toujours en fonction des niveaux, le troisième c'est de se dire quand même, elle va ou il va avoir une éducation, pas une éducation, une scolarisation qui lui permettra de se débrouiller donc c'est plus, comment dirais-je, ils voient moins les risques, ils veulent pousser les avantages plus que les risques.

D - Et donc vous ne faisiez pas part des soucis aux parents

³²¹ Entretien avec Sylvie, le 26 mai 2015.

J - Non, sauf quelques parents, quelques fois, que je rencontrais parce que je suis retournée au Rwanda par la suite, en face-à-face avec les parents, je pouvais leur dire ceci cela. Je préférais plutôt donner des remarques aux enfants, en disant “Écoute, les parents ont vendu tout ce qu'ils avaient pour que tu sois là, le minimum c'est que tu puisses au moins assurer effectivement ton devenir, faire ta scolarisation comme il faut, pour cela il faut ceci cela”. Non c'était rare que je, si je voyais un jeune en danger, j'allais pas dire “Ah votre fils.. !” Plutôt en parler avec l'enfant, et plus tard si j'ai en face à face, si j'arrive à rencontrer les parents, leur en parler aussi.

Entretien avec Jeannette, le 22 juin 2016

Le « faire famille » s'actualise ainsi à travers ces contacts réguliers : envoi de photos, discussions du quotidien ou plus sérieuses, envoi de blagues, d'informations, de liens, etc. Cela relève de la mise en place d'une parenté quotidienne à distance. Parfois les membres d'une fratrie ou d'une famille nucléaire ne se sont pas vus depuis plus de 10 ans, ou davantage encore en ce qui concerne la sœur de Clémentine restée au Rwanda, qui n'a revu aucun de ses frères et sœurs vivant à l'étranger depuis 1996, à part cette dernière. Elle se souvient du premier retour de Clémentine, pour son mariage : « On est en contact par téléphone avec Whatsapp : on s'envoie souvent des photos. Et la première fois que Clémentine est venue, elle avait apporté des photos et des vidéos. C'était mon mariage, il y a eu beaucoup de photos et des vidéos ». Les photos, les vidéos et la voix sont une manière de rester présents auprès des leurs, d'atténuer « la double absence » des émigrés qu'ils sont (Sayad, 1999). Par extension de cette célèbre formule d'Abdelmalek Sayad, est née celle de « double présence »³²², pour rendre compte de l'ensemble des actes, mots, images et objets par lequel ils se manifestent auprès de leur famille restée au pays ou vivant dans un autre pays.

c. Les groupes Whatsapp, ou le reflet de l'appartenance (fratrie, maisonnée, lignée) ?

Le faire-famille se constitue aussi à travers l'organisation et la participation à des groupes Whatsapp incluant soit la fratrie, soit une partie ou l'ensemble des membres d'une lignée. Par le truchement du numérique, se joue symboliquement l'appartenance des participants à un même groupe. Sarah rend

³²² La paternité, ou plutôt la maternité de cette notion est attribuée à Dana Diminescu, qui l'a réfutée dans un entretien : « Je ne parle pas de la double présence, je pense à la présence-absence, et au changement de leur qualité et de leur quantité dans la figure du migrant ». Elle évoque plutôt une « logique de présence à plusieurs niveaux » (Diminescu et Nicolosi, 2019 : en ligne). Ce qui n'empêche pas la circulation de la notion.

compte de ce parallèle entre l'intégration ou non à un groupe Whatsapp et le sentiment d'appartenance au groupe familial. Elle me raconte d'abord qu'un oncle, un demi-frère de son père, a essayé de reprendre contact avec elle et souhaiterait qu'elle et sa fratrie « [se rapprochent] de la famille », arguant que les oncles et les cousins pourraient s'offenser de constater que « vous avez réussi votre vie et que vous voulez rien savoir de votre famille ». Ce à quoi elle me dit lui avoir répondu : « après ce qui s'est passé dans notre vie, (...) cette famille ne m'intéresse plus, ne m'intéresse pas. Au moment où j'avais besoin d'eux, je l'ai jamais vue ». Elle m'explique alors qu'ils ont demandé son numéro de téléphone à sa cousine pour l'intégrer dans leur groupe Whatsapp, mais qu'elle ne le leur a pas donné. Y être aurait signifié se reconnaître comme membre de sa famille paternelle et les reconnaître réciproquement comme membre de sa famille, ce qu'elle refuse de faire suite à son propre sentiment d'exclusion, ressenti après la mort de ses parents. Sa cousine a quant à elle fait le choix d'aller dans ce groupe, même si ses propres frères ne l'ont pas aidée, ou il se peut qu'elle y ait été incluse sans qu'on lui laisse le choix.

Josué m'explique que participer au groupe Whatsapp réunissant sa famille maternelle (fratrie, cousins, oncles, tantes) lui permet de maintenir un contact avec tous, même avec ceux qu'il connaît peu : « même avec mes cousins, enfin mes frères et sœurs, tu vois, il y en a qui.. on n'a pas grand-chose à se dire. On se parle parce qu'il y a quelque chose que je veux lui dire donc je vais... même... Heureusement qu'il y a ce groupe Whatsapp, où... si je fais une blague je sais que je parle à tout le groupe, donc il y a tout le monde dedans. Mais par exemple j'ai le Whatsapp de chacun de son côté, il y en a à qui je parle jamais. Parce que je sais pas quoi lui dire. Mais il y en a d'autres tu vois notamment il y en a un que, des fois on aime bien parler, même des fois je l'appelle. On discute. Parce que des fois on a des choses à se dire, mais le plus âgé par exemple... au Rwanda j'ai jamais parlé avec lui. ». Quant à Théogène, son frère, il se tient à distance : il lit les messages mais ne participe pas. Contrairement à son frère et à sa sœur, il n'a pas été élevé au sein de sa famille maternelle. Un de ses cousins, rencontré à Kigali, me dit : « je me demande pourquoi il n'écrit pas. Ça me rend triste des fois ».

D'outil d'intégration, ce système de groupe peut devenir un outil d'exclusion : à sa venue en France, Sarah a créé un groupe pour sa fratrie, dans lequel elle n'a pas mis sa grande sœur, à qui elle reproche de les avoir abandonnés quand ils avaient besoin d'elle.

Les plus jeunes, comme Théogène qui ne trouve pas sa place dans ces échanges collectifs, utilisent Whatsapp et Facebook pour communiquer directement avec certains cousins et avec les copains qu'ils ont laissés au Rwanda. Ainsi Vincent me dit qu'en retournant au Rwanda la dernière fois, ils avaient l'impression, avec ses copains, qu'ils venaient de se voir, puisqu'ils sont restés en contact. Tandis qu'à son premier retour en 2009, huit ans après son départ pour la France, « c'était pas

pareil : (...) on se redécouvrait... Et puis aussi parce qu'entre 22 ans et 30 ans on change pas. (...) de 12 ans à 19 ans on avait tous changé. Alors que là on n'a pas... Y en a qui soit ont grossi, ou qui ont plus de cheveux, mais y a pas non plus, y a pas eu trop de changement, on s'est reconnus. ». Les liens électifs ou les liens de parenté s'entretiennent à travers ces communications numériques interindividuelles ou groupales.

d. Des freins à la communication au sein des familles transnationales

Le « faire famille » à distance nécessite de la technique. Le Rwanda investit beaucoup dans les nouvelles technologies et internet, ce qui assure tous les Rwandais de pouvoir y accéder. Encore faut-il pouvoir payer internet (système par carte ou par abonnement) et avoir un smartphone. Nadine, qui vit en France depuis 1991, se souvient : à l'époque « personne avait le téléphone, Maintenir des relations à distance... Barrière de la langue, barrière technologique, barrière de la distance, sans compter le coût des aspects financiers aussi. Il y a plein de choses qui font que tu t'éloignes. »³²³. Aujourd'hui, certains n'ont pas de smartphone. Une femme rencontrée à une soirée en France me demande si elle peut me faire passer un téléphone pour sa mère, afin de ne pas avoir à l'appeler sur le téléphone de ses sœurs, quand l'une d'elles va la voir. La majorité des personnes âgées n'en ont pas. La grand-mère de Théogène non seulement n'a pas de smartphone, mais elle n'entend plus correctement et ne peut plus communiquer par téléphone.

Hervé m'explique la relation qu'il avait à distance avec sa mère - 79 ans en 2017 - et avec ses sœurs, toutes beaucoup plus âgées que lui, quand il habitait en France :

Domitille - Comment tu maintenaies ton lien avec ta famille ?

Hervé - Pour moi c'était difficile. Parce que j'ai toujours gardé un contact direct avec ma famille. Ma mère on s'appelait tous les jours avant que je quitte le Rwanda. On s'appelle aujourd'hui tous les jours aussi mais là [en France, ndla] c'était pas possible. C'est très cher. J'avais pas une vie vraiment qui me permettait de l'appeler tous les jours. Mais avec Whatsapp j'ai gardé, j'ai pu garder contact avec mes deux nièces qui donnaient les nouvelles aux membres de ma famille. Mais c'était très difficile, mon Dieu, ça m'a trop manqué.

D - Ta maman n'avait pas WhatsApp ?

³²³ Entretien avec Nadine, le 18 juillet 2016

H - Non ! Quand même ! Elle a un téléphone mais messages, photos, profils, c'est pas possible. À son âge ! Mes sœurs non plus, non. On s'appelait des fois, mais c'était difficile. Voilà ça c'est parmi les facteurs qui m'ont fait revenir d'ailleurs

D - Le manque de la famille ?

H - Le manque de la famille.

Entretien avec Hervé, le 20 septembre 2017

Il y a aussi les personnes qui n'ont pas les moyens de s'en acheter un. Clémentine me dit qu'avec les membres de sa famille qui n'ont pas de smartphone, elle leur téléphone, environ une fois par mois, « s'ils ont de la chance (*rit*) » et « si j'ai vraiment besoin de renseignement ou de quelque chose qui se passe vraiment à la campagne tout de suite je vais les appeler sinon... Je suis toujours en train de discuter avec mes nièces et ma petite sœur », qui, elles, sont équipées, même si elles n'ont pas toujours de quoi payer internet.

Une dernière barrière qui peut se présenter dans le maintien d'une relation transnationale est la langue, ainsi que l'a évoquée Nadine. Elle-même, ayant un parent rwandais et l'autre français, n'a pas appris le kinyarwanda. Les enfants qui sont arrivés petits en France se sont souvent vus imposer par leurs parents de ne parler que le français, pour pouvoir s'adapter plus facilement à l'école. Certains le comprennent encore, d'autres non, peu le parlent. Cet oubli, ou cette rupture de transmission aux enfants, vient entraver la relation aux membres de la famille kinyarwandophones, et particulièrement à leurs oncles, tantes et grands-parents, c'est-à-dire aux personnes plus âgées, mais aussi à celles qui n'ont pas été à l'école secondaire ni poursuivi d'études.

10.4. Vivre avec les absents : le quotidien, les fêtes, les rites

a. De l'absence et du manque au quotidien

Nous avons parlé de l'absence des émigrés auprès des personnes restées au Rwanda, atténuée par diverses formes de présence. En miroir, se vit une autre absence : celle de ces dernières pour ceux qui, justement, se sont installés en France. Et s'y ajoutent d'autres absents – les morts du génocide

des Tutsi, de la guerre (1990-94) ou des guerres du Congo – dont je n’ai pas su questionner la présence dans la vie des Rwandais et particulièrement des rescapés³²⁴. Je n’arrivais pas à interroger le manque de leurs proches dans leur quotidien, quand eux la taisaient. Je trouvais cela obscène. Cette absence, omniprésente et non-verbalisée, Jeanne Allaire Kayigirwa, alors présidente d’Ibuka Rhône-Alpes, l’a mise en mots dans son discours d’introduction à la veillée des commémorations du génocide de 2015 :

Le temps passe et pourtant l'absence des nôtres ne se fait pas moins ressentir. Les actes de la vie de tous les jours rappellent l'absence d'un père quand on a besoin de conseils, quand on a besoin d'un appui dans les moments difficiles, et même quand on a réussi quelque chose, on se demande combien il aurait été fier. Les actes de la vie de tous les jours rappellent l'absence d'une mère au moment où la fille se marie, au moment où elle a son premier enfant. (...) Car on manque de frères et sœurs avec qui partager les souvenirs, les anecdotes d'enfance ou à qui raconter des petites histoires de la famille, qu'on ne peut confier à personne d'autre. Après un génocide, on ne peut plus dire merci à cet enseignant exceptionnel qui t'a tout appris et qui a fait de toi l'homme ou la femme que tu es devenue. Tu ne peux plus non plus emprunter les sentiers de ton enfance qui menaient chez tes grands-parents. La liste est infinie car un génocide crée le vide, emporte tout, déracine.

Discours de Jeanne Allaire Kayigirwa, veillée commémorative, 10 avril 2015

À différents moments, l’absence s’est manifestée dans les propos de mes interlocuteurs, toujours indirectement. Par exemple, Épiphanie, rencontrée au Rwanda, me dit : « Quand tu rencontres un problème matériel ou moral, tu penses à ta famille. S’ils étaient vivants, ils t’aideraient ». Je n’ai jamais entendu quelqu’un dire « mon père / ma sœur me manque ». Que le manque fasse partie de la nostalgie dont nous avons vu qu’elle était trop dangereuse pour les survivants³²⁵, qu’il soit trop évident pour le formuler, ou encore qu’il y ait trop d’absents et donc que l’on ne sache pas qui nommer parmi tous les morts, celui-ci ne s’exprime pas.

Berthe, Théogène et Josué, tous membres de la même fratrie m’ont chacun partagé un élément de l’absence de leurs parents dans leur vie. De celle-ci, l’aînée - 11 ans en 1994 - , je sais qu’elle pense que si ses parents avaient été vivants, ils ne l’auraient pas laissée épouser un homme de leur âge.

³²⁴ Vinciane Despret a écrit un bel ouvrage sur la présence des morts dans le quotidien des vivants : *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent* (La découverte, 2015).

³²⁵ Voir la partie 9.2.b. S’occuper pour ne pas penser ni ressentir.

Son frère, Josué - 9 ans en 1994 - , me fait part de ce qui le renvoie tous les jours à leur absence. Nous discutons avec lui de l'enregistrement vidéo d'un mariage, cela le conduit à s'exprimer à ce sujet : « il y a toujours un petit geste comme ça qui me fait penser que non, moi j'aurai jamais ça tu vois et... il y a des choses comme ça qui, chaque jour, chaque instant, il y a un petit truc comme ça, tu te dis ouais, moi je vais pas avoir ça, je vais pas être comme ça. J'ai jamais dit, j'ai jamais... je sais pas comment on prononce le mot papa. Même quand je le dis, tu vois même ça me... Même quand j'entends quelqu'un le prononcer, ça me... pff ! Pour moi c'est un gros mot. (...) il y a toujours un petit moment qui signifie rien du tout, et toi ça te donne, ça t'envoie dans pas mal de choses ».

Quant à Théogène - 1 an en 1994 - , deux éléments sont revenus régulièrement dans nos discussions qui attestent de l'absence et du manque : les rêves et le manque de « grands » autour de lui. En entretien, il me raconte que jusqu'à ses 10 ans, il a mal dormi. Je lui demande si c'était parce qu'il faisait des cauchemars, il me répond que oui - il en faisait et il en fait encore -, mais surtout parce que dans ses rêves, il y a sa famille. Il me dit : « je dors tout le temps, je rêve tout le temps... C'est pour ça j'aime bien dormir. Parce que des fois je me dis, j'ai envie de rêver un truc bien ce soir et je rêve d'un truc bien », par exemple de sa famille. Et si les rêves semblent agréables, le manque vient au réveil et se réitère tous les jours : « Et tu te réveilles le matin, tu te dis quoi ? Aujourd'hui je vais aller travailler. Tu rentres le soir, des fois tu parles, puis tu t'endors, tu rêves, t'es avec ta famille, et le lendemain tu te réveilles et tu te dis quoi... ? Bon ben je vais au travail ». Il semble y avoir un décalage entre ce qu'il vit et ce dont il rêve, au double sens du mot : il vit loin de sa sœur qui est en Suisse et qui est par ailleurs occupée par sa famille (enfants, conjoint) et par ses activités et il n'est que peu en relation avec son frère qui, lui aussi, habite dans une autre ville et qui garde une distance avec lui.

Après ce passage sur les rêves, évoqué au cours d'une soirée, il mentionne l'absence de « grands » dans sa vie : « Et t'as personne, t'as pas de grands qui te disent ce que tu dois faire, vas-y travaille, comme, tu vois, si j'étais au pays et qu'on me disait vas-y aujourd'hui tu cultives ce champ, et j'ai besoin de toi, grâce au champ que tu cultives, je vais pouvoir manger. Y a pas de grands qui te disent quoi faire. ».

J'ai ensuite retranscrit notre échange dans mon carnet de terrain. Le voici :

Domitille - J'essaye de reformuler : Tu aimerais avoir des grands dans ta vie ? Des grands qui te donneraient des directions, des choses à faire ou ne pas faire ?

Théogène - Ben oui. On a besoin de gens qui t'aident, qui te disent que ça c'est bien ou que c'est pas bien. Qui nourrissent ton esprit.

D - Qui donnent du sens à ce que tu fais ?

T - Oui c'est ça. Là je suis tout seul. Je sais pas où je vais.

Carnet de terrain, notes du 3 février 2018

Cette solitude, il en avait déjà parlé dans le premier entretien, c'était revenu à plusieurs reprises : « [ma grand-mère] m'a jamais parlé du génocide. Rien. J'étais là, je découvrais la vie tout seul » ; « J'suis toujours seul » ; en partant du Rwanda, « personne m'a accompagné (*sourire*). J'étais seul » ; après une unique visite de son frère, venu le voir au foyer de l'ASE, « je suis encore resté tout seul » ; à la fin du lycée, « tu perds tous tes potes, t'es seul encore » ; et en fin d'entretien « j't'ai dit moi j'suis seul, j'suis un solitaire. J'ai toujours habité seul dans ma tête ». Le sentiment de solitude accroît et est accru par le manque de ses parents ou de personnes qui seraient pour lui comme des parents.

À Kigali, Christine aussi m'a fait part de sa solitude et de celles des autres rescapés que nous croisions : « je reste seule », « il est seul », même à propos de personnes à qui il reste des membres de la famille. Le psychologue Darius Gishoma note à ce propos : « La plupart des survivants du génocide que nous avons rencontrés répètent d'ailleurs cette réalité : les coups de machette reçus font mal, mais ce qui fait le plus mal c'est la destruction de l'univers qui les contenait, l'absence des parents, des frères et sœurs. Les expressions courantes *nsigaye ndi nyakamwe* (je reste seul au monde) *nabuze aho nvuka, mbura n'aho nashakiye* (ma famille d'origine a été déracinée, celle avec laquelle j'avais fait alliance n'a pas survécu) expriment cet état de perte et d'absence de l'environnement contenant » (Gishoma, 2014 : 300).

Théogène a donc demandé aux travailleurs sociaux du foyer « une famille qui m'aide, parce que tout seul je vais pas y arriver » et ils lui ont trouvé une famille de parrainage, où il allait le week-end. Mais sa marraine ne lui parle que de l'école, alors qu'il aurait aimé qu'elle veuille savoir qui sont ses copains, s'il fume, qu'elle lui pose des questions, qu'elle se fâche, « comme [sa] grand-mère ». Ceux-ci ont déménagé puis ils ont arrêté de se voir. À un moment donné, j'ai pris le rôle de la « grande », de l'adulte, de celle qui veille sur lui. Je prenais de ses nouvelles, on s'appelait, je suivais ce qu'il faisait, il me prévenait après un accident ou une chute. Cela se faisait en parallèle d'un rapprochement avec sa sœur.

En discutant avec la mère d'un enquêté - 3 ans en 1994 - , j'ai pris conscience qu'il y a l'absence, que nous venons d'aborder, et qu'il y a aussi le non-advvenu, ce que le génocide a empêché d'exister. Depuis la mort de son mari, en 1994, elle ne s'est pas remariée et n'a pas eu d'autres enfants. Alors que nous discutons toutes les deux dans un restaurant de Kigali, nous en venons à parler de

l'interdiction faite aux prêtres de se marier et d'avoir une sexualité. Elle enchaîne : « Trois ans ! J'ai vécu trois ans avec mon mari ! », et ajoute : « je n'ai pas encore 50 ans ». Je comprends que cette femme a perdu son mari il y a vingt ans et, avec lui, sa vie conjugale, ainsi que sa possibilité d'avoir d'autres enfants de cette union. Elle me le confirme, alors que l'on passe une journée ensemble : « moi je ne peux pas dire que la vie que je mène est aujourd'hui celle que j'aurais eue, je ne pense pas que c'est cette vie que j'aurais. Je serais aujourd'hui encore avec mon mari, avec ma famille, avec tout ce qu'on [veut au foyer ? (*inaudible*)]. (...) Dans la société, on a une femme, un mari et des enfants. Rien ne dit que je devrais faire un enfant seulement, avoir un enfant. Rien ne dit que... c'est pas naturel ça, faut l'avouer c'est pas comme naturel. Ce qui est naturel, c'est qu'on ait un mari, qu'on vit ensemble, qu'on vieillit ensemble (...) on se partage les événements heureux et les événements malheureux parce que c'est la vie. Donc on a, bref on a une vie brisée. On a une vie qui n'est pas vraiment complète. Mais nous vivons, nous sourions, nous discutons et nous avons à manger, (...), nous travaillons, mais quand même il y a un manque. Et si jamais tu as des problèmes, des fois tu penses, tu ne le dis pas, mais ça aurait été autrement, si la situation était une situation... naturelle je veux dire. Avec le sourire des enfants, un mari... on fait des projets ensemble, on dit : j'aimerais que l'avenir soit comme ça. ».

C'est la seule personne qui m'a fait clairement part du manque d'un proche et des regrets qui en découlent. Elle souligne aussi le fait que, cette situation « naturelle », celle qui aurait pu être la sienne s'il n'y avait pas eu le génocide, « tu [y] penses » mais « tu ne le dis pas ». Et elle relativise aussitôt cette tristesse, ce constat d'une « vie brisée » par une référence aux femmes qui ont perdu tous leurs enfants : « je peux te dire, par exemple moi actuellement je suis restée avec un enfant, il y en a qui sont restées seules (...), il y en a, alors qu'elles avaient une dizaine d'enfants, elles sont restées seules, elles sont restées toutes seules. ». Nous retrouvons ici le réflexe qu'ont les rescapés de trouver que les autres ont vécu pire³²⁶. La mère d'Albert aussi, qui a perdu son mari et deux fils, trouve qu'elle « [a] de la chance », « parce qu'il y a d'autres mamans qui n'ont plus rien, qui avaient fait huit enfants, six enfants, quatre, qui n'ont rien. Rien. Pas de mari, pas d'enfant. Moi, c'est une chance. Moi je dirais même que je n'ai rien à me plaindre. Tout ce qui s'est passé, s'est passé. Au moins, moi j'ai la chance. Parce que j'ai mes quatre enfants ».

Concernant le non-advenu comme modalité de l'absence ou comme conséquence de celle-ci, j'ai aussi rencontré la situation d'une jeune femme vivant au Rwanda avec ses deux jeunes frères et qui ne veut pas se marier, de peur qu'ils ne sachent pas prendre soin d'eux-mêmes. Âgée aujourd'hui de 35 ans, elle espère se marier une fois qu'ils seront indépendants.

³²⁶ Voir 5.2.b. *Écouter l'autre et réaliser ce qu'on a vécu* (p.212).

b. Le mariage

C'est aussi lors du rite du mariage que l'absence est rendue visible, celle des morts et celle des personnes vivant à l'étranger. J'ai demandé à Sarah, orpheline de mère et de père, si elle a dû demander l'autorisation de se marier, et à qui : « ça dépend, si t'as des parent, là c'est les parents qui vont dire oui pourquoi pas, on accepte, on accepte dans la famille, mais nous vu qu'on avait ni parents... donc c'était entre nous, on s'est dit que ça vaut le coup de se marier ou pas. (...) c'était [Bruno] qui donnait la permission. (...) si tu n'as pas de parents, ça veut dire que c'est les tuteurs ou les personnes qui s'occupent de toi qui vont choisir ». Quand le futur époux de Paulette s'est rendu au Rwanda, celle-ci travaillait et n'a pas pu partir avec lui. Donc il est allé se présenter à sa tante et à sa sœur, seul. Il y a aussi toute l'organisation de l'événement à prendre en charge : une jeune femme de Kigali qui était en pleins préparatifs me dit : « quand t'as pas d'argent et pas de famille, c'est trop difficile ».

À Lyon, il y a eu le mariage du frère d'un membre d'Ibuka Rhône-Alpes³²⁷ : tout le groupe d'amis – des Rwandais, pour la plupart rescapés – a participé activement à l'organisation (achat et préparation de la nourriture, location matériel, prise de photos, animation et dj pour la soirée, etc.). Donatilla Mubumbyi, présidente d'Isangano, m'a expliqué que les membres de la « communauté » apportent leur soutien financier pour les événements tels qu'une naissance, un mariage ou un décès, ou encore pour une maladie. Selon les besoins, elle contacte les membres du réseau d'Isangano et les sympathisants, et peut solliciter individuellement les membres « d'autres communautés rwandaises qui sont à Paris ou ailleurs ».

En amont d'un mariage au Rwanda, est affichée l'annonce de l'événement, aussi appelée la publication des bans, 21 jours auparavant sur le mur de la mairie. Ce délai permet que des gens puissent se manifester s'ils connaissent votre parenté, afin d'éviter un mariage consanguin. Après le génocide, la perte de repères dans leur parenté par les orphelins a généré des alliances consanguines. Le génocide ayant provoqué une rupture dans la filiation et donc dans la transmission, ou du fait d'une adoption dans une autre famille, il m'a été rapporté l'histoire de personnes, orphelines, se mariant avec un cousin ou un demi-frère sans le savoir et l'apprenant plus tard. Ce phénomène reste probablement marginal, il n'existe pas de statistiques sur le sujet. En France, la publication des bans doit se faire 10 jours avant le mariage.

Quand arrive le jour de la cérémonie, il y a parmi les convives les membres de la parenté provenant de différents pays. Certains n'ont pas pu faire le déplacement, pour les raisons évoquées plus haut

³²⁷ Il m'a été donné d'y aller, mais comme le statut de ma participation n'était pas clair (ethnographe ? Amie d'amie ?), je ne rendrai pas compte du déroulement ici.

(situations économique et consulaire) ou encore pour raison de santé. Je demande à Espérance, dont la fille vient de se marier, si sa famille est venue : « Bien sûr ! Sauf ma maman qui a 90 ans. Elle ne pouvait pas. Mais tous mes frères sont venus. Mes sœurs sont venues. Ma famille d'un peu partout en Europe est venue. Mes neveux d'Italie, d'Allemagne, de Londres, mes frères... Il y a un frère d'Afrique Australe qui est venu. Mon frère qui est venu de Londres. Une sœur du Canada qui est venue. Leurs enfants. Pour moi c'était vraiment un signe de respect et d'amour. Et puis les Normands étaient là. ». Le choix du pays est donc crucial pour qu'un maximum de personnes puissent venir. Paulette veut organiser le sien au Rwanda, même si elle a des frères et sœurs au Burundi, parce qu'au moment où nous en parlons, le Burundi connaît des vagues de violence et de répression, donc les Rwandais ne pourraient ni ne voudraient y aller.

Pendant la cérémonie, les amis et les membres de la parenté sont présents. Pour les orphelins, il manque un parent ou les deux. Quand il en manque deux, il faut chercher un ou des remplaçants. Sarah m'explique : « Si tu veux, au fait, pendant le mariage traditionnel surtout, donc la dot, il y a les places que tiennent les parents, donc moi j'ai pas de parents, j'ai cherché des gens dans ma famille. Au fait, si tu veux, dans ma famille, on a une cousine de ma mère, donc tu vois c'est même pas ma cousine, c'est une cousine à ma mère, qui joue le rôle de mère. (...) il faut quelqu'un, il peut ne pas être de famille, mais de confiance ». La question se pose aussi pour Paulette, qui est en train d'organiser son mariage :

Domitille - Qui est-ce que tu vas choisir pour jouer le rôle de ton papa et de ta maman au mariage ?

Paulette - J'ai... mon oncle .

D - Ton oncle

P - Celui-là qui m'a élevée. Et ma mère, peut-être ma tante qui m'a élevée. Mais la dot je veux qu'on la donne à mon frère, c'est tout. Et lui il choisira à qui il veut donner.

D - Parce que comment ça se passe alors, explique-moi, ça veut dire quoi ?

P - Normalement la dot, on la donne aux parents. Quand tu as les parents, on donne aux parents. Des vaches, ou si c'est de l'argent, on donne l'argent aux parents. Donc pour moi celle que j'aime beaucoup, c'est ma tante. Moi je l'aime beaucoup ma tante. Mais celui à qui je veux qu'on donne ma dot, c'est mon grand frère.

D - Pourquoi ?

P - C'est lui qui a été là pour moi, c'est tout.

Entretien avec Paulette, le 20 février 2017

Traditionnellement, un temps de joute verbale basé sur la poésie de la langue et l'humour a lieu pendant la cérémonie de la dot, afin de sceller l'accord et donc l'union entre les deux lignées. Or cet échange se fait dans un kinyarwanda ancien que seules maîtrisent les personnes âgées. Et ici aussi il y a double rupture : absence d'une génération et non transmission des savoirs liés à ce rituel. Aujourd'hui, il est d'usage au Rwanda de payer quelqu'un qui a cette connaissance. Au mariage où je me suis rendue, quelqu'un a laissé entendre en plaisantant que c'était tant mieux que cette joute n'ait pas eu lieu, puisque cela peut durer très longtemps.

c. Les morts au cœur d'une fête familiale : rouvrir le passé

Les fêtes familiales sont des moments où les morts se rappellent aux vivants. Albert et sa mère m'ont raconté qu'alors qu'ils fêtaient le nouvel an, en 2010, ils ont décidé « d'oublier et de fêter comme les autres » :

Chantale - On fait les fêtes comme les autres, on s'épanouit !

Albert - On fait les fêtes, en plus, on fait...

Domitille - Ah super, parce qu'avant vous osiez pas, vous aviez pas le droit de faire la fête ? Vous osiez pas faire la fête ?

A - Si on le faisait

C - On le faisait, mais au milieu de la fête, tu voyais tout le monde pleurer. On prenait les verres, on allait les renverser sur les photos. Pfo ! c'était la catastrophe.

(...)

D - Prendre des verres pour aller les renverser sur les photos ?

C - On les prenait et on disait « si lui aussi il était là, il allait faire ça, il allait faire ça »

D - Hm

C - Mais on avait des souvenirs. Donc on revenait dans les souvenirs. « Papa il faisait ça... », « Ma tante elle faisait ça... » On était en famille et c'était comme ça pendant Noël. Des choses comme ça. Au lieu de se réjouir... on pleurait... on n'avait même pas l'appétit...

Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

Et à l'origine de ce changement dans leurs retrouvailles familiales (Noël ou Nouvel An), la parole semble avoir joué un rôle et notamment la possibilité de pouvoir parler du passé ensemble.

Chantale - On faisait la fête, on voulait faire la fête et... il y en a une qui disait « Si papa était là... », « si telle personne, si elle était là aussi... ». Donc on était dans ce cercle. Et un jour on a dit “On finit tout ça” ! (*petit rire*)

Domitille - Hmm

C - On fête comme les autres, donc c'est là qu'on a commencé à... à discuter de tout ça. Sinon...

D - C'est le jour où vous vouliez arrêter avec tout ça que vous avez commencé à tout dire ?

C - Hm hm

D - Hmm

(...)

C - Mais surtout c'est lui qui a insisté

Albert - Parce qu'au fait moi j'ai... Il y a des fois j'essaye de parler mais sauf que voilà tout le monde me dit « Tu vis dans le passé » et tout...

C - « Pourquoi tu demandes ça ? », « Pourquoi tu veux qu'on retourne en arrière ? »...

A - Pourquoi y a ça ? « Il faut juste oublier », et voilà... Et après ça...

C - Et quand on a ouvert la bouche, il y avait sa sœur qui disait tout ce qui s'est passé : « j'ai vécu ça »... « j'étais comme ça ». On a commencé à partager nos expériences.

D - Hm hm

C - Petit à petit, on s'habitue (*petit rire*)

Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

Le paradoxe souligné par ma surprise (« c'est le jour où vous vouliez arrêter avec tout ça que vous avez commencé à tout dire ? ») est que c'est par l'expression du passé (des vivants) que les morts ont repris leur place dans le passé. Comme si la parole avait restauré une temporalité du présent. D'ailleurs, c'est quand je leur ai demandé si le benjamin de la fratrie - 5 ans en 1994 - se souvenait du génocide et les interrogeait, qu'il a été question de ce fameux Nouvel An et que cette discussion a démarré, comme si parole et lien familial étaient liés :

Domitille - Et il pose des questions sur ce qui s'est passé dans la famille ?

Albert - Oui des fois on discute...

Chantale - Des fois on discute ensemble

A - Oui

C - Mais on essayait... c'était quand déjà ? Le nouvel an 200- ? 200- ? 2010 ? Quand on était à [ville de France]. Quand on a décidé d'oublier et de fêter comme les autres.

Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

S'ouvre ici la question de la présence du passé dans les familles : par les absents et par la mémoire. Nous en voyons déjà un exemple ici avec les effets que la parole sur le passé a provoqués sur la famille d'Albert. Continuons d'interroger la circulation des connaissances et des souvenirs de et dans la famille.

PARTIE 5 - Circulation de la mémoire dans la famille aujourd'hui

« (...) tandis qu'au sein des familles naguère persécutées et souvent acculées à l'exil, la remémoration du passé pose un acte de résistance. Mais comment se remémorer ce qui n'a pas vocation à être mémorable ? (...) Autrement dit, comment ce qui est souterrain parvient-il à se dire, à se transmettre, et en définitive, à se constituer en savoir ? »

Anouche Kunth et Chowra Makaremi³²⁸

Introduction

La structure familiale actuelle des rescapés du génocide des Tutsi n'est pas celle dans laquelle ils sont nés et dans laquelle ils ont passé les premières années de leur vie. Elle est celle qui résulte du génocide et de la « crise de la prise en charge » qui l'a suivi. Cette crise qui désigne, selon Florence Weber, « les moments lors desquels se redéfinit la maisonnée » en cas de maladie, de décès ou d'entrée en institution d'un proche, et son ampleur est ici sociétale, en ce qu'elle touche l'ensemble des rescapés et de nombreux survivants. Elle a ainsi impacté non seulement les maisonnées mais aussi les lignées. Des logiques de parentèle sont venues se substituer à celles, autrefois protectrices, du patrilignage. En effet, « la parenté n'est pas seulement appartenance reconnue ou revendiquée, elle est aussi relation, réseau, segments discontinus, lien électif entre *toi* et *moi*, l'ensemble de ces liens formant une parentèle ego-centrée » (Weber, 2005 : 216). La parentèle, majoritairement par le biais des femmes survivantes, divorcées ou veuves, a permis de former des collectifs de survie dans lesquels les orphelins ont été accueillis, s'insérant dans ces maisonnées pour quelques mois ou plusieurs années. Ces liens électifs sont ceux aussi qu'entretient, une fois en France, le membre de la parenté qui a émigré, en plus des responsabilités liées à son rôle dans la maisonnée.

Nous allons nous demander ce qu'il en est de la transmission mémorielle, dans le contexte de ces nouvelles configurations. Comment y parle-t-on du passé, individuel et familial ? Qui en parle et pour dire quoi ? L'histoire familiale s'est-elle réduite à celle du génocide ? Ou au contraire l'événement a-t-il été rejeté du passé transmissible ?

³²⁸ Dans « Griffures du pouvoir. Les familles face aux violences de masse, entre dislocation et résistances » (Kunth et Makaremi, 49).

Transmettre un récit du passé implique « que les choses, les personnes ou les événements représentés soient constitués en passé » (Lepoutre, 2005 : 236), or le génocide a laissé des séquelles telles, dans les familles et dans les individus, que « le passé ne passe pas », ce qui, selon Etienne Balibar, « ne veut pas dire seulement qu'il laisse des traces indélébiles, conscientes et inconscientes, chez ceux qui l'ont vécu ou en ont hérité la mémoire, mais qu'il *détermine notre présent* à tous, y compris en fonction de la façon dont il est traité, rapporté, raconté ou refoulé » (Balibar, 2020 : 151). Les événements qui font ressentir l'absence des morts, comme les mariages et les fêtes familiales et ceux qui réactivent la souffrance de la disparition comme la mort ou l'assassinat d'un proche brouillent les temporalités.

Naasson Munyandamutsa considère que « reconstruire, créer ou recréer, dépend forcément de la possibilité de prendre une distance avec l'adversité et parfois avec les lieux où nous avons tout perdu, que cette prise de distance soit réelle ou symbolique » (Munyandamutsa, 2014 : 264). Selon lui classer l'événement ou le lieu comme étant passé permet de le regarder et de le « juger », et ainsi de créer ou de transmettre. Ceux qui vivent dans une situation de survie socio-économique ne sont pas non plus à même de prendre cette distance avec le passé.

Selon David Lepoutre, des événements, tels que la séparation des parents, la migration, la naissance d'un enfant ou encore les « décès de personnes proches, rendent perceptible la différence entre un avant et un après et contribuent par là même à la construction mentale précoce de la distinction entre présent et passé familial » (Lepoutre, 2005 : 274). Et de fait le génocide a marqué une rupture entre un présent et un passé familial, ou plutôt a classé la famille dans le registre passé. Une représentation de la famille actuelle n'est pas forcément conçue, ni verbalisée, et elle évolue en fonction des relations tissées avec les membres de la parentèle et de la situation individuelle de la personne.

Cette distinction entre le présent et le passé des personnes tuées pendant le génocide est beaucoup moins marquée, à la manière de ce passé qui ne passe pas. La mère tuée appartient-elle au passé ? Sans avoir de réponse, nous avons entrevu dans le chapitre précédent ce que signifie vivre avec des absents. Aussi pour les rescapés, parler du passé signifie parler de la famille, et réciproquement questionner la famille renvoie au passé. Le présent et le passé familial ne sont pas clairement séparés.

Nous allons voir comment s'opère la transmission de récits du passé. La question de la mémoire *dans la famille* nous amènera à être attentifs aux liens et aux relations de parenté. Selon Jean-Sébastien Eideliman, les liens formels de parenté - père/fille, tante/nièce, cousin/cousine – sont « des positionnements relatifs, représentés généralement en termes de degrés de parenté » faisant l'objet d'un système d'appellation et engendrant des prescriptions et des attentes, selon la place occupée

(Eideliman, 2003 : 313). Quant aux relations de parenté, elles « désignent en revanche les comportements et les sentiments effectifs envers une personne avec laquelle on entretient un lien formel de parenté » (idem). La relation d'un oncle envers ses neveux peut différer dans sa fréquence et dans ses modalités d'entretien. Les relations s'observent à leur écart des normes issues des liens formels de parenté. Nous avons vu que les liens de parenté ont été mis à mal par le génocide et par les années qui ont suivi (crise de la prise en charge, spoliation des terres et des biens, menaces), nous nous demanderons quelles sont les relations actuelles et si elles permettent de mettre en œuvre une transmission mémorielle.

Cela nous amènera aussi à interroger à quelle mémoire *de la* famille les Rwandais qui avaient moins de 20 ans en 1994 souhaitent et peuvent avoir accès aujourd'hui. La mémoire de la famille étant composée de celle de ses membres, les enfants sont en position d'être tant émetteurs, en raison de leur expérience du génocide, que récepteurs des récits. Nous chercherons à comprendre ce qu'ils disent de cette transmission, et nous entrerons dans les pratiques mêmes, c'est-à-dire « dans le tissu concret des interactions sociales et des faits de communication mais aussi des processus cognitifs » (Berliner, 2010 : 14).

11. Mémoire du génocide : silence et paroles dans la famille

Nous avons vu dans la troisième partie que les violences envers les Tutsi s'inscrivent dans une histoire remontant à l'indépendance, histoire dont les Rwandais les plus âgés se souviennent pour l'avoir vécue. Les enquêtés, plus jeunes, retracent leur propre histoire des discriminations à la fin des années 1980, puis au début des années 1990 avec la guerre civile et les persécutions qui ont suivi. Le génocide comme expérience de terreur et de déshumanisation prend sa place dans cette histoire. Ensuite il y a eu la déflagration qui a suivi le génocide et le début des effets de celui-ci : la découverte de la perte des membres de la parenté et de celle-ci en tant qu'entité et qu'identité, la survie, les reconfigurations familiales et le déclassement social pour les veuves et les orphelins. Certains ont connu la migration, avant ou après le génocide, les camps de réfugiés, la faim et d'autres violences (agressions, viols, guerre).

Des traces de ce passé, et particulièrement des trois mois d'avril à juillet 1994, existent dans les corps et dans les esprits des Rwandais, et *a fortiori* des rescapés. Il y a ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont vécu et les actes que les miliciens les ont forcés à commettre : la transgression des tabous familiaux et religieux visait à anéantir psychiquement les survivants (leur faire tuer un enfant, violer un membre de leur famille, ou perpétrer ces crimes devant eux).

L'approche psychologique invite à considérer les personnes - les patients - au regard du PTSD (post traumatic stress disorder), le syndrome de stress post-traumatique, tout en rappelant, comme le fait Francis Maqueda à propos des réfugiés, qu'« à un même événement traumatique, les personnes ne vont pas réagir de la même manière et la vie de chaque sujet ne commence pas ce jour-là, même si c'est peut-être à partir de ce jour-là que le sujet a infléchi sa vie du côté de l'exil » (Maqueda, 2005 : 210). Les anthropologues Nicolas Argenti et Katharine Schramm notent qu'il faut se départir du danger de pathologiser l'expérience historique et que l'anthropologie ne porte pas sur des « victimes » ni des « patients » : selon eux, « any approach that focuses on pain alone does not leave ample space either for the consideration of political agency or the complex societal arrangements in which violence, as well as its reformulations in and through memory, unfold » (Argenti et Schramm, 2012 : 17). Aussi Rosalind Shaw propose de ne pas considérer nécessairement le silence ni l'oubli comme des symptômes pathologiques, mais plutôt comme le produit de différentes sortes de travail de mémoire (Shaw, 2012 : 255).

Nous allons essayer de comprendre la manière dont l'expérience de la guerre et du génocide est ou non verbalisée entre des membres d'une même famille, qui tous ont vécu le génocide, en 1994, ou l'ont vécu à distance quand ils étaient à l'étranger. Il ne s'agit donc pas d'une transmission à des

descendants nés après les massacres, même si nous allons l'évoquer. Paroles et silences feront l'objet de ce chapitre ; y seront décrits ce qu'ils représentent aux yeux des différents membres de la famille. Nous verrons comment chacun dit parler de son expérience du génocide ou entendre parler de celles des autres. Ce qui soulève la question de la mémoire, du souvenir et du savoir, qui sont au cœur de la possibilité et de la volonté d'en faire part ou au contraire de les enfouir.

11.1. Se taire pour enrayer les effets de la violence

a. « Il faut avancer »

Parmi les éléments qui peuvent inhiber la parole, se trouvent « le caractère d'une expérience hors du temps et de l'espace, d'autant plus difficile à raconter qu'il n'y a rien à quoi l'associer pour la rendre plus crédible, (...) l'étrangeté aussi des conduites qui ont pu accroître les chances de survie, et dont on peut difficilement rendre compte en dehors du contexte ; et (...) la difficulté enfin de situer cette expérience par rapport à la morale courante » (Pollak et Heinich, 1986 : 26). Par ailleurs, le silence peut recouvrir la nécessité de se reconstruire, d'abord, après le génocide, puis de faire face aux préoccupations d'insertion en France.

Chantale se rappelle que juste après le génocide : « on n'a pas déprimé, non, on était choqués. Comme si on avait [reçu la] foudre ». Et il fallait parer à la survie et à la reconstruction, et s'occuper, comme nous l'avons vu, pour ne pas penser à l'horreur vécue et à la perte. Albert, son fils, explique aujourd'hui qu'elle lui a « caché des choses » parce qu'elle était seule avec des enfants à charge. « Il fallait avancer » ou « il faut avancer » est une expression qui est beaucoup revenue dans la bouche de mes interlocuteurs. C'est à cette réponse que se heurte Albert, qui aimerait en discuter avec sa mère : « faut faire la vie », « zapper », « ça va continuer à te tuer pour rien, il faut oublier ». De même, un homme d'une trentaine d'années s'adresse à sa sœur et au groupe au cours d'une veillée : « je pense que j'aurai vraiment le temps, de lui expliquer tout, parce qu'on n'a pas eu la chance, fin le temps de faire le deuil. On devait avancer, on devait vivre jusqu'à maintenant. On est vivants. Et c'est pour ça que nous sommes parmi vous ce soir ». Il évoque une « bataille de vivre ». Éric, quant à lui, reconnaît qu'il a « toujours essayé d'aller devant sans trop

regarder sur le côté », et Bruno « qu'il faut voir les projets de vie, qu'il faut avancer et tout, on va pas traîner dans tout ça ».

Or certains n'arrivent pas à « avancer ». Une jeune femme qui était dans le ventre de sa mère témoigne en veillée avant de fondre en larmes et de s'excuser : elle « [aimerait] bien aussi avancer ». Clémentine emploie cette même expression à propos de sa sœur, qui a vu ses amies tutsi se faire tuer. Albert aussi, qui a traversé une dépression, se rappelle les remontrances d'un ami de la famille, l'exhortant à oublier et à « s'en sortir ». Tout comme Paul, qui n'arrivait pas à « avancer » en raison de sa culpabilité d'avoir été en France alors que toute sa famille était au Rwanda 1994.

Avancer implique de ne pas parler du passé. Cela a été le cas dans la famille d'Albert, tout comme dans celle d'Alphonse, arrivé avec sa femme et ses enfants en 1994 : « Nous à cette époque-là on voulait laisser le Rwanda derrière, on voulait avancer. On voulait avancer, on voulait pas ressasser ça, parler aux enfants, au risque de les traumatiser. Non non. On avait un discours plutôt vers l'avenir. Et ils ne posaient pas beaucoup de questions, parce qu'ils étaient très jeunes ». Cela fait dire à un homme d'une vingtaine d'années, en veillée, qu'il avait conscience que sa mère était morte mais que c'était « tabou » à la maison : personne n'en parlait et lui non plus ne posait pas de questions. Selon lui, ce ne sont pas seulement les photos qui manquent, mais les récits.

b. Ne pas vouloir transmettre les effets de la violence (trauma, haine, peur)

Ceux qui l'ont vécue ou vue affrontent le souvenir de la violence des actes génocidaires, des effets physiques et psychiques qu'ils ont eus et de ceux qu'ils continuent d'avoir. Une absence de parole n'est pas une absence d'intention de parler ni de réflexion sur la manière de s'y prendre. C'est ce qui apparaît dans la question d'un homme - âgé d'environ 30 ans -, posée devant son frère lors d'une veillée : « Mais comment je vais transmettre à mon petit frère des choses aussi violentes ? Et à quel moment ? Je sais pas, je savais pas comment faire, vous voyez. (...) c'était vraiment du silence quoi, un gros silence assourdissant »³²⁹.

La question se pose du sens de transmettre une expérience de la souffrance, ainsi que l'exprime à cette même veillée une femme – âgée d'une vingtaine d'années - : « La mémoire ok, même ce qu'on fait là aujourd'hui, ok. Vraiment, ça fait partie de notre quotidien, moi j'ai du mal à dormir, j'ai du mal dans ma vie quotidienne, ça fait partie de ma vie quotidienne, de tous les jours, donc la

³²⁹ Enregistrement de la veillée de 2017

transmission de la mémoire ok, mais moi (...) au jour d'aujourd'hui, en tant que rescapée, et je pense que je suis pas la seule, qu'est-ce que je vais transmettre ? ». À propos des « cent jours dont on essaye de se souvenir, comment on s'est cachés, les rescapés, nos petits frères et tout », un homme – âgé d'environ 40 ans – explique n'avoir pas répondu à sa sœur cadette de 24 ans - qui allait se marier précise-t-il - qui voulait savoir : il a alors « failli péter un câble » et lui a dit qu'il n'allait pas lui apporter de réponses.

Dans la famille d'Albert, la parole n'a pendant longtemps pas circulé. Il pointe principalement la figure de sa mère qui refuse de lui en parler. Selon lui : « on est toujours les petits pour elle ». Dans l'entretien que nous avons fait tous les trois - à la demande d'Albert -, nous découvrons que la crainte de se « faire du mal » est à tous les niveaux : les membres de la famille qui ne voulaient pas « traumatiser » Albert, qui était en Ouganda en 1994, et lui qui ne voulait pas réveiller leurs blessures :

Chantale - [Albert] voulait savoir tout ce qu'on a vécu.

Albert - C'est que... voilà

C - Et nous on était fermés. On voulait garder ça...

A - Pour moi... C'est juste (...) c'est une sorte de recherche tu sais.

Domitille - Hm

A - Une recherche que les autres des fois ils étaient un peu, ils voulaient pas... Ils pensaient que c'est mauvais de retourner dans les mauvais trucs.

C - Hm

A - Et pourtant c'est des recherches qui étaient importantes

C - Donc on avait l'idée que ça allait lui faire du mal de lui dire tout ça, parce qu'il n'a pas vécu ça, il était en Ouganda

A - Et à chaque fois...

D - Donc c'était... se taire pour le protéger ?

C - Oui c'était comme si on le protégeait. Alors que lui, il voulait savoir

D - Hm

C - Et nous on ne voulait pas parler de ça. On voulait oublier. Ce qui est impossible. On ne peut jamais oublier ce qu'il s'est passé là-bas.

D - Oui, c'était au fond de vous mais vous ne vouliez pas en parler.

C - On ne voulait pas en parler. On croyait que c'était lui faire du mal

A - c'était une crainte au fait

C - Alors que lui, ça lui faisait plus mal de ne pas dire ça.

D - Hm

A - C'était une crainte qui... voilà... de ne pas faire souffrir quelqu'un d'autre voilà

D - Hm

A - Même, j'sais pas, y a pas que moi, même maman, même [sœur 1] aussi

C - Elle aussi elle déprimait

A - Il y avait cette tendance de ne pas dire... pour... voilà.

D - Hm

A - Parce que à chaque fois on découvrait, y a des trucs qu'on trouvait tu sais, avec Maman et avec [sœur 1], avec ... oui voilà tout le monde, y avait cette sorte de crainte...

D - Tu veux dire que tu pouvais en parler séparément avec les uns les autres, mais pas ensemble ? Ou pas forcément non plus ?

A - Non en fait... je sais pas... juste la crainte de ne pas traumatiser un proche, tout simplement.

D - Hm

A - De ne pas traumatiser soit moi soit Maman, ou [sœur 1], ou [frère] ou [sœur 2]

D - Hm

A - Moi je peux dire que c'était... je le vois comme ça.

Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

Dans ce passage on entend la crainte de toute part de transmettre ou réveiller un traumatisme, tant chez le témoin que chez l'auditeur (potentiellement témoin aussi), ici un membre de la famille. Et Éric explique qu'il se trouve lui aussi dans la position de celui qui ne veut pas rouvrir les blessures : « je pense que c'est quand même fragile de, à ma mère, dans la mesure où quelque part, je pense que ça doit être pour ça qu'elle s'est pas remariée parce qu'elle a aimé cet homme, elle avait de l'admiration, elle a vraiment aimé cet homme. Et moi au fait je crois que lui demander, si je commence à lui poser trop de questions au fait, ça va lui rappeler beaucoup de choses... (...) j'aimerais pas que ça lui fasse mal ou que ça bouscule son quotidien. ».

Dans l'extrait d'entretien avec Albert et sa mère, on voit aussi que celle-ci a pris conscience que ne pas parler « faisait plus mal » à Albert. Je ne sais pas si l'insistance d'Albert pour que les membres de sa famille racontent leur expérience du génocide, vient d'une volonté de savoir ce qu'ils avaient vécu ou du souhait qu'ils parlent. En effet, lors de notre première rencontre, dès que je lui ai présenté ma recherche, il a accepté d'y participer et a aussitôt mentionné l'importance que je « parle » aussi avec sa mère et ses frères et sœurs. Il me l'a de nouveau dit lors du premier entretien, et a cité plusieurs fois la nécessité d'échanger avec sa mère : « j'aimerais bien quelle raconte, qu'elle

raconte, qu'elle parle, que ça se vide dans sa tête parce qu'avec nous en fait on est toujours les petits pour elle », ou encore « comme toi tu connais, c'est ton métier là, ça peut l'aider des fois à s'en sortir ». Cela amènerait l'hypothèse d'une conscience de l'impossibilité de la transmission mais de la nécessité d'une parole. Nous retrouvons les vertus thérapeutiques de la parole, évoquées lors des veillées³³⁰.

La peur de transmettre l'histoire avec sa charge traumatique habite aussi les jeunes parents présents à la veillée de 2017, dont un père : « moi, ma question, qui m'obsède quelque part, c'est la transmission du traumatisme, parce que ma femme aussi est rescapée. Donc deux rescapés c'est compliqué ». Il affirme aussi vouloir prendre le temps d'y réfléchir pour « envisager l'avenir, relativement serein. [il sait] que c'est pas impossible ». La même crainte se pose aux parents plus âgés, ici formulée autour de la haine par une femme – âgée d'environ 50 ans - : « quand je me vois vivante et que je sais qu'une partie de ma famille a été tuée, je me pose des questions : dois-je transmettre cette haine ? (...) Pourrons nous transmettre de façon apaisée ? Je ne sais pas, je ne sais rien ». Christine, quant à elle, refuse d'écouter quand sa mère revient sur le passé familial avec ses sœurs nées après le génocide, de peur que sa haine ne croisse trop, notamment quand elle croise les assassins des membres de sa famille dans son quartier et doit les saluer. Cela ouvre une troisième posture : ne pas vouloir transmettre les effets du génocide chez l'autre, ne pas vouloir les réveiller chez l'autre en le questionnant, et ne pas vouloir les réveiller chez soi en questionnant l'autre.

Un homme - âgé d'une vingtaine d'années - regrette qu'on ne lui ai pas parlé jusque-là et poursuit : « j'aurais aimé tout simplement qu'ils me transmettent... pas la peur ! ». Il ajoute : « En fait la peur, ça c'est des choses qu'on peut pas maîtriser, qu'on peut pas. On maîtrise les mots qu'on dit à l'enfant, mais on maîtrise pas l'effet que ça va avoir pour l'enfant ». Une femme - âgée d'une quarantaine d'années - explique qu'elle aussi a reçu la peur de son père, avant 1994 : « j'ai grandi au Rwanda avec un père qui avait vécu 59 et qui vivait dans la peur, et qui m'a transmis la peur, donc j'ai toujours su. J'ai toujours su pourquoi ma tante avait pas le droit d'être institutrice, j'ai toujours su pourquoi mes oncles pouvaient pas aller à l'école, j'ai toujours su. Je sais pas si cette transmission elle est... elle est très positive, parce que quelque part, la peur, pour moi, quand le génocide a eu lieu, c'était ce que mon père m'avait dit qui arriverait, qui arrivait, donc il avait raison. Ils étaient partis du Rwanda en 91 parce qu'il avait peur... Et moi j'ai mis 20 ans après pour retourner au Rwanda ». Pour sa part, la peur n'est pas le fruit d'une communication non-verbale : il y a eu récit des exactions et discriminations passées et à travers cela elle a ressenti et fait sienne l'émotion de son père. Elle est nuancée sur les vertus de la transmission : « je sais pas si cette transmission elle

³³⁰ Voir 5.1. c. *Une mise à la parole* (p. 204).

est... très positive » ; « c'est compliqué de savoir ce qu'on va transmettre à ses enfants. La vérité oui, mais en même temps aussi je comprends les parents qui ont pas voulu effrayer leurs enfants. c'était se dire qu'en tant qu'adultes ils les protégeraient et c'était pas la peine de dire à un petit que parce qu'il était né tutsi, il était en danger quand il allait à l'école. C'est d'une violence inouïe ».

c. Ne pas pouvoir en parler avec les membres de la famille

Contrairement à Hervé et Clémentine, qui ont pu parler avec leur mère respective, Éric, Théoneste et Albert n'ont - pendant longtemps - jamais entendu de récits du génocide de la part de leur parent survivant. La transmission verticale inversée - d'enfants à parents - n'a pas l'air d'aller de soi non plus. Alphonse sait que ses enfants - 6, 5 et 4 ans en 1994 – ont « vu des choses en fuyant », une semaine après le début des massacres, qu'ils ont de « vagues souvenirs » mais, d'après lui, ils ne « s'expriment pas beaucoup dessus ». Sa femme me dit que leur fille de 5 ans a « eu beaucoup de mal à s'en remettre ».

Dans un autre extrait de l'entretien que nous avons fait avec Albert et sa mère, ils font état du silence du cadet par rapport aux scènes d'une extrême violence auxquelles il a été exposé :

Chantale - (...) [prénom du fils], il était petit, je dirais qu'il a vu, il a vu que le trajet. De Kacyiro jusqu'à Nyamirambo. C'est le seul drame qu'il a vu avec ses yeux, sinon il n'a pas vu.

Domitille - Il avait quel âge [prénom du fils/frère] ?

Albert - Il devait avoir trois... quatre...

C - Trois ans, presque quatre ans

Domitille - Et pourquoi est-ce qu'il a pas vu après du coup ?

A - Il était tout petit

C - La seule image qu'il a, c'est quand on a coupé la tête de [prénom]

A - Ah ouais, il se rappelle en plus de quoi Maman ?

C - Il se rappelle de ça, et il se rappelle aussi comment on a, on faisait coucher les [enfants et adultes au Groupe scolaire avant de les tuer, ndla]... donc je l'ai pris comme ça, je l'ai enveloppé dans le gilet que j'avais, donc il ne voyait pas ce qu'on faisait.

D - Hm

C - Mais quand on a coupé la tête de [prénom], c'est tombé devant nous, et elle a glissé sous le siège de la voiture. Donc là, il a vu ça. C'est de ça qu'il se souvient.

A - Hm

C - Et les bruits des fusils, les bombardements à Kigali, quand on partait. C'est de ça qu'il se souvient.

D - Il en reparle aujourd'hui, il peut en parler aujourd'hui ?

C - Non...

Entretien avec Albert et Chantale, le 21 juin 2016

Les souvenirs ne sont pas que visuels, mais aussi auditifs et sensoriels (ressentir la terreur de sa mère qui le cachait sous un vêtement). Pour que sa mère sache quels souvenirs il a, il est possible qu'ils en aient parlé, peu après 1994, puis qu'ils n'aient jamais réabordé le sujet par la suite. C'est ce qu'il s'est passé pour la sœur de Théoneste - 5 ans en 1994 - , qui redoute les commémorations et avec qui il n'a jamais parlé du génocide. Je suggère qu'elle n'en a peut-être pas de souvenirs, mais il croit que « quand [ils sont] arrivés en France, c'est elle qui parlait plus que [son] frère. À [son] père, elle disait "il s'est passé ci", "il s'est passé ça" ».

La transmission horizontale de souvenirs du génocide - entre frères et sœurs - semble difficile, voire impossible entre Sarah et Bruno, Josué et Théogène, Théoneste, son frère et sa sœur. Dans le cas des deux premières fratries, je l'ai constaté par l'entremise de l'enquête. Quand je leur ai proposé de faire un entretien ensemble, à trois, ils ont refusé. Sarah, la plus jeune, me fait part de son envie, mais refuse : elle sait qu'il ne voudrait pas et explique que « si [elle vient] il ne se dira pas autant de choses ». Son frère reconnaît qu'ayant trois ans de plus qu'elle - 12 ans en 1994 -, il connaît beaucoup plus l'histoire familiale, mais il n'imagine pas « s'asseoir, juste pour parler » et préfère que ça « arrive comme ça ». Il évoque que c'est « pas si facile » parce qu'ils ont « presque » eu le même vécu - « si je connais ça et tu connais, pourquoi on parle ? » - et parce qu'« il y a plein d'émotions ». Il ne s'agissait pourtant pas ici d'une proposition d'entretien sur 1994 mais sur la vie qu'ils ont menée auparavant. Cet entretien n'a pas été fait. Avec Josué et Théogène, nous en avons fait un, grâce à l'arrivée inopinée de ce dernier qui vivait provisoirement chez son frère. Pendant ce temps d'échanges, Josué a raconté de nombreux souvenirs de leur enfance, leur famille et des événements vécus, y compris ceux qui concernaient Théogène. Celui-ci découvrait alors son histoire en même temps que moi, et a pu poser des questions. Pour autant quand, à la fin d'un entretien individuel, je lui ai demandé s'il voulait qu'on réorganise un entretien collectif avec Josué - sans spécifier de thématique -, il a refusé au motif que « lui il a sa vie et moi j'ai ma vie ».

Toutefois, Théoneste me rappelle qu'avec son frère, ils peuvent parler entre eux des conséquences du génocide (justice, mémorial familial, dispersion de la famille). Nous verrons aussi que des échanges se font, dans certains contextes.

Ces blocages dans la circulation de la parole ne sont pas seulement dus à la nécessité de se reconstruire et au refus de transmettre les effets de la violence, ils peuvent aussi venir de ce que les membres de la famille savent ou ignorent de l'expérience des autres, et de leur propre vécu, pour ceux qui étaient bébés. Cela soulèvera la question de ce qu'est la mémoire : de quoi est-elle composée ? Nous verrons que, selon la formule de Gérard Namer, « toute mémoire est mémoire de mémoire » (Namer, 1987 : 67).

11.2. Mémoire et oubli, savoir et ignorance à propos du génocide

a. L'oubli, entre refoulement traumatique et oubli volontaire

L'oubli est difficile à questionner, puisque sa caractéristique est que la chose oubliée n'est pas disponible à la personne concernée. Comme le rappelle Michael Pollak, « le travail pour surmonter les traumatismes peut impliquer le refoulement de souvenirs singuliers ou leur intégration dans un discours très général sur les différentes souffrances infligées, assorti de l'oubli des repères - noms propres, situations ou événements particuliers - qui le singulariseraient » (Pollak, 1990 : 213). Clémentine y fait face : « je pense que j'ai un souci de mémoire. Ou j'ai préféré... oublier des trucs aussi. Il y a trop trop de choses que les gens me rappellent, avec qui j'ai vécu au [nom du pays de transit], ils me rappellent des trucs, mais je dis je sais pas, je suis pas au courant. Ils me disent “Mais tu as un souci ! Mais comment ça se fait que tu oublies les choses que tu as vécues il y a 10 ans ?” Je dis “mais j'en sais rien, je m'en rappelle pas” ». Jorge Semprun raconte que, pour arriver à vivre - on retrouve ici la nécessité d' « avancer » - il a dû refouler le passé « volontairement » : « c'était une époque de ma vie où je me détachais volontiers - et volontairement - de mon passé récent. Je désapprenais ce passé, je m'en déprenais méthodiquement. N'ayant pas réussi à le mettre en ordre, en place, en perspective, dans un récit qui l'aurait rendu habitable, il me fallait l'oublier, pour parvenir à

vivre. Ou à survivre, à revivre : je vous laisse le choix du verbe. J'y parvins à merveille. À oublier, je veux dire : je n'écrirai que bien plus tard, une fois venu le temps de la remémoration. » (Semprun, 2012 : 59).

À propos de l'oubli volontaire, de l'envie d'effacer le passé, Bruno me parle de son cousin. Il me raconte qu'il était un étudiant brillant à Butare, et émet l'hypothèse qu'il ait rencontré des évangélistes américains après le génocide, lui aussi étant évangéliste : « il est parti comme ça, sans revenir, sans jamais regarder en arrière. Il y a son frère, sa maman, d'autres personnes de sa famille, qui sont au Rwanda ». Cadet de sa famille, il était très proche de sa mère. D'après les recherches de Bruno sur internet, il est aujourd'hui marié à une américaine et a des enfants. Il conclut : « il a coupé le fil avec le Rwanda, avec le passé et tout ». La psychologue Marie-Odile Godard note qu'il n'y a pas de règles : certains souhaitent oublier, tandis que d'autres font tout pour se souvenir (Godard, 2014). Elle cite son confrère rwandais, Naasson Munyandamutsa, qui évoque une posture paradoxale chez l'individu même : « que faisons-nous de ce que nous nous rappelons et que nous voudrions tellement oublier ? Que faisons-nous de ce que la société voudrait ranger et que nous voulons tellement remettre sur la table ? » (Godard, 2014 : 257).

Rosalind Shaw évoque quant à elle des « modes d'oubli » (« modes of forgetting ») qui ne signifient pas l'oubli, et qui s'instaurent dans des contextes de cohabitations entre civils et combattants après une guerre. La situation au Rwanda, où cohabitent victimes et génocidaires, poussent les voisins à construire leur vie selon des « stratégies de silence » (« 'strategies of silence' (Argenti-Pilen 2003) »), un « scellement du passé » (« 'sealing the past' (Honwana 1998) ») ou un « oubli dirigé » (« 'directed forgetting' (Cole, 2001 : 224) ») (Shaw, 2012). Et David Lepoutre suggère aussi que les ruptures liées à la migration, qui fait vivre aux familles des « changements économiques, matériels et culturels considérables », ou associées à des « bouleversements politiques, voire à des tragédies historiques », « favorisent l'oubli du passé familial » (Lepoutre, 2005 : 60).

b. Ne pas avoir de souvenirs : trop jeunes en 1994

Certains étaient trop jeunes pour se rappeler de ce qu'ils ont vécu ou pour comprendre ce qu'ils voyaient et entendaient alors. À la veillée de 2014, une femme d'une vingtaine d'années raconte que les membres de sa famille ont été assassinés et que, restée avec son grand-père, elle a cru qu'il s'était endormi quand on l'a tué devant elle. Selon l'âge, le traumatisme subi et l'environnement social et familial dans lequel ils se sont inscrits après, les survivants ont plus ou moins de souvenirs.

Dans les lignes qui suivent, nous allons interroger les souvenirs du génocide relatés au cours d'un entretien ou d'une veillée, en fonction de l'âge du locuteur.

Dans le cadre des entretiens que j'ai menés, la majeure partie des personnes avait moins de 20 ans en 1994, les autres étant des membres de leur famille. Ces derniers pouvaient être de leur âge (des collatéraux) ou des générations précédentes (collatéraux, parents, tantes, grands-parents). Une seule femme interrogée est née après le génocide. D'autres se sont exprimés en veillée en mentionnant l'âge qu'ils avaient, ce qui nous donne des repères. Une jeune femme, notamment, raconte qu'elle n'était pas encore née pendant le génocide : « lorsque le génocide s'est passé, j'étais pas encore née, j'étais encore dans le ventre de ma maman. Mais je vais pas vous mentir, je l'ai vécu aussi, à travers elle. Ça peut vous sembler un peu bizarre mais... (...) Je ne supporte jamais les images que je vois à la télé. Ma mère me dit toujours que c'est normal, parce que, elle m'a transmis, elle m'a transmis la douleur qu'elle avait à l'époque, et j'essaye, j'essaye de surmonter, de faire face à ces images, ces images... à chaque commémoration. ».

Les personnes qui avaient 1 ou 2 ans disent ne pas se souvenir du génocide. Un homme raconte en veillée : « moi j'avais un an et deux mois quand le génocide a commencé et donc... enfin c'est-à-dire je... j'ai rien connu de tout ça, et je me souviens que mon père me racontait que, ce qui s'était passé là, comme par exemple, il avait pris la voiture et il passait les barrières qu'ils mettaient en place et heu ils leur ont tiré dessus et heu.. alors qu'on était dedans, ma mère qui portait [prénom sœur 1] et avec [prénom sœur 2] ». Quant à Théoneste, qui avait à peine plus d'un an en 1994, il dit avoir « toujours su » que sa mère était morte - son portrait était accroché chez lui -, mais ignorait « le reste », qui est venu en grandissant, « parce que, (...) de 0 jusqu'à 10 ans, ben je savais mais je savais rien ». Bébé, il était avec sa mère quand elle s'est fait tuer. Il est envisageable de se dire qu'il a ressenti la mort de sa mère et qu'il l'a effectivement « toujours su ». Cette question de la simultanéité du savoir et du non-savoir interroge la réception d'une transmission pendant l'enfance, au cours de laquelle il se peut qu'un enfant ne puisse pas comprendre ce qui lui est dit ou ne puisse pas l'accepter. Une troisième personne évoque l'illusion du savoir, en ce qui la concerne. Elle aussi avait 1 an, donc elle « n'a pas connu grand chose ». Regardant des films violents depuis quelques années, elle exprime que « les images que [elle voyait], elles pouvaient me rappeler des trucs [qu'elle a] déjà vus, ou [qu'elle a] pas vus » et maintenant elle « confond la réalité et l'illusion ».

Chez les enfants de 3 ans, il semble y avoir quelques souvenirs fugaces, comme pour Éric - il avait un peu moins de 3 ans alors - . Il me fait part des deux souvenirs qu'il a de 1994 : « j'ai deux images. Quand on arrive chez... je ne sais pas comment je me rappelle même de ça, probablement

que quelqu'un me l'a dit ou je sais pas. Quand on est arrivés chez les parents de ma mère pendant la guerre, c'est moi qui ai dit à tout le monde que mon père était mort, c'est moi qui l'ai dit : « mon père est mort, beaucoup de gens sont morts », ça je me rappelle ». Et un autre souvenir de traversée d'une barrière, à pied. Ses autres souvenirs datent d'« après la guerre ». Il spécifie qu'on lui a sans doute rappelé ces souvenirs après coup, puisqu'il y a, dit-il, « ce qu'on m'a raconté, ce que j'ai lu, ce que j'ai vu ». Lire lui permet d'« essayer de comprendre ». Nous entrevoyons déjà ici que la frontière entre mémoire et savoir est floue.

Lors d'une veillée, un homme a raconté ce qu'il avait vécu au même âge : « Quand j'avais 3 ans en 94, et que j'avais déjà perdu mon père avant, et ma mère qui devait me raconter sa vie, ce qu'était mon père et tout, elle aussi a été tuée, et je suis parti au Burundi, et je suis parti par la Croix-Rouge, qui évacuait tous les enfants de Butare, pour ramener les enfants au Burundi. (*silence*) Là c'était, ben c'était la misère. (*silence*). Je me rappelle pas du tout, mais je sais qu'il y a des milliers d'enfants qui sont morts (*émotion dans la voix*), dans ces camps au Burundi. Et que nous, moi et un autre garçon, on a eu la chance d'être reçus par une famille de Rwandais, qui étaient partis avant, qui s'étaient réfugiés au Burundi dans les années 70, qui revenaient en cachette récupérer les enfants au camp. Ils nous ont donné une seconde vie (*silence*). Quelques mois plus tard, que ma famille me retrouve et que moi je rentre, il y avait plus que (*silence*). Et là c'était l'âge de prendre conscience, de savoir ce que c'est... ». Cet âge de prendre conscience qu'il est orphelin marque aussi la fin de son enfance. Au terme de ce récit, on ne sait pas s'il n'a plus de souvenirs du tout ou seulement plus du camp.

J'ai fait des entretiens avec deux femmes qui avaient 5 ans en 1994³³¹, dont une était au Burundi à cette époque. Le « premier » souvenir qu'elle m'a relaté est la mort de sa mère, fin 1995. L'autre femme est Christine, dont j'ai déjà rappelé que son niveau de français ne permet pas d'entrer dans les nuances. Je comprends qu'elle n'a pas de souvenir du génocide, puisqu'à deux reprises, elle me dit : « mon père m'a dit ce qui s'est passé après le génocide » et « c'est l'histoire que ma mère m'a dit ».

À partir de 6-7 ans, les souvenirs semblent être plus nombreux, même s'il y a peu de détails dans les récits et même si la compréhension des événements vécus était limitée. Vincent - 7 ans - a vécu la première partie du génocide à Butare (fin avril-début juin), où sa mère, tutsi, devait se cacher pour survivre - et la seconde (début juin-début juillet) dans sa famille paternelle à Gisenyi, à jouer avec ses cousins. Il se souvient bien des jeux et de l'ambiance de la deuxième maison. D'avant, il se

³³¹ Je n'ai pas fait d'entretien ni entendu de récit de la part de personnes qui avaient 4 ans en 1994.

rappelle de sa mère, pleurant, à l'annonce de l'attentat contre l'avion présidentiel - « elle disait qu'ils allaient se faire tuer, et moi je comprenais pas » - , des barrières, d'un homme venu annoncer la mort de ses oncles et de son grand-père, puis d'un oncle arrivé chez eux déguisé en femme, avec une robe, pour sa survie. Il explique qu'il ne comprenait pas ce qu'il se passait à ces moments-là. Ce sont des souvenirs liés à des émotions fortes ou à l'effet de surprise. Il peut me préciser la date de départ pour Gisenyi, grâce aux recoupements qu'il fait avec ses lectures, qui lui permettent de « situer » son départ parce qu'il a appris que les tueries ont démarré plus tard à Butare que dans le reste du pays et que des membres de sa famille ont été tués quand il était encore dans le Sud.

En faisant traduire à Clémentine l'entretien de sa petite sœur, réalisé au Rwanda, en kinyarwanda, j'ai pu constater, grâce aux commentaires qu'elle a mis dans la marge, les événements oubliés – ou non-relatés - dans le récit que sa sœur, plus jeune, a fait de son départ de la maison vers les camps du Congo. La première avait 11 ans et la seconde 6. Parmi les commentaires, on peut lire : « Elle oublie de mentionner que, après avoir traversé la rivière Nyabarongo, on a failli nous tuer sur les barrières (...). Elle a aussi oublié de préciser que l'on a quitté des montagnes de Kibuye Sud pour aller séjourner quelques jours chez les bonnes sœurs », ou encore « elle ne parle pas de l'opération de rapatriement forcé qu'a menée le gouvernement Zaïrois en 1995. Je pense qu'elle a dû zapper ça car nous avons fui les camps pour vivre dans les forêts aux alentours. On a vécu dans cette situation stressante pour quelques semaines, on revenait chercher à manger dans le camp la nuit en cachette. (...) Elle ne parle pas de comment notre famille a failli se faire massacrer car quelqu'un avait raconté que nous étions espions du FPR... (je pense qu'étant trop jeune, elle n'a pas toujours capté que nous avions beaucoup de soucis de sécurité même avec nos soi-disant compagnons de voyage) ... ». Chez sa sœur, la conscience du danger ne semblait pas aussi présente (faim, menace de mort), ce qui peut expliquer que cela n'ait pas été aussi marquant que pour Clémentine, à moins que ses souvenirs aient été occultés.

Les récits détaillés commencent avec ceux qui avaient 9 ans³³². À partir de cet âge, et sans doute au regard de ces souvenirs plus nourris, j'ai aussi rencontré des refus de me parler du génocide ou une invitation à aller voir des vidéos ou à lire des écrits, plutôt que d'avoir à nouveau à raconter leur histoire. Pour rappel, je posais toujours comme un préalable que le récit du vécu du génocide n'était pas nécessaire, et qu'il ne pouvait venir que de leur souhait d'en parler.

Dans « Souvenirs d'enfance, mémoires familiales et identité », la sociologue Denise Lemieux dresse un tableau des âges de l'enfance auxquels correspondent des aptitudes cognitives et mémorielles, avec lequel notre constat semble s'accorder :

³³² Je n'ai pas fait d'entretien ni entendu de récit de la part de personnes qui avaient 8 ans en 1994.

« L'amnésie infantile désigne l'oubli à peu près total qui recouvre les deux premières années de l'existence et l'oubli de larges pans des années qui suivent. Pourtant, les nourrissons possèdent déjà une mémoire comme l'ont montré des expériences récentes. Mais tant que les enfants n'accèdent pas à la faculté de symbolisation et au langage, ils ne peuvent conserver longtemps et partager ces souvenirs. La mémoire incluant la réminiscence ou la faculté de se souvenir se développe vers 2-3 ans et progresse en suivant plus ou moins les étapes du développement de la pensée cognitive. Il y a donc peu de souvenirs d'enfance antérieurs à l'âge de 5 ans et leur nombre grandit à mesure que l'âge évoqué se rapproche de 10 ans. Ce n'est pas seulement le nombre de souvenirs évoqués qui change, c'est aussi leur nature et cela renvoie à la façon, dont, pendant l'enfance, ils ont été inscrits dans la mémoire. » (Lemieux, 1995 : 246). Nous aborderons plus loin cette inscription au regard de la circulation de récits dans leur famille ou de son absence.

c. Ne pas savoir (séparés ou à l'étranger) et/ou ne pas vouloir savoir

Avec la nécessité de fuir et de se cacher en 1994, même les personnes qui étaient en âge de comprendre et de se souvenir n'ont souvent comme savoir direct, empirique, que celui de leur propre expérience et éventuellement de celle des personnes les accompagnaient.

Leur connaissance de ce qu'ont subi les autres vient de leur découverte des corps à la fin des massacres ou de ce que l'assassin ou un témoin leur a rapporté. L'absence des corps signifie la disparition d'une source de savoir concernant la mise à mort du défunt. Albert et sa famille n'ont jamais retrouvé le corps d'un frère et du père. Le premier, « on ne trouve pas quelqu'un qui peut te dire on l'a enterré là-b..., on l'a jeté, ce n'est même pas enterré, qui peut te dire où on l'a jeté », me dit Chantale. Dans la famille paternelle où il se trouvait pour les vacances, les sept membres sont morts, à l'exception d'un cousin, qui n'était pas avec eux, et qui entreprend lui aussi des recherches, mais pour lui, « c'est flou, c'est tout mélangé ». Étant en France pendant le procès *gacaca*, ils n'ont pas pu s'enquérir des membres de leur famille. Ils ont appris que tous avaient été mis dans une fosse publique, puis exhumés pour être mis dans un mémorial. Aussi sa famille et de nombreux Tutsi sont-ils encore dans l'attente d'éventuelles informations sur ce qu'ont été les dernières heures d'un parent et sur l'endroit où se trouve ce qu'il reste du corps.

Pour de nombreuses personnes, la source du savoir concernant la mort de leurs proches provenait des témoins ou des génocidaires eux-mêmes. Parmi ces derniers, il y avait ceux qui ont parlé tout de suite et ceux qui n'entendaient pas briser le silence, nouvelle source de pouvoir sur la famille. Les configurations principales étaient l'aveu - contre remise de peine - pour les criminels en détention ou les *gacaca*. Christine, qui était trop petite pour assister au procès de ce tribunal populaire, sait que les assassins de sa famille ont parlé, mais ils n'ont pas révélé où étaient les corps. Sarah n'y est pas allée non plus, mais elle a eu connaissance qu'un des meurtriers de son père a été retrouvé, les autres étant en fuite. Chantale, pour sa part, aînée de sa fratrie, n'a pas pu se rendre aux *gacaca* : elle ne voulait pas « entendre l'histoire », « c'est très difficile d'entendre une personne dire “J'ai tué tes parents comme ci comme ça” ». Quant à Albert et sa mère, ils ont appris la mise à mort du père et mari, par un ancien « ami de la famille ». Ce dernier ayant été en détention préventive avec l'assassin, il leur a appris qu'il a été tué par balle avant d'être jeté dans une rivière.

J'ai rencontré à Lyon la situation d'un homme attendant d'une rescapée, qui avait pu survivre grâce à un génocidaire pour qui elle avait ensuite témoigné, qu'elle lui raconte comment était mort un membre de sa famille. Il m'a fait part de son questionnement : la conservation du silence par cette femme vient-elle de sa culpabilité d'avoir survécu ? Ou d'avoir survécu grâce à un génocidaire ? Il reconnaît ignorer si lui-même a envie d'entendre ce récit : « peut-être que je fuis, ou elle fuit, je n'en sais rien ». J'apprends plus tard que la rescapée ne réussit pas à lui parler, en raison de la cruauté de la mise à mort de son proche.

L'ignorance quant aux vécus et aux mises à mort des membres de la famille concernent aussi ceux qui étaient hors des frontières nationales. Leurs connaissances, partielles, viennent de ce qui leur a été dit *a posteriori*, parfois longtemps après le génocide. Certains se souviennent de l'attente de nouvelles, en 1994, guettant les informations à la radio ou à la télévision, qui nommeraient leur colline ou leur commune. La possession d'un téléphone n'étant pas généralisée à l'époque, ils étaient voués à attendre un appel ou la venue d'un Rwandais. Quelques-uns se sont rendus sur place dans les mois qui ont suivi³³³.

Paul était en France pour des études en 1994 ; sa femme et ses enfants étaient au Rwanda. Par l'appel d'un ami qui l'a retrouvé grâce à l'école où il se formait, il a appris que ses enfants avaient survécu. Une fois ses enfants en sécurité en France, « la priorité c'était les enfants. Donc j'ai laissé

³³³ Lire « Après le génocide. Notes de voyage Août 1994 » de l'historien José Kagabo, dans la revue *Les temps modernes*, 1995, n°583, pp.102-125.

de côté ce qu'il se passait là-bas, ce qu'il s'est passé. (...) C'est après, justement, ça devenait difficile, j'avais envie de repartir. Mes parents, mes frères et sœurs... Qu'est-ce qu'il s'était passé ? Et là en 96, je suis reparti au Rwanda. Mais... ça a été un choc ». Il a réalisé la mort de sa femme et de l'ensemble de ses frères et sœurs, ainsi qu'une grande partie de ses neveux et nièces et ses parents, mort qui lui avait été annoncée deux ans plus tôt. En retrouvant ses neveux et nièces qui avaient survécu, il a appris leur mise à mort - un de ses frères a été brûlé vif -. Il me confie, 25 ans plus tard : « mais je ne voulais pas qu'ils m'en parlent comme ça. Ils en parlaient entre eux. Même aujourd'hui je n'arrive pas à entendre les récits de tout ça. Non non non. ». L'impossibilité d'entendre les récits des tueries s'étend à ceux de la survie de ces derniers. Par exemple la fille d'un de ses cousins s'est retrouvée dans un camp de réfugiés, âgée de 18-19 ans, et il me raconte avoir « occulté tout ça », ne pas voir pu « affronter » la réalité, ajoutant « je ne voulais pas savoir, et je ne veux pas savoir. » Il conclut : « c'est pas plus facile de pas savoir au fait. C'est horrible de savoir et c'est impossible de pas savoir ».

Son refus de savoir renvoie à celui de Christine qui ne voulait pas entendre sa mère parler des exactions commises contre les membres de sa famille, de peur de nourrir sa douleur et sa haine des génocidaires vivant dans son entourage. La question de la transmission se pose alors. Paul se demande que raconter à ses enfants puisque lui-même ne connaît pas cet épisode de l'histoire familiale.

d. Savoir, mémoire, histoire

Connaître l'histoire familiale du génocide, c'est savoir quel membre de sa parenté est mort ou a été blessé, et comment, et de quelle manière les autres ont survécu. Les diverses mises à mort m'ont été davantage racontées que les modes de survie. La cruauté de celles-ci (brûlés vif, jetés dans des latrines, empalées, morts sous les coups d'un pilon, fœtus tués...) provoque l'effet paradoxal de ne pas vouloir s'en souvenir et de se fixer en même temps. Et sans doute l'effet de la cruauté dans les récits marquent davantage l'auditeur tandis que les récits de survie et de fuite, s'effacent face aux récits de violence. Cela ne signifie pas qu'ils ont oublié les récits de survie mais qu'ils m'en ont moins fait part. Peut-être aussi les ai-je moins questionnés sur ce sujet ? Ou les ai-je moins entendus ?

Pour les enquêtés, qui avaient moins de 20 ans en 1994, la connaissance du type de mort des membres de leur parenté (naturelle ou par assassinat) est soulignée. Vincent, par exemple, de père hutu et de mère tutsi, me dit que les trois oncles paternels qu'il a connus sont morts de vieillesse, tandis que tous ses oncles maternels, sauf un, ont été tués en 1994. La grand-mère maternelle d'Hervé est morte au début du génocide, mais de vieillesse. Il se souvient qu'ils n'ont pas pu aller l'enterrer. Clémentine, quant à elle, sait que des cousins maternels, hutu, ont été tués pendant le génocide et que plusieurs oncles paternels sont morts après, en prison, sans doute de « maltraitance » suppose-t-elle, sans pouvoir l'affirmer. D'autres tantes et oncles maternels sont morts de vieillesse.

Les remémorations de ces deux types de morts n'appellent pas les mêmes émotions. Adélaïde, dont le père est mort du sida, me raconte : « Ce qui m'a aidée, c'est qu'il est parti mais.... je le savais qu'il allait partir, tu vois ? (...) il est tombé malade, j'ai vu... tout ce qui s'est passé dans sa vie, donc je disais "au moins, lui, je le vois, j'ai vu... toutes les étapes", c'est pas quelqu'un qui est parti d'un coup... ». Josué se rappelle même avec tendresse le rituel pour la mort de son arrière-grand-mère, accompli par sa petite sœur, décédée quelques mois plus tard avec leurs parents. Ce rituel est décrit par Naasson Munyandamutsa : « Dans mon village, quand une personne âgée mourait, on choisissait avant sa mort un enfant qui procéderait à son enterrement, et à qui elle réservait déjà de son vivant le cadeau symbolique qu'il recevrait pour l'avoir accompagnée dans sa dernière demeure. Avant que le disparu ne soit mis en terre, l'enfant choisi mettait de la semence dans la main du disparu comme rituel d'accompagnement. Ainsi, le vieux ou la vieille mourait en laissant la vie à cet enfant pour ne jamais mourir en réalité. » (Munyandamutsa, 2005 : 84). J'ai aussi rencontré une situation délicate d'une personne me disant que son père était mort de maladie, tandis que sa mère m'affirmait qu'il avait été tué après le génocide. Cette dernière voulait-elle, comme nous l'avons vu, la protéger de la souffrance ou de la haine ? Ou me livrait-elle le récit qu'elle avait tenu à l'Ofpra pour obtenir l'asile ? J'ai choisi de ne pas confronter les récits.

La manière dont ils ont appris la mort de leurs proches a été déterminante dans l'inscription du souvenir. Le premier mode de connaissance est d'avoir assisté à leur mort, c'est-à-dire avoir vu ou entendu la mise à mort. Certains ont entendu des récits après le génocide, à la maison, sur la colline, aux *gacaca* ou encore dans les commémorations familiales. Nous reviendrons sur ces récits. Deux personnes m'ont raconté cet instant de l'annonce, vécu comme un moment traumatique. Une enfant a appris l'assassinat de son père par une discussion entre son cousin et une infirmière, alors qu'il venait la chercher à l'hôpital. Personne ne l'a informée directement par la suite. Paul, vivait en résidence universitaire en France, et chaque étage disposait d'un téléphone pour l'ensemble des étudiants. Il a découvert dans un mot laissé sur sa porte par un autre étudiant, qui avait eu l'appel du

Burundi, que sa femme, son beau-frère et le mari de sa grande sœur étaient décédés. Dans les deux cas, la violence de l'annonce s'ajoute à celle de la perte.

La question de l'absence de sens d'un tel événement se pose à beaucoup de jeunes adultes, qui affirment ne pas comprendre ou vouloir comprendre, tant leur histoire que l'histoire. Les plus jeunes imaginent que leurs aînés avaient une compréhension plus grande des événements. Théogène, lors de notre premier entretien individuel, m'invite à aller interroger « les grands ». Et Théoneste m'explique que sa compréhension est venue progressivement, à partir de son retour au Rwanda quand il avait 10 ans. Il a alors pris conscience du sens du mot « génocide » et de ce que cela signifiait concernant l'histoire de sa mère et de sa famille. Éric quant à lui n'arrive pas à en parler avec d'autres, faute d'une compréhension de l'événement et d'une connaissance de la vie de son père : « j'ai pas disons l'âge, ou la sagesse de comprendre l'étendue de cette tragédie (...). Je me suis toujours dit j'ai besoin d'en apprendre plus sur lui, je vais essayer de comprendre, savoir son histoire, apprendre ce qu'il y a à savoir sur lui et peut-être après je pourrais trouver une histoire, peut-être pas toute l'histoire mais une partie de l'histoire ». Josué aussi veut savoir, réfléchir et chercher parce qu'il est « travaillé » par le génocide, la destruction systématique et la cruauté. Et Albert est habité par la nécessité de comprendre la mort de son père. Il espère « retourner en justice (...) pour que ça soit éclairé » et aussi « [rencontrer] celui qui a tué mon père, qui est libre maintenant, en Tanzanie (...) pour que je puisse le rencontrer, le voir face à face, qu'il m'explique, j'ai manqué ça. Qu'il me montre comment il a fait mon père, comment ça s'est passé, parce que ce qu'on attend ».

Les déficits de transmission de la mémoire se combent à un niveau individuel. Certains entreprennent des lectures, visionnent des films documentaires ou de fiction, écoutent des témoignages ou des interviews. Face à la profusion de productions sur le génocide, incluant une grande diversité de travaux et notamment des écrits et films négationnistes³³⁴, chacun fait ses choix d'informations et de connaissances. Leur mémoire est donc tissée de souvenirs, de récits et de connaissances « extérieures ». Éric constate qu'il y a « ce qu'on [lui] a raconté, ce qu'[il a] lu, ce qu'[il a] vu » et que les trois modes de connaissance s'éclairent les uns les autres. Vincent peut reconstituer en partie ce qu'il a vécu pendant le génocide parce qu'« [il a] lu l'histoire ». La documentation lui a offert une compréhension différente de celle qu'il avait auparavant, et l'a notamment éloigné d'un ami rwandais, dont la mère était en prison au Rwanda, et dont la vision de l'histoire s'opposait désormais à la sienne. Quant à Albert, en attendant de pouvoir retourner au Rwanda, il se renseigne sur internet, notamment grâce aux procès-verbaux du TPIR.

³³⁴ Voir le 1.2. *Des lectures pour sortir de la confusion ?* (p.62).

Les films et les séries aussi remplissent les silences et les vides, comme nous l'avons vu pour la personne en veillée qui disait confondre « la réalité et l'illusion », faute d'avoir d'autres récits. En ce qui concerne Josué, les films lui parlent de son histoire, la lui rappellent et la lui rendent réelle, quand il se met à douter :

Josué - [*Hotel Rwanda*³³⁵] c'est un film qui raconte vraiment le génocide. Qui raconte tout, tout, tout, on voit tout dedans, moi c'est un film qui, si je veux intervenir dans un endroit où on vient de voir ce film, c'est un film où moi je peux intervenir parce que il touche à tout.

Domitille - C'est quoi un film où tu peux pas intervenir par exemple ?

J - Un film où je peux pas intervenir ? Si, il y en a, il y en a pas mal, où je peux pas intervenir.

D - Parce que trop sélectif sur leur regard historique ou...?

J - Non non, parce que peut-être ce qu'ils racontent, je ne me vois pas dedans. (...) Mais par exemple *Shooting dogs* oui, *Hôtel Rwanda* oui, il y en a pas mal d'autres.

D - Tu reconnais des choses que tu as pu vivre ou que des proches ont pu vivre ?

J - Voilà. En gros c'est comme si tu regardes un film, il y a une scène, ça te rappelle des choses ou ça te fait penser à des choses, ou encore tu penses à quelqu'un qui t'a dit des choses. (...) quand je regarde *Shooting dogs*, ou quand je regarde *Hôtel Rwanda*, pour moi ça fait pas 21 ans que le génocide a eu lieu quoi.

(...)

J - Parce que c'est comme si... on regarde pas comme si on regarde un film en fait.

(...)

J - (...) Moi, enfin, en gros quand je racontais [dans le groupe de parole, ndla] l'histoire par exemple, ce qui s'est passé pour moi par exemple, comment j'ai survécu tout ça, au bout d'un moment c'est là où je me dis "Comment ça se fait que je suis pas mort en fait ? Est-ce que c'est vrai que ça s'est passé comme ça, ou.... ? Ou peut-être je l'ai rêvé, ou... ?" (...)

D - Et du coup les films et le groupe de parole, ça te permet de remettre des mots et des images sur cette réalité-là ?

J - Exactement. Surtout une réalité. Parce que sinon au bout d'un moment c'est vrai ça fait longtemps, tu vois en plus quand on était des enfants voilà, donc il y a un moment où on se dit, voilà peut-être que c'est pas vrai, peut-être que ça s'est pas passé comme ça.

³³⁵ Dans le passage qui précède l'extrait, Josué évoquait les polémiques qui entourent ce film.

D - Tu viens à douter de toi-même, de ta propre histoire.

J - Ah oui, ben oui. Surtout quand il y a les négationnistes à côté, qui vont raconter des histoires, toi tu peux tomber dans le panneau.

Entretien avec Josué, le 18 mai 2015

Les films opèrent comme un média de transmission de l'histoire. En tant qu'orphelin, et ayant des doutes, Josué a trouvé à travers eux un garant de la conservation de la mémoire des rescapés et donc de sa mémoire. Les auteurs de « Grand-père n'était pas un nazi » qui se sont intéressés sur la transmission de la mémoire familiale du national-socialisme et de la Shoah, expliquent : « c'est précisément parce que les histoires portant sur la guerre et la « sale époque », sur la persécution et l'expulsion, ont souvent un caractère singulièrement fragmentaire et nébuleux, mais que l'on continue tout de même à ressentir le besoin d'éprouver une histoire familiale comme quelque chose de consistant et de sensé, que les produits médiatiques fonctionnent comme un matériau de remplissage des vides dans les récits, comme explication des éléments contradictoires et comme fanal dans le nuage du passé raconté. » (Welzer, Moller et Tschuggnall, 2013 : 146-7). Et selon eux cette fonction des films et plus largement des images concerne les survivants autant que les générations qui n'ont pas vécu l'événement.

11.3. Paroles et transmissions

a. Celles et ceux qui parlent

Qu'en est-il de la circulation de la parole au sein des familles ? Si elle dépend des connaissances qu'a chacun sur le vécu des membres de la famille pendant le génocide, comme nous venons de le voir, réciproquement celles-ci dépendent de la circulation des souvenirs et des savoirs. Vraisemblablement, la période qui a suivi le génocide était un temps d'échanges : entre la quête des vivants et celle des morts, les rescapés ont partagé ce qu'ils savaient et ce qu'ils avaient vécu. À cette époque, l'écart moral, qui complique aujourd'hui la communication, ne se faisait pas encore sentir. Bruno, qui m'a dit ne pas souhaiter « s'asseoir » pour discuter avec sa sœur, Sarah, m'explique qu'ils se sont parlé « de toutes les choses communes, importantes, pour nous. Mais c'est vrai qu'y a des détails, chaque détail sur l'histoire de la famille... Mais aujourd'hui c'est des détails

qui je crois vont jamais jouer dans notre vie future ». Et Delphine, leur sœur aînée, m'a confié leur avoir raconté son vécu quand ils se sont retrouvés après le génocide, et avoir entendu le leur. Christine aussi sait ce qu'il s'est passé dans sa famille en 94 (morts, destructions, incendies) parce que ses deux parents le lui ont raconté, elle avait alors 4 ans. Elle rapporte donc « l'histoire que ma mère m'a dite », ainsi que celle de son père.

Comme nous l'avons vu, il se peut que des récits aient été faits mais que les personnes ne voulaient ou ne pouvaient pas les entendre : c'est le cas de Paul - 37 ans en 94 -, Albert - 16 ans - et sans doute aussi de Théogène - 1 an - qui ne sait pas aujourd'hui si on ne lui a pas parlé ou s'il y a été hermétique, étant donné qu'il attendait le retour de ses parents.

Et puis, rapidement, une injonction à la reconstruction et à la réconciliation vont faire taire les voix des rescapés au Rwanda dans l'espace public.

Sont-elles pour autant libres dans l'espace privé ? Rares sont les personnes qui disent en discuter ouvertement à la maison. Une jeune femme d'une vingtaine d'années dit en veillée que sa mère a toujours été « directe » et qu'elle ne leur a rien caché, ce depuis la guerre civile où les *ibyitso* ont été emprisonnés³³⁶. Hervé, de père tutsi et de mère hutu, a toujours été proche de sa mère avec qui il a pu échanger sur la famille et son passé. Selon lui, « il faut parler, il faut parler, il faut parler de soi, c'est important. Plus tu gardes et plus tu deviens, tu deviens quelqu'un d'autre. Ou tout simplement tu n'avances pas dans la vie ». Quand je lui demande alors s'il en parle aussi avec ses frères et sœurs, il répond aussitôt que ce n'est pas le cas. Peut-être parce que ses frères sont « plus réservés » et qu'ils ont « connu des problèmes » dans les années 1980, comme il me le dit ?

Les mères et les tantes semblent être celles qui racontent le plus, mais les pères et les oncles transmettent aussi, différemment. Déjà le fait qu'il y ait davantage de femmes parmi les survivants les met en position d'interlocutrices privilégiées pour les orphelins. Théoneste, dont le père était en France en 1994, me raconte que plusieurs personnes ont nourri sa connaissance :

Domitille - Est-ce que tu acceptes qu'on revienne sur le génocide ou est-ce que tu veux qu'on passe à après ?

Théoneste - Oui oui on peut

D - Toi qui est-ce qui t'a raconté tout ça, qui est-ce qui t'a raconté ?

T - Beaucoup de personnes ! On peut pas tout le temps raconter tout d'un coup... tout ce qui s'est passé jour par jour, etc. Puis y a les choses qu'on peut pas dire, etc. Donc c'est principalement ma tante.

³³⁶ Voir 6.3.b. Complices du FPR (p.281). Les *ibyitso* sont les Tutsi du Rwanda accusés par le gouvernement d'être des complices du FPR qui a lancé une attaque en octobre 1990, attaque qui a déclenché la guerre civile.

D - Paternelle

T - Maternelle. Non du côté de mon père, il y a plus personne.

Entretien avec Théoneste, le 20 octobre 2017

Il porte ensuite un regard sur les récits qu'il a reçus, au Rwanda, de la part de sa tante et de son oncle maternels. La description qu'il fait de cette transmission renvoie aux connaissances sur la mémoire familiale établies par Josette Coenen-Huther : s'inscrivant dans le prolongement d'autres chercheuses qu'elle cite (Isabelle Bertaux-Wiame, Annette Langevin), elle souligne « l'intérêt plus marqué des hommes pour les statuts » (Coenen-Huther, 1994 : 44), avec une « ouverture proportionnellement plus grande sur l'extérieur (...) [qui] traduit une attention plus soutenue aux facteurs d'intégration sociale » (Coenen-Huther, 1994 : 46), tandis que « les femmes "humanisent" la mémoire généalogique » (Coenen-Huther, 1994 : 44), au regard « de la plus grande richesse de leurs chroniques, de la place qu'elles y font aux sentiments et aux relations interpersonnelles, dans l'intérêt qu'elles manifestent pour les personnes, dans leur souci des ancrages et de la stabilité, dans la profondeur (relative) de leur mémoire généalogique » (Coenen-Huther, 1994 : 49).

Voyons comment il en rend compte :

Domitille - Tu en as parlé un peu avec ton père, du passé ?

Théoneste - Non...

D - Et aujourd'hui ?

T - ... vaguement, vaguement. Maintenant oui, justement. Ah ben quand j'étais petit non, déjà. Et maintenant, même maintenant, vaguement. Parce que bon, lui déjà il y a des trucs qu'il sait pas, il était pas là tu vois. Et puis, je sais pas après, je pense, c'est comme ça qu'il est. Il est pas très... Même je lui ai déjà posé des questions de, oui, comment était mon oncle, tout. Il m'a dit une phrase "Oui il était comme ça". D'accord. Ça suffit. Alors que si je parle avec ma tante, elle va parler pendant des heures.

D - Hm

T - Donc c'est plus intéressant (*rit*)

D - Et t'as osé toi, tout de suite, poser les questions [en revenant au Rwanda, ndla]... ?

T - Non pas direct, non, pas direct. Mais oui rapidement. Ma tante elle est très, elle est géniale ma tante. (...) ça fait que le courant il passe très vite. Et puis on parle de beaucoup de choses. Et puis elle aussi elle lit des choses. Donc oui, et je pense que c'est pas pareil, une femme, un homme, ça parle pas pareil je pense.

D - Et son mari il te parlait aussi ?

T - Non. Pas trop non. Même je crois que c'est une des personnes avec qui j'ai le moins parlé.

D - Ah oui ?

T - Oui parce que pareil c'est pas son... Ni avec ses enfants. Il sort du travail, il boit sa bière, il va se coucher.

D - Tu crois que c'est quelque chose de rwandais que les hommes gardent pour eux ?

T - Oui, oui déjà il y a ça. Et puis y a aussi le comportement, fin le caractère des gens aussi. Parce que mon oncle, l'autre oncle là, qui est vivant aussi. Avec lui aussi je parle beaucoup. Mais c'est pas pareil.

D - C'est pas pareil ?

T - On va parler... Par exemple, si je pose la question à ma tante de savoir comment il était mon grand-père, et si je pose la même question à mon oncle, ah c'est pas la même réponse.

D - Déjà ils l'ont pas connu de la même manière, et puis en plus t'as raison...

T - Oui, ils l'ont pas connu de la même manière, et puis même mon oncle il va me dire des trucs très, comment dire, pour que je sois fier : “il était ci, il était ça”, tu vois très... Alors que ma tante, c'est “Oui il aimait bien ça. Voilà il aimait tel fruit...” Tu sais des trucs, ça a rien à voir, rien a voir du tout.

D - Il te disait son statut tout ça, pour que tu sois fier ? Il te disait quoi ?

T - Voilà, fin de son statut, des trucs, fin là je résume parce qu'il m'a dit plein de choses, mais t'sais le père au Rwanda c'est celui qui va te... et même, c'est pas que le père, mais les garçons c'est ceux à qui on va raconter... l'histoire de la lignée, l'héritage, nos ancêtres, etc. Les filles, ça existe, mais... généralement, soit on leur dit pas, soit elles s'en foutent, soit, voilà.

D - Et toi tu as retenu tout ça ? L'histoire de ta famille ?

T - Ah oui oui oui bien sûr, bien sûr. Et donc mon oncle c'est plus de ça qu'il me parle : “il habitait à tel endroit, il avait tant de vaches”. Et nin nin nin, il était, ouais son statut... Voilà il est affilié à lui, des trucs plus politiques, bon pas forcément politiques mais... Quand je dis politique, je m'entends, c'est...

D - sa place dans la communauté

T - Voilà. Qui... Alors que ma tante c'est plus en tant que son père à elle. C'est plus personnel. Quand j'entends mon oncle parler de mon grand-père, on dirait c'est que c'est un héros, c'est un mec national en fait, j'exagère, mais... Avec ma tante c'est plus, c'est son père quoi.

Entretien avec Théoneste, le 20 octobre 2017

Théoneste a échangé différemment avec son oncle et sa tante maternelle, et très peu avec son père et avec le mari de celle-ci. Il a pu le faire lors de son retour au Rwanda, où il a passé trois années. À cette occasion, il a aussi pu discuter avec son cousin, avec qui il avait fui en 1994, et qui a « tout vu » et « se rappelle quand même beaucoup », il avait alors 7 ans. C'est grâce à lui qu'il a appris des détails sur 1994 : « Lui il sait. Et c'est lui [qui m' a dit, ndla] la plupart, beaucoup d'histoires ; des détails, parce que, ma tante elle raconte mais en gros y a des détails qu'elle veut pas dire, parce qu'elle pense, soit peut-être elle sait pas, soit elle a oublié, soit elle veut pas dire pour pas, parce qu'elle pense que on est encore ses enfants, elle va pas dire des choses blessantes etc. Et donc y a beaucoup de petits détails que j'ai appris par ce cousin. ».

Le fait que son cousin se soit livré à lui peut venir d'une connivence générationnelle et d'un vécu commun, ou alors de l'extériorité de Théoneste qui arrive dans sa famille à l'adolescence, sans les connaître. À son retour en France, il a pu alors amorcer des conversations avec son frère et avec sa sœur sur le sujet de la famille ou du génocide. La peur de blesser l'autre a toutefois empêché une circulation de la parole aussi libre qu'avec son cousin. Le facteur générationnel passe donc après celui de l'extériorité affective et émotionnelle : son cousin savait ou a imaginé que Théoneste pouvait entendre ce qu'il lui disait.

Nous voyons à travers cet échange avec Théoneste que la transmission se fait tant à l'égard du vécu du génocide que de celui des membres de la famille. Les deux registres du passé ne sont pas distincts. Parler du passé, c'est parler de la famille. Et réciproquement parler de la famille revient à parler du génocide et du passé. Le génocide a provoqué cette faille temporelle où se sont cristallisées les histoires nationale et familiale et où les familles des rescapés ont été désormais composées de morts autant que de vivants.

Par ailleurs, nous voyons que Théoneste, 1 an en 1994, devient celui qui, par son retour au Rwanda, relance la circulation de la parole, et il est désormais en position de transmettre ce qu'il a appris. Sa mémoire se constitue avec le souvenir des autres.

b. Où et quand parle-t-on ?

C'est au Rwanda que Théoneste va découvrir une partie de son histoire familiale. C'est aussi lors d'un retour au pays que Clémentine va pouvoir parler, du passé et du présent, avec sa nièce, à un

moment où celle-ci fait des crises traumatiques. Cela a permis à plusieurs membres de la famille de s'exprimer sur leur vécu en 96 puis au Congo : « même avec ma petite sœur c'était la première fois qu'on s'asseyait, on s'asseyait au salon, on parlait des choses... Ma mère aussi elle nous a raconté comment elle est retournée [du Congo, ndla] au Rwanda ». Rentrer dans son pays pour qu'on lui raconte son histoire, c'est le souhait de Théogène : « j'ai envie de retourner au Rwanda, de savoir tout ». Et Éric regrette que son départ en France l'ait empêché de contacter sa tante maternelle pour pouvoir lui poser des questions, comme il en avait l'intention à la fin de l'école secondaire, quand il était encore à Kigali. Mais ce n'est pas le Rwanda en tant que tel qui permet la circulation d'une parole, c'est la coprésence. Ainsi Théogène attend aussi la visite de sa sœur en France pour discuter avec elle.

Le pays dans lequel se font les échanges peut avoir une influence sur le contenu de la transmission. Clémentine constate que sa mère lui a davantage parlé chez sa sœur, en Belgique, qu'au Rwanda. Dans ce pays, la liberté d'expression se heurte au principe de « divisionnisme » ou d'« idéologie génocidaire » mis en place par le gouvernement de Kigali afin d'œuvrer à la pacification et à la réconciliation de la population après le génocide³³⁷. La manière dont cette régulation est appliquée fait craindre à tout un chacun de tomber sous le coup de la loi. Aussi plusieurs personnes ont fait référence au fait qu'ils transmettaient actuellement l'histoire à leurs enfants « dans le sens de la réconciliation », de l'unité Rwandaise » pour l'un, « en tenant compte de ce qu'ils ont appris à l'école » pour la deuxième, ou bien qu'ils ne la transmettaient pas, puisqu'« à l'école on leur apprend l'histoire ». Cela concerne seulement les enfants, du fait qu'ils ne savent pas encore appréhender les différents espaces public et privé et la différence de communication entre les deux induite par les enjeux politiques.

Les relations à distance n'empêchent pas l'existence d'une transmission. Certes, comme le dit Théogène, Whatsapp « c'est pas vraiment parler ». Pourtant, à défaut de récits, des échanges se font, et particulièrement pendant les commémorations. Par exemple, des photos sont envoyées sur Facebook ou via les groupes Whatsapp. Un jour, alors que je retrouve Josué chez lui, en avril, période des commémorations, il est sur son téléphone et me montre une photo, envoyée par un de ses cousins. Celui-ci note, en commentaire du cliché où il se tient avec ses quatre frères et sœurs et ses parents : « nous ne sommes plus que trois ». Josué commence à répondre : « Forts et unis. On est peu mais », puis poursuit après une courte hésitation : « vivants, bien vivants ». L'image vaut récit et participe aussi du lien familial avec les échanges qu'elle suscite. Clémentine a aussi partagé *via* internet les photos qu'elle avait de son frère et sa sœur décédés. Et comme Éric qui me dit

³³⁷ Voir 3.1.b. *Politique de mémoire au Rwanda* (p.139).

prendre contact avec sa mère le 7 avril par whatsapp, Clémentine, au moment des commémorations, « essaie de voir comment ça se passe là-bas, de voir avec des amis qu'on a si ça se passe bien, s'ils arrivent quand même à gérer la période. C'est une période très très difficile à vivre »³³⁸.

Les commémorations du génocide constituent un temps fort pour les échanges entre amis et membres d'une même famille. Grâce aux commémorations officielles organisées au Rwanda, cela confère une légitimité à se parler et à se soutenir durant cette période, y compris en France. Josué note que cela lui arrive de discuter du passé avec sa sœur à ce moment-là. Quant à Théoneste qui me confie prendre du temps en avril pour rencontrer ses amis rescapés, il peut parler du génocide avec son frère, sous réserve de partager un repas et de l'alcool. Quant à ceux qui ont pu assister ou qui assistent à des commémorations familiales, au Rwanda cette fois, ils entendent à cette occasion des récits sur la vie et la mort de leurs proches. Toutefois, Éric, qui y a appris des éléments sur son père qu'il n'a presque pas connu, regrette que cela ne livre que « des versions pas complètes, ou des versions aseptisées. On n'aura pas l'histoire entière ». Il aurait souhaité, en plus des éloges à son égard, avoir des détails du quotidien de sa vie.

Il y a eu aussi des occasions qui se sont présentées, que l'on pourrait caractériser d'effractions, qui ont déclenché la parole au sein de certaines familles. Pour celle d'Albert, cela s'est présenté au moment où ils ont « décidé d'oublier et de fêter comme les autres », lors d'un Nouvel An. À chaque moment de retrouvailles, ils avaient l'habitude de mentionner les absents et de pleurer leur mort ; cette fois-ci ils ont entrepris de « [fêter] comme les autres, donc c'est là qu'[ils ont] commencé à... à discuter de tout ça »³³⁹, se souvient Chantale. Et depuis il leur arrive de parler du passé, « comme ça là », lors de notre entretien collectif et « ça ne choque personne ». Albert explique que c'est un déversement à chaque fois : « on commence, on parle on parle on parle, après voilà et... c'est fini ». Pourtant, cette mise à la parole collective ne semble pas permettre une circulation libre de la parole au quotidien dans la famille puisque Albert me fait part à plusieurs reprises, avec regret, du silence de sa mère. Théoneste pointe lui aussi celui de son père. Ce dernier, Paul, me fait part d'un événement où il a été amené à parler à un de ses enfants de son passé, avant 1994. Le jour de son anniversaire, son fils aîné lui a demandé comme cadeau qu'il lui parle de lui. Il lui a demandé de revenir sur « tout » : lui, ses parents, sa naissance, son enfance, sa jeunesse. Paul se rappelle : « On a parlé pendant des heures et des heures, et nous avons pleuré. C'est à ce moment-là qu'il voulait... qu'il voulait comprendre qui j'étais ». Cela leur a aussi permis de revenir sur le génocide pour la première fois : « Il m'a dit “maintenant j'ai compris”, que je ne les avais pas abandonné au Burundi. (...) ils étaient en danger. Je devais être là pour les protéger. J'étais pas là. ». Son fils lui a pardonné

³³⁸ Entretien avec Clémentine, le 9 juin 2015.

³³⁹ Voir un extrait d'entretien développé, où il est rendu compte de ce moment, p. 454.

ce jour-là. Quand je lui demande pour quel anniversaire c'était, quel âge avait alors son fils, il me répond que c'est récent, cinq ans auparavant, donc 2014.

Les membres des familles nucléaires d'Albert et de Théoneste vivent tous en France. Cela signifie que la coprésence ne suffit pas à la parole. Deux effractions, provoquées par Albert dans un cas, par le frère aîné de Théoneste dans le second, ont libéré un flot de paroles retenues. Cette libération n'a pas auguré d'un changement dans le traitement du passé en famille : la parole n'y est pas plus fréquente entre ces personnes, mais son avènement est désormais possible, chacun ayant vu l'effet cathartique qu'elle a produit.

Dans les relations à distance, une transmission s'opère à travers l'envoi de photos par whatsapp et le maintien d'une relation de *care*, notamment au moment des commémorations. Mais les récits ne semblent se faire qu'en cas de relations régulières, comme pour Clémentine et sa sœur.

Nous venons de voir que le moment d'échange entre Paul et son fils autour de la jeunesse de Paul les a amenés à reparler du génocide, faisant remonter les émotions datant de l'époque, et notamment la peur, de part et d'autre. Cela soulève une question : peut-on parler du passé sans parler du génocide ?

Par ailleurs, nous allons voir que la question de la transmission aux enfants des rescapés qui n'ont pas connu le génocide fait l'objet d'une réflexion, *a contrario* d'une transmission entre rescapés.

c. Faire connaître le génocide aux enfants nés après ou peu avant 1994

La transmission aux enfants qui n'ont pas de souvenirs du génocide, ou ne l'ont pas connu, par leurs parents vivant en France, est ambivalente : quelle place doit prendre le génocide dans les récits concernant leur pays d'origine et l'histoire de leur famille ? Une femme âgée d'une trentaine d'années suggère en veillée qu'il est possible de se situer en dehors des récits sur 1994 : « Tu peux commencer à lui parler de ses grands-parents, comment ils étaient, je sais pas, et lui raconter d'autres histoires qui sont pas des histoires horribles, je pense qu'on a aussi des histoires à raconter, autres que comment ils ont été tués. On peut raconter comment ils étaient tout simplement ».

Nadine mène aussi cette réflexion pour ses deux adolescents, nés en France de père français : il s'agit de leur faire connaître l'histoire de leur famille et de leur pays, sans la réduire au génocide. Elle leur a parlé très tôt du pays et du génocide. Le 7 avril ? « c'est un passage obligé. Mais ça ils s'y

plient volontiers ». L'ainé fait ses propres lectures sur le sujet. Elle constate que l'école ne l'enseigne pas et qu'en France, il y a peu d'événements sur le sujet qui permettraient de « mobiliser » autour de cette histoire. Elle s'interroge : « c'est quoi transmettre ? ». Et reconnaît la difficulté de l'entreprise, en se souvenant d'une discussion avec son père : « en gros, tu leur transmets quoi ? Tu leur parles de quoi ? Tu leur parles du Rwanda où tu as envie d'aller ? Ou tu ramènes à chaque fois que l'on parle du Rwanda, les machettes et... ? Tu vois c'est ça aussi, ça aussi c'est c'est un peu compliqué ». Elle fait le choix de les emmener aussi à des événements culturels, pour leur montrer que « le Rwanda ce n'est pas non plus que ça ». L'association Isangano a notamment ce rôle culturel et fédérateur sur Rhône-Alpes : par la réalisation de spectacles de danse et la tenue de stands au forum des langues, ses membres entendent montrer la richesse culturelle du pays et défaire l'image du pays associée au génocide.

Alphonse raconte, quant à lui, que ses enfants, partis petits du Rwanda, ne vont pas dans les associations ni dans les événements rwandais. D'ailleurs, lui et sa femme ne les ont « jamais poussés ou obligés à [y] aller », même s'ils leur disent à chaque fois qu'ils s'y rendent. Quand il dresse un bilan de la présence des enfants de Rwandais mobilisés, il constate qu'ils « ne viennent pas forcément », à l'exception de la fille d'une des membres d'Isangano. Leurs enfants, nés au Rwanda et arrivés petits en France, « sont entre guillemets avec leurs copains d'enfance, dans leur vie ici ». Selon lui, les commémorations, « ça leur renvoie peut-être à quelque chose qu'ils ne veulent peut-être pas revoir, ou ils ne sont pas prêts à se replonger peut-être dans ça, (...) ils sont pas demandeurs ».

Dans le cas de Jeannette, tutsi, dont le mari hutu est décédé, c'est le cas opposé : elle ne se rend pas aux commémorations, mais elle y a envoyé son fils. Habitant à la campagne, où il y a peu de Rwandais, elle adopte en même temps une position de « désaccord » et de respect de « la mémoire de l'autre », avec, entre eux, des « sujets qui fâchent » à éviter et la peur de se blesser. Son fils, quant à lui, me dit qu'il n'y allait pas parce qu'il ignorait ce qu'il se passait à Lyon et pensait que c'était un « truc de mamans », tandis que ses copains le décourageaient en lui expliquant qu'Ibuka Rhône-Alpes était un « cercle très fermé ». C'est donc sa mère qui lui a dit d'y aller, ce qu'il a fait après avoir appelé une autre « maman » qui s'y rendait.

Il y a donc, à travers les exemples de Jeannette et de Nadine, l'importance d'éveiller un intérêt mémoriel. Cela peut aller jusqu'à la transmission du devoir de mémoire, comme nous l'avons vu à la commémoration de 2019, où des enfants sont venus à la tribune pour lire un texte d'hommage, à

un proche ou aux victimes du génocide. Ils clôturaient leur prise de parole par la formule « la mémoire devient ma mission ».

La transmission de ce devoir n'est pas toujours formulée, puisque Paul constate que son fils, Théoneste, s'empare de la question du mémorial familial à entretenir et rebâtir au Rwanda. Il lui a rappelé qu'il ne faut pas qu'il porte « ce poids-là, il faut qu'il y aille pour sa vie », quand il retourne au pays, mais il constate que c'est « sa volonté ».

d. Comment en parler ?

Nous allons voir ici que parler du génocide dans la famille requiert les mêmes « règles » que pour en parler en dehors. Ainsi que nous l'avons vu dans la 2^{ème} partie³⁴⁰, sont mises en œuvre différentes manières d'adoucir ou de contourner la violence du récit, en choisissant de ne livrer que des anecdotes et d'éviter les détails, de ne pas poser de questions, et parfois d'avoir recours à l'humour.

L'homme qui, en veillée, avait fait part au groupe du « silence assourdissant » qui régnait dans leur maison, à son frère et lui, évoque tout de même une transmission « par épisode, par... C'est des détours de phrases, d'anecdotes, (...) quelque chose qui vous revient, il y a des bribes qui nous reviennent ». De la même manière, chaque année, au moment où Éric passait voir sa famille paternelle, ses cousines ou le mari de sa tante lui racontaient des souvenirs liés aux lieux où ils se trouvaient : « on traversait un endroit ils disaient au fait “là-bas il y avait des gens qui étaient morts à cette époque-là”, ou encore “c'est ici que vous habitiez”, “là, ça ça s'est passé là, ici il s'est passé ça” ». Il note que cela ne prenait pas place « dans une conversation, pour parler officiellement. J'ai jamais eu de conversation avec quelqu'un de ma famille à propos de ça. ». Nous retrouvons ici une allusion au fait de ne « pas s'asseoir ensemble », évoqué par plusieurs personnes, que la présence sur les lieux et dans les paysages permet de contourner, par le biais d'anecdotes.

Plusieurs personnes mentionnent qu'elles ne souhaitent pas fournir de détails à leurs proches :

- Bruno, à sa sœur : selon lui, ces détails ne « vont jamais jouer dans [leur] vie future », mais peut-être que « quand [ils auront] le temps », ils pourront « creuser partout, et voir ce qu'il s'est passé ici et là, et pourquoi et comment ».

- la sœur de Clémentine, rencontrée au Rwanda, où elle vit, à son mari : « lui et sa famille n'ont pas été très loin. Ils n'ont pas quitté le pays. On peut échanger sur ce que j'ai vécu mais pas de détails ;

³⁴⁰ Voir 5. *Écouter, être écouté.e et parler de l'expérience du génocide : la parole comme processus* (p. 197).

je lui dis juste ce que je pense qu'il peut supporter. Je me confie à lui sur des choses dont je pense qu'il peut m'apporter du soutien ».

- Et à ses enfants : « On va s'adapter, surtout pour ne pas donner les détails qui peuvent les contrarier. On va essayer de ne pas parler des détails qui peuvent causer de traumatismes, l'important ça va être de les aider à construire un avenir meilleur ».

- Jean-Damascène à son fils : « Je n'aime pas raconter tout le détail, parce que je le raconte grosso-modo, le parcours mais je n'aime pas raconter tout le détail, tout le vécu . Et puis est-ce que ça peut les toucher ou bien ça peut créer un sentiment comment dirais-je un sentiment d'indifférence ou je ne sais pas comment le qualifier. Je n'aime pas raconter le détail parce que ça peut les toucher et les habiter et les affecter ».

L'usage est aussi de ne pas questionner le membre de la famille qui entreprend de se livrer, ou dont on aimerait qu'il le fasse. Clémentine peut parler avec sa sœur qui vit en Belgique, avec qui elle a survécu au Congo, en respectant cette règle : « On rentre pas dans le détail non plus. Comme je peux pas lui demander ce qui s'est passé, elle peut pas me demander ce que j'ai... non elle peut pas me demander comment j'ai vécu ça. (...) je l'appelle, on discute et c'est fini ». Cela est apparu de manière flagrante alors qu'elles entreprennent un projet d'écriture collective avec un tiers, un membre « lointain » de la famille qui le leur a proposé. Après avoir parlé « globalement » de ce qu'elles avaient vécu, où elles ont déjà découvert des éléments du passé de l'autre qu'elles ne connaissaient pas, l'homme s'est mis à poser des questions : « il y avait personne qui répondait, parce que moi je pouvais pas dire un truc devant ma sœur, elle voulait pas dire un truc devant moi ». Par la suite, ils ont donc organisé des rendez-vous séparés. Cette impossibilité tacite de ne pas interroger l'autre fait dire à Éric : « tu grandis au fait avec beaucoup de questions ».

L'humour aussi peut se mettre au service de la parole. Clémentine et sa sœur y ont recours : « avec [elle], c'est toujours des blagues comme ça. Quand on est ensemble pour Noël, ou quand je suis en Belgique, ça nous arrive de parler de comment on vivait au Congo, comment on dormait, comment on allait chercher à manger. Mais c'est toujours avec l'humour ». Albert aussi, parle parfois avec sa petite sœur « en se souvenant, en rigolant ».

Épiphanie, quant à elle, me dit en entretien qu'elle répond aux questions de ses enfants, qui lui rappellent parfois qu'ils étaient petits alors et que même s'ils ont « des flashes », ils ne peuvent pas se souvenir. Ces discussions viennent peut-être du fait que ses enfants la sentent « capable » de le faire et peuvent passer outre le silence qui protège des affects et du trauma. Sans pouvoir l'affirmer, il est possible qu'il y ait un lien entre cette parole qu'elle s'autorise avec eux et une mise à la parole par ailleurs : elle m'a dit avoir fait un « travail sur [elle] ». Une autre mère – travaillant dans le

milieu de la psychiatrie et ayant elle aussi fait une thérapie - me dit parler à ses enfants et souhaiter le faire quand ses petits-enfants auront grandi, pour des raisons d'identité et de santé mentale. Il faut selon elle qu'« ils connaissent leurs origines » : « c'est à travers moi, qui je suis, qu'ils sauront qui ils sont eux » me dit-elle. Nous voyons ici l'idée d'une circulation des récits après une mise à la parole avec un tiers.

Un autre principe apparaît en ce qui concerne la transmission à destination des enfants : le propos doit être adapté à leur âge. Parce qu'il arrive que les enfants, eux, posent des questions. Hervé dit qu'il explique à ses nièces, en y « [allant] doucement » ; la sœur de Sarah répond à ses enfants qui lui demandent où est leur grand-mère, qu'elle est morte, et pense leur raconter le contexte plus tard ; Épiphanie « essaye de commencer à expliquer ce qu'il s'est passé » à ses enfants, nés entre 1995 et 2000, qui l'interrogent sur la présence de leur oncle et tante chez eux, que sa mère a emmenés avec elle au moment de son mariage. Adélaïde, arrivée en France avec ses enfants en 2016, se souvient des questions de sa fille, au Rwanda : « Maman, pourquoi à chaque fois vous allez, vous partez [aux commémorations, ndla] et à la télé on montre des chansons, on montre des choses, des gens parlent... et c'est quoi le génocide ? (...) pourquoi les gens ont tué ? Ce sont qui qui ont tué, tout ça ? Est-ce que on a tué des gens de ta famille ? ». Elle m'explique se demander quoi lui répondre et s'apprêter, un jour, à « leur dire... ce qui s'est passé réellement et que je veux leur dire... Leur clan, et expliquer la situation parce que sincèrement je crois que c'est ça qui va les aider au lieu de l'apprendre des autres ». Un jour son mari, hutu, a entrepris de leur expliquer, mais d'après elle il ne l'a pas fait « comme un parent ». Elle m'explique: « il y a du temps pour dire ça... Tu peux leur dire “non, ce sont des gens méchants qui ont tué” et tout, mais c'est fini ». Elle lui reproche de leur avoir montré les cicatrices des tirs qu'il avait reçus dans le dos. Non seulement elle pense que cela les a « perturbés », mais surtout elle s'inquiète, « parce qu'à la fin... ils vont savoir que ce sont des Hutu et eux aussi sont Hutu et... ce sont des Hutu qui ont fait ça... ».

Transmettre ou non l'identité dite ethnique aux enfants est un sujet épineux pour les parents. Adélaïde entend le faire quand ils seront en âge de comprendre, pour ne pas que quelqu'un ne vienne le leur dire, ni « les harceler », parce qu'« en France c'est là où c'est trop dangereux... (...) au moins au Rwanda c'est tellement exposé, tout le monde est au courant... (...) au moins là-bas c'est ouvert mais ici c'est ouvert, mais avec violence ». Elle veut qu'ils sachent qu'ils sont « mélangés » et leur « expliquer mot par mot, année par année, pour que non, on n'ait pas de complication ». Elle me rappelle qu'encore aujourd'hui, au moment du mariage, les membres de la parenté demandent souvent « il/elle est d'où ? » à propos du futur conjoint ou de la future conjointe, afin de connaître l'identité ethnique.

Adélaïde est de mère tutsi et de père hutu. Son père est hutu parce que son propre père, tutsi, a changé d'identité. Et son mari a une mère tutsi et un père hutu. Mais la transmission patrilinéaire semble continuer de prévaloir. Paulette, tutsi ayant grandi au Burundi, pense aussi dire à son enfant qu'il est hutu de par son père, fils d'un Hutu et d'une Tutsi.

Au Rwanda, Jean-Damascène quant à lui n'en a pas parlé à ses enfants, entre autre parce qu'il estime ne pas être « en mesure de répondre à cette question » : son grand-père était chef local avant l'indépendance, et des gens lui ont dit qu'il était tutsi. Et selon lui, « ça prêtait pas à conséquence au début que tu sois hutu ou tutsi, tu pouvais vivre ta vie », ce qui laisse entendre que ce n'est plus le cas.

Un autre père, en France, a dit à ses enfants « considérez-vous comme des Rwandais parce que bon vous êtes des Rwandais ». Il les a invités à « se méfier » du « virus de ce « [qu'ils ont] fui » et notamment de ceux qui « [utilisent] les termes Hutu ou Tutsi, dans un sens méchant si tu veux, dans le sens de dire ceux-là ils sont mauvais ». Selon lui, « depuis mille ans que [les Rwandais] sont sur les mêmes collines, il n'y a pas de séparation sur les collines, comment voulez-vous que, après mille ans, certains disent nous sommes ceci et nous sommes cela. Scientifiquement ça n'a pas de sens. Et puis ils parlent la même langue ».

Les enfants de Paul savent qu'ils sont tutsi et rescapés, de par leur histoire. Comme ce dernier, Paul ne veut pas nourrir la haine. Il n'a « jamais parlé des histoires d'ethnies », et a plutôt « parlé de l'amour, du prochain, des choses comme ça ». Il leur a dit que les personnes qui les avaient sauvés sont des Hutu, tout comme l'est aussi une personne qui les a aidés en France.

e. Transmissions indirectes

Certains mentionnent avoir entendu des récits de la part d'un proche, sans que celui-ci ne les leur ait adressés. Cette transmission indirecte, Éric s'en souvient. Quand il était petit, les membres de leur collectif de survie « [parlaient] beaucoup de ce qui s'était passé, ou de ce qu'ils étaient ou des situations dans lesquelles ils se sont trouvés ». Ils échangeaient « entre eux. Moi j'étais gosse. J'étais quelque part par là en faisant semblant de faire mes devoirs mais j'écoutais quoi. Non moi personnellement j'ai jamais participé à une conversation où les gens parlaient de ça ». Et il ajoute : « je suppose que c'est une manière passive pour ma mère de me le faire savoir mais de temps en temps, elle racontait ses... ce qu'il s'est passé, quand j'étais là, donc... Quand j'étais dans la pièce

elle racontait ça, or elle aurait pu me dire “va dans ta chambre”, “va jouer avec d'autres enfants”. ». Paul a souffert de cette captation involontaire, d'entendre comment les membres de sa famille ont été tués, à travers les conversations entre ses neveux et nièces.

Il arrive que certains utilisent ou espèrent un tiers dans le dialogue avec un proche. Éric, qui n'entrevoit pas d'appeler sa mère pour la questionner sur son et leur passé, envisage de contacter sa tante. Il imagine que celle-ci informera peut-être sa mère de sa démarche mémorielle et que cette dernière lui proposera d'en parler directement.

Une jeune femme raconte en veillée que le tiers a été pour elle une photo : alors qu'elle avait « 16-17 ans », elle a découvert une photo de son père, qui est devenue un support d'échanges entre sa mère et elle. Elle a appris à cette occasion que son père « était un bon vivant », alors que sa mère « fumait pas, buvait pas, (...) était très pieuse ». Pour elle, c'était « comme une pièce de puzzle qui manquait », « ça [l]'a apaisée tout de suite ». En réalisant « des similitudes, des défauts ou des qualités », cela lui a donné l'impression de « savoir de qui on tient », alors qu'elle était très perturbée à l'adolescence. Il s'agit ici du sentiment d'identité que confère la mémoire, évoqué plus haut.

Pour Clémentine, le tiers réside dans le projet d'écriture qu'elle réalise avec sa sœur. Quand je l'interroge sur le fait qu'elles font désormais des rendez-vous individuels avec le membre de leur famille qui s'occupe du projet, mais qu'en relisant la production finale, elles vont savoir ce que l'autre a écrit, elle me répond : « Au moins, je veux pas le dire devant elle. Elle, elle va pas le dire devant moi. Parce que c'est choquant. Même si je vais le lire après, c'est pas grave mais au moins je l'aurais pas dit devant elle quoi. (...) je sais qu'elle va le voir après, elle va... Mais.. Je me sens pas capable de dire un truc pareil devant elle. C'est assez difficile déjà... pff... de savoir qu'elle va découvrir des choses qu'elle a jamais sues. Ou qu'elle a sues, mais qu'elle a igno... qu'elle a préféré garder quelque part ». Ici ce n'est pas tant le récit que le récit direct qui est appréhendé par chacune d'elles. D'après ce qu'explique Clémentine, il se pourrait même qu'elles aient assisté ou su ce qu'elles veulent se cacher – on peut supposer qu'il s'agit notamment des viols -, mais qu'elles l'aient oublié ou refoulé. Elle dit d'elle-même qu'elle a « un souci de mémoire, ou qu' « [elle a] préféré... oublier des trucs aussi ». Avec sa sœur, elles ont convenu que la prochaine étape serait de se parler de tout cela en face.

Si jamais elles décidaient de publier leur texte, il se pourrait que leurs frères et les autres membres de leur famille le lisent. Par rapport à cela, elle dit que, finalement, « c'est peut-être aussi le moyen de savoir, vu qu'ils peuvent pas quand même nous poser des questions vraiment... comme ils le veulent. Le livre ce sera le moyen de nous connaître aussi ». Je lui demande alors si elle a entrepris cette démarche dans ce but. Elle répond : « peut-être oui, inconsciemment. Inconsciemment. Parce

que je me dis il y a des choses que j'ai envie de dire mais c'est pas facile de dire un truc à sa famille. Des machins comme ça. Je peux pas le dire mais à travers le livre, comme ça ils vont le savoir. Dire ce que je pense, ce que j'ai vécu, ce que je pense maintenant aujourd'hui. C'est un moyen de passer le message aussi ». Nous pouvons par ailleurs noter que la personne qui les aide à rédiger est un membre de la parenté - elle ne m'a pas donné le lien qui les unit - , or celui-ci a pu avoir accès au récit direct, poser des questions et « creuser ». Il s'agit sans doute une fois de plus de l'extériorité de l'interlocuteur à leur sphère affective et émotionnelle.

Une autre pratique qui nous a été rapportée est la tierce personne comme transmettrice. Albert et un homme, lors d'une veillée, ont tous deux parlé d'un savoir venant de « l'extérieur » :

- « Ma famille, ma sœur aussi, qui veulent pas parler de ça. Et tout ça, je le découvre voilà à l'extérieur ».

- « On m'a pas dit grand-chose. Je sais que ce que j'ai appris du génocide, je l'ai appris par l'extérieur ».

Nous allons désormais nous intéresser à cet « extérieur », à celui qui, appartenant à la parenté ou non, mais pas à la famille nucléaire, peut apporter des connaissances sur l'histoire familiale.

12. Quelles « conditions structurelles d'accès au passé » familial ?

La transmission de la mémoire familiale en tant que legs d'un récit d'un adulte à un enfant est une image d'Épinal n'existe que peu dans la réalité, et *a fortiori* quand elle concerne l'expérience d'un crime de masse. Plusieurs auteurs évoquent que c'est au cours des interactions et discussions du quotidien que se joue une grande part de la transmission de la mémoire familiale, à notre insu : en préparant un plat « comme ta grand-mère », en allant à l'anniversaire d'un cousin où l'on apprend à connaître les autres membres de la famille, en discutant d'une ville « où a vécu ton père pendant ses études », etc. Ces « conversational remembering » (Walzer, Tschuggnall et Moller, 2013) que David Lepoutre appelle les « interactions mémorielles », permettent aux enfants d'« [accéder] aux données généalogiques en fréquentant les membres de leur parentèle, en écoutant des propos échangés sur les mariages, les naissances, les décès ou d'autres faits de la chronique familiale, ou bien en étant eux-mêmes témoins de certains événements. » (Lepoutre, 2005 : 290).

Selon ce dernier, « la transmission est toujours une relation à deux termes, autrement dit l'interaction » (Lepoutre, 2005 : 303). Quand les parents ne parlent pas ou peu du génocide à leurs enfants ou neveux, et que ceux-ci taisent leurs souvenirs, est-ce possible d'accéder à l'histoire familiale ? Quand les frères et sœurs n'arrivent pas à « s'asseoir ensemble » pour en discuter, existe-t-il une mémoire de la famille autre qu'individuelle, composée des souvenirs et récits d'enfance ?

En absence de mise à la parole, comme l'ont vécue la famille d'Albert et Paul et son fils, comment les jeunes adultes d'aujourd'hui peuvent avoir connaissance de l'histoire de leurs parents et des membres de leur parenté ? Par quelle médiation, par quel objet leur est-il donné de découvrir un pan de leur histoire familiale ? Existent-ils ?

Nous allons questionner ici les « conditions structurelles d'accès au passé » familial (Lepoutre, 2005 : 59). Dans le contexte rwandais, elles consistent essentiellement en des sources matérielles et humaines. Selon Jean-Hugues Déchaux, « la mémoire a besoin de supports, si possible matériels, qui facilitent le rappel du souvenir et son archivage. (...) Ces supports sont très divers : maisons, tombes, mobiliers, objets du quotidien (outils de jardinage, ustensiles de cuisine, etc.), vêtements, lettres, photographies et dessins ; mais aussi odeurs, sons, attitudes corporelles, anecdotes » (Déchaux, 2003 : 63). Nous allons nous concentrer sur les photos, puisqu'aucun autre objet ne nous a été signalé et que les maisons dans lesquelles ils vivaient avant 1994 ont été détruites ou quittées³⁴¹. Qu'en est-il de la circulation des photos ? Est-elle liée à des récits ?

³⁴¹ Le rapport aux maisons détruites aurait demandé à être développé, mais le matériau recueilli était insuffisant pour le faire.

Quant aux conditions humaines d'accès au passé, elles se définissent avant tout par les personnes qui ont survécu au génocide et avec lesquelles les enquêtés sont en lien. C'est à travers la réalisation de leur arbre généalogique que nous avons cherché ensemble, qui pourrait les renseigner s'ils voulaient connaître davantage leur généalogie. Et un départ au Rwanda m'a permis d'aller plus loin dans la compréhension de ce qui rend possible ou non la circulation de l'histoire familiale.

12.1. Liens, sentiments d'appartenance et identité à travers les photos et leur circulation

a. Les photos manquantes³⁴²

La photographie est un support « [matériel], qui [facilite] le rappel du souvenir et son archivage » (Déchaux, 2003 : 63), devenant « aujourd'hui, dans la plupart des milieux sociaux, un « lieu de mémoire » familiale par excellence » (Lepoutre, 2005 : 236). C'est *a fortiori* vrai pour les rescapés, qui ont perdu une partie de leur famille en quelques mois et dont la majorité des photos ont été détruites ou abîmées³⁴³. Aussi sont-elles des objets rares aujourd'hui. Nous ne disposons pas d'information sur la pratique photographique individuelle ou chez un professionnel dans les années 1970-90. Nous pouvons imaginer, sans le confirmer, qu'elle ait été réservée aux classes aisées, bien que de nombreuses familles semblent posséder des photos des événements familiaux, tels que le baptême ou le mariage. Le cas d'un père, directeur d'entreprise, ayant une pratique amateur de la photographie, nous a été rapporté, cela semble très marginal. Il a réussi à prendre des photos pendant le génocide, qui ont été versées à la justice et ont servi lors de plusieurs procès.

Avant d'être un support de remémoration d'une personne ou d'un moment, les photos, ou leur absence, représentent un symbole du génocide et de la volonté d'élimination des Tutsi et d'éradication de leur mémoire. Cela met Josué en colère : « Et ça c'est vraiment quelque chose que je trouve encore pire, on t'a volé tes proches et on t'a volé les souvenirs de tes proches »³⁴⁴. Et pour ceux qui retrouvé des photos déchirées ou souillées, le souvenir évoqué par l'image ne peut pas

³⁴² Ce titre renvoie au titre du film *L'image manquante*, de Rithy Pahn, réalisateur qui a connu le génocide du Cambodge durant son enfance. Il y souligne le manque d'images de sa famille et du crime de masse.

³⁴³ Voir 5.5.c. *Les photographies* (p. 246).

³⁴⁴ Entretien avec Josué, le 4 avril 2015.

apparaître sans une considération pour les traces apparentes (rayures, taches), marques d'une haine à leur égard.

Leur recherche fait partie de la vie des rescapés et de ceux qui ont vécu en exil, abandonnant leur maison et leurs biens. Juste après le génocide, c'est auprès des voisins qu'ils s'enquéraient d'éventuelles photos en leur possession. Soit ceux-ci en possédaient de la famille concernée, pour des événements auxquels ils auraient participé ensemble, soit ils les avaient sauvées du pillage, ou encore il se peut qu'ils les aient eux-mêmes volés avec d'autres objets.

Clémentine me raconte la quête de sa mère et sa sœur, au retour du Congo : « on a cherché chez les voisins, on a vu des photos et du coup ils nous ont envoyé des photos. Un jour j'ai reçu la photo de mon père aussi, le jour de mon baptême. Le jour de mon baptême j'ai une photo ! »³⁴⁵. Elle alterne entre se demander comment certaines photos et objets, parmi lesquels sa carte d'identité, étaient chez eux (« je ne sais pas comment elle a atterri chez eux ») et se rassurer : « c'était des amis, des amis très très importants, du coup ils ont gardé ça ». Berthe, pour sa part, a retrouvé une photo de sa mère auprès de voisins hutu qui s'étaient accaparé leurs biens. À la veillée de 2015, un homme a raconté qu'il a recueilli une photo de sa tante et de son oncle auprès d'une voisine hutu, qui, par contre, a gardé les vêtements de sa mère, qu'elle portait. Quant à Jeannette, c'est en rentrant de France, plus de 10 ans après le génocide, qu'elle a tenté d'obtenir des photos, en se rendant dans la maison de fonction qu'ils habitaient, avec son mari. Elle m'explique que les nouveaux occupants ont laissé les enfants visiter la maison et qu'ils ont assuré n'avoir rien récupéré dans la maison, n'ayant pas été les premiers locataires après 1994. Quand je m'enquiers de savoir si elle leur a demandé qui occupait la maison auparavant, elle me fait comprendre que la démarche aurait été délicate : « des fois le mieux c'est de ne pas chercher parce que... la personne peut penser que vous allez lui réclamer des biens et... (...) c'est s'attirer des ennuis et ça sert à rien franchement. Les meilleures photos, on les a dans nos cœurs... »³⁴⁶. La crainte de violence autour de la récupération de terres et d'objets s'est immiscée dans les rencontres dans les années qui ont suivi le génocide.

Aujourd'hui, les réseaux sociaux et familiaux sont mis à contribution, et les photos sont partagées en ligne. Lors de la veillée de 2015, un homme fait part de l'existence d'une page Facebook intitulée *Remember me*³⁴⁷ sur laquelle de nombreux Rwandais diffusent leurs clichés : « vous allez trouver des photos, vous allez pouvoir éplucher, éplucher, éplucher, peut-être vous allez trouver des gens que vous connaissez. On aura plus de photos pour mettre ici, au lieu d'avoir quelques photos que... Voilà. Malheureusement je n'ai pas eu les photos de ma famille, ça a été tout cramé, tout tout

³⁴⁵ Entretien avec Clémentine, le 3 mai 2016.

³⁴⁶ Entretien avec Jeannette, le 22 juin 2016.

³⁴⁷ Le nom exact est *Remember genocide against the Tutsi, 1959-1994*.

tout, (...) mais si on va sur ce site-là, je pense qu'on aura plus de photos. Que des gens qu'on connaît, que ça soit nos voisins, que ça soit nos cousins, nos cousines ou nos sœurs, c'est sûr qu'on va trouver quelque chose ». Sur la page Facebook, apparaissent de nombreux portraits de personnes seules, en couple ou en famille, certaines annotées du nom des personnes et parfois de leur année de naissance ou d'une mention en kinyarwanda. Dans les commentaires, de nombreux « RIP³⁴⁸ », « Que son âme repose en paix », des messages en kinyarwanda, d'autres en français ou en anglais. Certains dénotent que leurs auteurs identifient un visage qu'ils reconnaissent : « oh ma Liliane... », « Missing you all angels » ou encore, sous une photo de femme : « I went to school with her younger brother, who actually survived with their dad and an older brother. A beautiful family indeed ». Il s'agit d'un fond patrimonial commun, élaboré collectivement.



Illustration 3. En-tête de la page Facebook du groupe *Remember Genocide against the Tutsi, 1959-1994* (capture d'écran)

Certains nourrissent une cartographie personnelle de la localisation des photos de famille. Ils savent qui a l'originale et dans quel pays il se trouve. Théoneste en a trouvé chez sa tante, chez son oncle et chez des amis de sa mère.

³⁴⁸ Acronyme de « Requiescat in pace » (latin) ou de « Rest in peace » (anglais), l'expression signifie « Repose(z) en paix ».

J'ai moi-même participé à cette circulation des photos, en ramenant à Éric le cliché que j'avais fait des deux photos de son père dans le centre de santé où il avait été titulaire 22 ans plus tôt : il découvrait l'une des deux. Des photos de son père ? « [Il en a] une ou deux, mais les autres c'est [sa] mère qui les avait. Oui il y a des photos de lui, genre avec le mariage, mon baptême, des trucs comme ça oui il y en a. Même si, le reste, comme plein de trucs, a été brûlé pendant la guerre... Y en a beaucoup qui se sont perdues ».

Il a été souligné en veillée et en entretien que la propension des Rwandais à se photographier aujourd'hui est une manière de conjurer l'absence de photos et de produire des souvenirs.

b. Affichage des photos

Certains possèdent une ou plusieurs photos. Lors des veillées commémoratives de Lyon sont affichées les photos, dont le recueil préalable a été entrepris par les membres d'Ibuka Rhône-Alpes, qui les ont ensuite imprimées en noir et blanc sur des feuilles A4. Parfois elles ne contiennent qu'un seul visage, d'autres fois, le portrait de plusieurs enfants ou de plusieurs membres de la famille. Un animateur rappelle en 2015 : « en voyant ces photos il faut penser aussi à ceux dont on n'a plus les photos ».

J'ai constaté, chez des personnes âgées de plus de cinquante ans, des cadres faisant office d'autel, avec les photos des défunts et dans un autre cadre ou à un autre emplacement, les photos des membres de la famille vivants. Annonciata, la grand-mère d'Adélaïde m'annonce en entrant dans son salon « nous sommes chez [nom de son mari, décédé en 1996, ndla], mon mari » avant de me présenter les différents cadres : son mari, au centre, entouré de leur fille, morte dans un accident, et de leur fils tué en 1994. Sur le côté, se trouvent des photos des enfants et petits-enfants, et une de la remise de diplôme d'une petite-nièce vivant avec elle, à Kigali. Dans le salon de Chantale, en France, je regarde avec elle les photos de son mari et de leurs deux fils tués, ainsi que, à côté, plusieurs cadres de ses enfants, de sa nièce et un portrait d'elle.

Josué pour sa part pense avoir perdu la photo de sa mère - sa sœur a l'originale - , pour laquelle il manifeste comme un rejet : « je l'imprimerai jamais. Je peux pas l'imprimer. Je peux pas dire pourquoi, je sais pas pourquoi, même là je l'ai plus. Je sais pas, j'ai jamais eu, peut-être parce que je l'ai eue plus tard. Peut être je sais pas. (...) Cette photo-là je sais que, peut-être parce que ma sœur la garde précieusement, peut-être que c'est pour ça, je sais qu'un jour si je le veux, peut-être un jour

j'aurai cette envie. Mais aujourd'hui par exemple, moi j'ai pas vraiment envie de garder cette photo, j'ai pas envie de la voir même, même je n'arrive même pas à la voir, parce que je sais pas, j'ai pas envie en fait, je sais pas ». Le rapport de Josué à cette image ne se retrouve pas chez l'homme âgé d'une trentaine d'années qui, en veillée, exprime sa joie à la découverte récente d'une photo de son grand-père maternel, apportée du Rwanda par un cousin : « Certes, moi en fait je connaissais déjà son caractère, c'est quelqu'un qui était assez autoritaire ou très reconnu, très présent quoi dans son quartier, dans sa ville. C'est quelqu'un qui était respecté quoi. Et quand j'ai vu la photo, ça m'a fait un choc. Ça m'a fait un choc. Parce que imaginez : 30 ans après, découvrir une photo de lui, ben je souhaite ça à tout le monde en tous cas, franchement il faut essayer de trouver ces choses parce que c'est des trésors qu'on n'imagine pas. Maintenant c'est vrai que (...) ne serait-ce que dans son regard, il y a des choses qu'on voit quoi, des choses qui nous arrivent, (...) et ça apaise effectivement, ça apaise, parce que on se dit ça vient de quelque part, il y a quelque chose qui vient de quelque part, donc je souhaite ça à tout le monde ». Que produisent les photos ? À quoi servent-elles dans l'élaboration, le recouvrement ou encore la conservation de la mémoire ? Rappelons que, selon Tzvetan Todorov, la mémoire ne s'oppose pas à l'oubli : « les deux termes qui forment contraste sont *l'effacement* (l'oubli) et *la conservation* ; la mémoire est, toujours et nécessairement, une interaction des deux » (Todorov, 1995a : 14).

c. Usages et fonctions des photos

Avant tout, une des fonctions de la photo est d'être « un support efficace de la remémoration et du souvenir » (Lepoutre, 2005 : 236). À la veillée de 2015, un homme regrette de n'avoir plus de photos de son enfance, toutes volées ou détruites en 1994 : « les photos que j'ai, c'est des photos qui ont été prises après le génocide. (...) je sais pas à quoi je ressemblais. Il y en a qui me disent t'as pas changé, d'autres qui me disent tu as changé, mais moi je sais pas si c'est vrai, parce que j'ai pas de preuves justement pour voir ». Un autre dit qu'il imagine les traits de son père à travers la photo d'un oncle paternel, faute d'en avoir une de celui-ci.

Cette fonction, je l'ai vue en rapportant des photos du Rwanda. Éric, à qui je montrais des clichés du Sud, où il a grandi jusqu'à ses deux ans, me dit : « ah ça c'est un truc que je n'ai plus revu, l'ombre des nuages sur les collines, comme une immense tache ». Puis il regarde celle du mémorial auprès duquel il se rendait pour les commémorations familiales et découvre le nouveau mémorial, érigé récemment, sur une troisième. Après les avoir toutes vues, il me remercie : « merci c'est

génial, j'ai pu me rappeler d'un paquet de trucs ». Théogène, à qui je présentais des photos prises chez sa grand-tante, avec la fille de celle-ci, s'exclame à propos de cette dernière : sa sœur, qui lui ressemblait, « elle était trop dure avec moi, elle me frappait », alors que jusque-là il ne m'avait pas dit avoir reçu un mauvais traitement. Ayant photographié un album de quand il était petit (voir l'album sur la photo³⁴⁹ ci-dessous), je lui fais voir le cliché, et il note : « J'avais le t-shirt de mon oncle, il était trop grand pour moi ! ». Il se rappelle alors qu'il recevait toujours les habits de ses oncles et cousins.



Photo 13. Consultation d'un album de photos à Kigali en 2016 (photo D.Blanco)

La conscience du pouvoir évocateur de la photo est renforcée par la peur de l'effacement des visages de ceux dont on n'en dispose pas. Une femme, âgée de moins de 30 ans, fait part de cette peur, lors de la veillée de 2015 : « Moi aussi je voulais parler des photos qui sont accrochées, donc là il y a tout en haut, au milieu, c'est ma tante. Juste au-dessus d'elle, l'homme en costume-cravate c'est mon oncle maternel, c'est les seules photos que j'ai pu trouver. Du côté de mon père, toute ma famille paternelle a été tuée, mes oncles et tantes. (...) y a une de mes tantes paternelles, on me disait souvent que je lui ressemble, et ce qui me fait mal non seulement c'est de pas connaître les photos, c'est que même moi dans ma tête, l'image elle commence à partir et j'ai peur qu'un jour je vais me réveiller en me disant « à quoi elle ressemblait ? ». ». La destruction de ces portraits et l'effacement des traits des proches vouent les morts à une deuxième mort : l'oubli. Cela provoque une grande détresse chez les rescapés et accroît un sens du devoir de mémoire.

³⁴⁹ La photo a été volontairement coupée afin de préserver l'anonymat des deux femmes et celui de Théogène.

L'idée évoquée par la femme de la veillée d'une ressemblance à sa tante a été évoquée par d'autres. Clémentine se souvient avoir partagé une photo qu'elle avait, de son frère et sa sœur tués au Congo, avec les plus jeunes de la fratrie notamment, qui ne se souvenaient pas de leurs visages. Après leur envoi, chacun a évoqué la ressemblance physique ou de caractère avec les morts : « Moi on me le disait, on me disait que j'étais très chiante comme ma tante (*rit*) ». À l'inverse, Paul, le père de Théoneste, recherche un souvenir de ses parents et frères et sœurs dans le visage de ses petits-enfants, lui qui n'a pas de photos puisqu'il est « de la génération où il n'y avait pas de photos » :

Paul - Mais je suis déjà grand-père (*rit*), il y a mes traces quand même (*rit*)

Domitille - Il y a tes traces génétiques ça c'est sûr ! (*rit*)

P - Il y a mes traces

D - Et ça te fait quoi d'être grand-père ?

P - Oh ça me...! Je m'appelle [surnom 1 donné par les petits-enfants], [surnom 2], ça me fait, justement c'est ça, c'est ça la magie de l'humanité, on peut pas écraser toute une humanité c'est pas possible. Et quand je vois mes petits enfants, génétiquement, je vois les traces de mes parents, de mes oncles... Je me dis « Il ressemble à tel, il ressemble à tel... »

Entretien avec Paul, le 27 juillet 2019

D'après Jean-Hugues Déchaux, « [ce jeu des ressemblances] revient à établir des correspondances entre le passé et le présent, c'est-à-dire à tisser des liens entre les vivants et les défunts. Il introduit insensiblement l'idée d'une continuité, d'une transmission, voire d'une pérennité qui efface les marques du temps » (Déchaux, 1997 : 190). La photo en effet relie les générations et les latéraux, elle inscrit l'individu dans sa parenté, et inversement elle ancre les morts dans le quotidien des vivants. De là peut découler un sentiment d'appartenance et d'identité.

Lors de la veillée de 2018, une femme âgée d'une vingtaine d'années raconte qu'elle a eu « deux gros chocs émotionnels dans [sa] vie, c'est deux photos de [son] papa » qu'elle a découvertes à plusieurs années d'écart : « ça a représenté le jour où j'ai compris que mon père était mort et le jour où j'ai compris de qui je tenais ». La première photo, elle l'a trouvée dans le placard de sa mère, quand elle avait 9 ans. C'était une photo de son père mort, tué par balles lors d'une des attaques menées depuis le Congo après le génocide. Elle explique : « ce jour là j'ai arrêté de croire qu'il allait revenir, j'avais neuf ans, c'est la première fois que j'avais conscience qu'il est pas au ciel, fin qu'il est pas au ciel, comme on explique aux enfants il va redescendre, physiquement il peut redescendre ». Quant à la seconde photo, qui « l'a apaisée tout de suite » alors qu'elle avait « une adolescence difficile », elle l'a vue à ses 16-17 ans : « c'est comme un puzzle qui manquait », « ça m'a

complétée », « j'ai compris plein de choses ». Voici ce qu'elle en dit : « j'ai fumé assez tôt des cigarettes, j'aime bien sortir tout ça, et ma mère m'a... quand j'ai vu cette photo, ma mère elle m'a dit que mon papa était un bon vivant. Elle fumait pas, elle buvait pas, j'ai jamais eu cet exemple-là, mais le fait de voir cette photo, qu'elle me le montre, et ben elle m'a aussi donné des similitudes, des défauts hein, ou des qualités, mais savoir de qui on tient, certaines attitudes, si on le sait pas jusqu'à l'adolescence, je me rends compte que ça perturbe, parce qu'on sait pas d'où on vient, d'où on sort. Ma maman elle est très pieuse, j'ai grandi dans une famille très religieuse, et oui je peux avoir des attitudes... je comprenais pas d'où ça venait, et le fait de savoir que mon papa, c'était quelqu'un de très sociable, de très fêtard, ben quelque part ça m'a beaucoup apaisée ». Dans cet extrait, comme dans l'histoire rapportée par Clémentine, il s'agit ici tant de l'objet photographique que du récit tissé autour de celui-ci. Et c'est la réception - voire ici l'interprétation - du récit qui va faire sens pour les vivants, qui va leur permettre de s'approprier cette histoire familiale. Selon Anne Muxel, le risque des photos non-accompagnées d'une histoire, c'est qu' « elles ne seront que les reliques de mémoire convenue, dépourvues de sens et de la possibilité d'établir un lien signifiant avec le passé. (...) Et ce mouvement qu'elles peuvent permettre de retrouver, c'est la mémoire vive de ce qui « a été ». Car que cherche-t-on en se penchant sur une photographie dite de famille? À coup sûr un supplément d'identité, mais aussi le support d'une narration de sa propre histoire, enfin une inscription dans une temporalité » (Muxel, 1996, rééd. 2002 : 169). La sociologue ajoute que sinon, faute d'interprétation, elles seront « photo-mortes ». Dans un contexte de manque de photos, nous pensons qu'elles seront toujours photo-vies, incarnations des personnes dont un instant de vie a été capté.

Sans récit, les photos sont un support à l'imaginaire et aux projections. À la veillée de 2017, un homme d'une vingtaine d'années qui a perdu ses parents en 1994, évoque une des trois photos de sa mère, prise le jour de son baptême alors qu'il était bébé : « quand je regardais cette photo, je me suis dit il faut que je sois chrétien, pour remercier ce qu'elle a fait, pour... au fait dans le christianisme, dans la religion, je voyais comme un merci pour ma mère. Donc avoir des photos... Des photos ça rappelle mais aussi ça parle en fait. Tu peux vivre en condition d'une photo sans le savoir, y a un risque de transmission à travers la photo comme on disait. Et je me rappelle quand j'étais en 5^e secondaire, quand j'étais au petit séminaire, j'étais vraiment sérieux pour devenir prêtre parce que je me disais qu'au moins là, quand on t'a dit que ta maman est au ciel, tes parents, je me disais que si je suis prêtre, je serai trop juste pour aller au ciel revoir mes parents, et j'avoue que après quand tu te rends compte que c'est peut-être pas si vrai que ça, y a une frustration qui en sort ». Il parle ici du « risque de transmission », qui résulte de l'interprétation de tous les éléments

trouvés sur un cliché, répondant à une absence de récit. Nous retrouvons le lien entre mémoire et identité.

Si les photos relient les vivants aux morts, elles relient aussi les vivants entre eux. Au moment des commémorations familiales, Éric reçoit des photos de sa mère, « pour [qu'il] participe, de loin ». Clémentine, dont nous avons déjà vu qu'elle partageait des photos au sein de sa fratrie, raconte qu'à son retour au Rwanda, elle a fait de nombreuses photos : « J'ai les photos de chez moi.. la maison... l'intérieur... la tombe de mon père... La colline... (...) Je pense j'ai les oncles tantes... Leurs maisons... Chez les grand-parents aussi. La dernière fois que j'y suis allée... il me manquait des souvenirs de mes grands-parents maternels... on y est allé. J'ai pris des photos. Du côté de mon père j'en avais ». Elle les a réunies, avec celles qu'elle possédait déjà, dans un album, qu'elle a distribué aux membres de sa famille en Europe : à sa tante qui a la maladie d'Alzheimer, qui « nous connaissait quand on était à l'école primaire (...) mais maintenant je pense pas vraiment qu'elle nous connaît », ainsi qu'à son frère, sa sœur et leurs enfants. Ces derniers, ceux du Royaume-Uni, « ils savaient bien qu'ils ont des cousines, des cousins. Mais ils les voient pas du tout. (...) maintenant ils savent qu'ils sont pas tout seuls. ». Ceux de Belgique sont déjà allés au Rwanda, alors pour eux, il s'agit de leur montrer « comment les gens ils vivent là-bas. Du coup eux ils aiment bien en parler ». En entretenant le rapport au pays d'origine et le souvenir des morts, les photos participent du faire famille, en créant des connaissances communes. À travers ce partage de photos, « la famille est à la fois objet et sujet : objet, parce que des parents y sont représentés ; sujet, parce que la famille se construit par l'intermédiaire de l'album, par sa conception et sa consultation. (...) [L'album de photos] est une façon, en rendant hommage aux ascendants, de dessiner les contours d'un groupe de parenté par-delà les vivants et les morts. » (Déchaux, 1997 : 190). Famille et mémoire familiale se construisent ensemble, *via* l'élaboration d'archives familiales et de récits communs. Les photos agissent comme un tiers dans cette entreprise.

12.2. Des vivants et des liens

a. Recenser les vivants

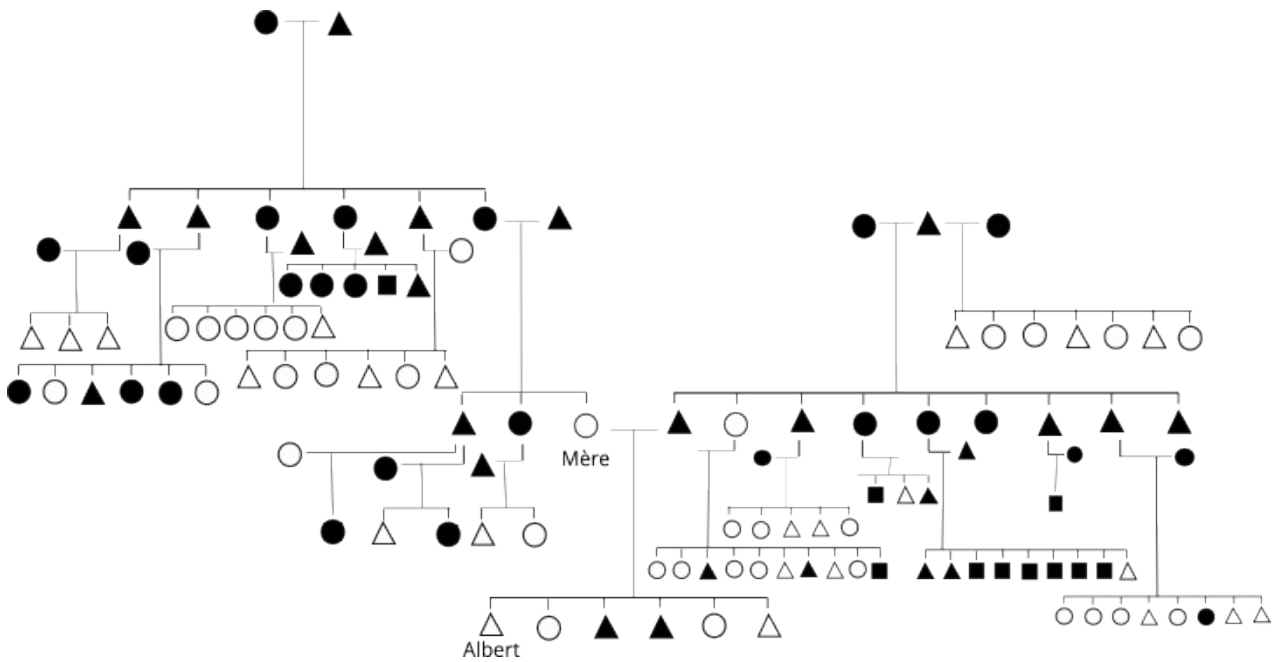
Parmi les conditions structurelles d'accès au passé, il y a la présence des membres de la parenté vivants. Cette assertion, évidente voire tautologique dans d'autres contextes, prend tout son sens avec des familles décimées. L'anthropologue Carole Lemée s'est intéressée aux descendants de victimes du génocide des Juifs et elle note qu'« il s'agit ici de prendre en considération de manière non exhaustive plusieurs aspects de la césure anthropologique auxquels font face des descendants, à commencer par la présence des trouées béantes³⁵⁰ laissées par le génocide dans les espaces de parenté » (Lemée, 2012 : 159).

Les trouées béantes atteignent toutes les générations et tous les sexes. Si la famille est l'union d'une lignée dite tutsi et d'une autre dite hutu, une seule branche de la famille est décimée.

Observons ici le schéma de parenté d'Albert, où sont indiqués les morts et les vivants (quelle que soit la cause de la mort des défunts)³⁵¹ :

³⁵⁰ La notion de « trouées béantes » renvoie à celle de « trou béant » avec laquelle Martine Hovanessian caractérise l'histoire du génocide des Arméniens, un « trou impossible à combler » (Hovanessian, 2007 : 101).

³⁵¹ Pour voir le schéma de parenté avec une indication des personnes tuées dans le génocide, voir 7.3.b. *Des morts dans toutes les générations et dans toutes les branches de la famille* (p. 325).

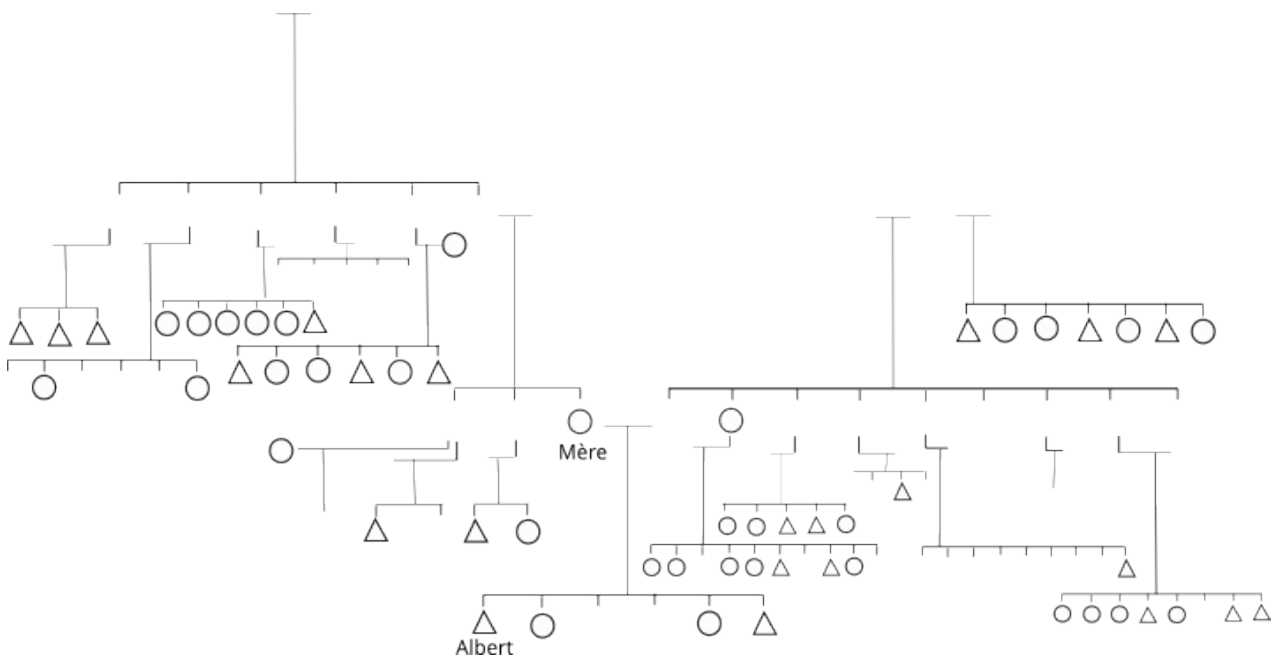


Légende

- /△ Femme / Homme
- /▲ Femme morte / Homme mort
- /■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 5. Schéma de parenté d’Albert faisant apparaître les morts et les vivants

Si nous voulons rendre davantage visibles les « trouées béantes », nous pouvons proposer le schéma en retirant les morts, qui sont autant de personnes qui ne sont plus dans la vie d’Albert, et ne peuvent plus transmettre leur mémoire individuelle et celle de la famille :



Légende

- /△ Femme vivante / Homme vivant

Schéma 6. Schéma de parenté d’Albert avec uniquement les personnes vivantes

Aujourd'hui, le nombre d'interlocuteurs pour Albert est réduit. Dans sa parenté, il n'y a plus personne de la génération de ses grands-parents. Dans la génération de ses parents, il n'a plus que sa mère et une tante paternelle. Sont aussi vivants les membres de la deuxième fratrie de son père nés d'une deuxième alliance de son grand-père : nés au Burundi où ils ont vécu par la suite, ils ont échappé au génocide. Dans la génération d'Albert, de nombreux cousins et cousines ont été décimés. Parmi les survivants, la fratrie d'Albert se trouve en France, deux cousins vivent en Europe et deux autres en Amérique du Nord. Les autres sont restés au Rwanda.

Ce constat de trouées béantes invite à prendre la mesure de la perte que cela représente pour les vivants, vis-à-vis de la connaissance de la famille et du passé. « La famille », depuis le génocide, est une entité composée de vivants et de morts. En ce qui concerne les rescapés, et particulièrement les plus jeunes, ils ont éventuellement à connaître et à maintenir la mémoire de membres de leur lignée qu'ils n'ont jamais connus (grands-parents, arrière-grands-parents), et dès lors la multitude des personnes tuées rend vertigineuse l'idée de devoir se rappeler, et découvrir, l'ensemble des membres de leur parenté, de leurs neveux aux cousins de leurs parents.

Avec les morts disparaît aussi leur connaissance des autres membres de la parenté, vivants et morts, autrement dit un « capital mémoriel ». Lors d'une veillée, un rescapé exprime : « quand j'avais 3 ans en 94, et que j'avais déjà perdu mon père avant, et ma mère qui devait me raconter sa vie, ce qu'était mon père et tout, elle aussi a été tuée ». Naasson Munyandamutsa cite un proverbe qui renvoie à cette rupture de transmission : « On aime dire chez nous : « *Utaraganiriye na se ntamenya icyo sekuru yasize avuze* », c'est-à-dire : « Quiconque n'a pas eu la chance de parler avec son père ne saura jamais ce qu'a laissé comme héritage son grand-père » (Munyandamutsa, 2014 : 264).

Les morts ne sont pas seulement des transmetteurs en moins et des personnes dont on perd le capital mémoriel, ils sont aussi des auditeurs en moins pour les récits que les rescapés auraient pu vouloir partager à un germain, à un enfant ou à un parent. Ce sont les conditions de transmission du passé qui sont entravées autant que les conditions d'accès au passé. Avec la perte de membres de la famille nucléaire et de la lignée (descendants ou ascendants), c'est tout un processus d'élaboration et de conservation de la mémoire *via* les échanges, qui ne se fait plus.

La réalisation avec les enquêtés de leur arbre généalogique permet de mettre en lumière des éléments de la connaissance concernant leur passé et leur présent familial.

b. Réaliser son arbre généalogique : se souvenir des noms

La constitution d'un arbre généalogique a offert un support d'entretien très heuristique. L'idée est née lors d'un entretien avec Éric, alors qu'il me fallait identifier et me souvenir des membres de sa parenté qu'il évoquait durant la présentation de son enfance. Il est devenu rapidement un outil incontournable en entretien, où il a rempli plusieurs fonctions : il permettait de questionner les expériences du génocide sans avoir à le demander frontalement (« tel oncle ? Il est mort avec ses enfants. Il s'était caché dans tel lycée... »), mais aussi d'en apprendre plus sur l'enfance (« telle cousine, je l'aimais bien, c'est elle qui s'occupait de nous ») et sur l'après-génocide (« c'est cet oncle qui a refusé de nous accueillir »)³⁵². Il était possible de comprendre les relations entre les membres et la cause de ruptures de relation ou de proximité entre certains d'entre eux. L'arbre était un prétexte pour interroger les silences et les manques (« cette partie, je ne la connais pas, c'est la famille de mon père, tué en 94 »). Dans un deuxième temps, je demandais de spécifier leur localisation géographique et s'ils étaient toujours en contact. J'ai rapidement arrêté de demander les dates de naissance et de décès, qui n'étaient pas connues, y compris pour les frères et sœurs. La célébration des anniversaires n'était pas une pratique culturelle au Rwanda, même si elle le devient aujourd'hui dans certaines familles.

La généalogie consistant à nommer les membres de sa parenté, il nous faut préciser ici que les noms au Rwanda sont propres à chaque individu. Selon l'historien Rémi Korman, « il n'existe pas au Rwanda de noms de famille. Chaque enfant se voit attribuer un nom huit jours après sa naissance. La particularité des noms rwandais est d'avoir une signification, liée le plus généralement au contexte dans lequel est né l'enfant : contexte familial, local ou encore national. On retrouve ainsi des noms de natures très diverses : noms d'amour, noms s'adressant aux voisins, noms neutres, noms dépréciatifs visant à effrayer la mort, ou encore noms de bravoure. La colonisation a amené l'usage du prénom, mais on a continué de donner des noms individuels. » (Korman, 2015 : 173)³⁵³. L'usage du nom de famille, c'est-à-dire de la transmission du nom rwandais du père à ses enfants est une pratique qui existe dans des familles de l'élite, occidentalisées, et se répand un peu plus largement aujourd'hui. Prendre le nom de son père est une manière chez les rescapés de se réinscrire dans sa filiation. La systématique de la transmission du nom du père pour les Rwandais vivant en France trouble la coutume : d'une part, cela va contre la tradition de doter chaque enfant d'un nom rwandais, et d'autre part le nom rwandais est souvent genré (« celui qui vivra

³⁵² Les citations employées dans cette phrase sont fictives ; elles indiquent le type de conversations que chaque nom était susceptible de déclencher.

³⁵³ Sur l'attribution des noms, voir cet article de Rémi Korman « Rwanda. L'histoire par les noms : le rôle de l'anthroponymie » (2015) et le chapitre « Enfants des ancêtres, enfants du monde. Les rituels rwandais de dation du nom, moments-clés d'intelligence sociale » de Danielle de Lame (2009).

longtemps », « le malheureux »...), ce qui le rend inadapté à une descendance féminine. Notons que cette absence de nom de famille complique la tâche de mémorisation et de remémoration des deux noms de chaque personne³⁵⁴ et il arrive qu'ils n'en connaissent qu'un des deux, ou même qu'ils ne se souviennent que de leur surnom.

Un des rituels de la veillée commémorative est l'écoute d'une bande-son sur laquelle ont été enregistrés les noms de victimes du génocide, lus par des rescapés. Pour créer ce fichier sonore, Ibuka Rhône-Alpes avait lancé un appel à ses membres et au-delà afin de pouvoir rendre hommage de manière individualisée à chaque disparu et l'extraire de l'anonymat des chiffres. La lecture s'est faite par familles, entre lesquelles est prononcé « Ibuka, nanjye ndibuka » (« souviens-toi, je me souviens »). Et s'est aussi instauré un autre rituel, complémentaire, de faire inscrire par ceux qui le souhaitent le nom de leurs proches, puis de les lire ou de les faire lire (voir photo ci-dessous).

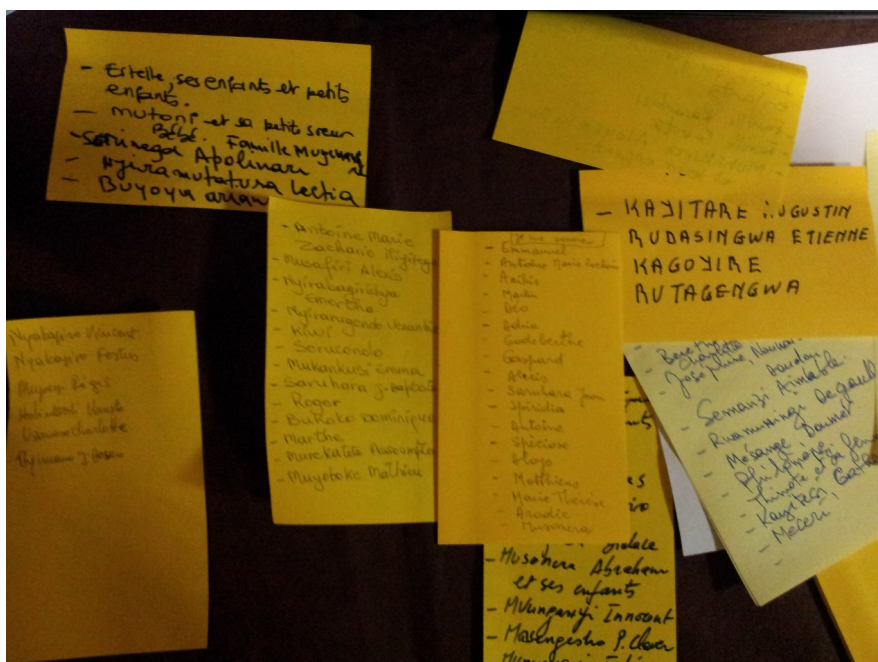


Photo 14. Listes de noms écrits par les participants lors de la veillée commémorative de 2017
(photo D. Blanco)

En entretien, les enquêtés ont donné les noms qu'ils connaissaient, les deux noms quand ils les savaient, sinon un seul, et parfois juste le surnom qu'ils utilisaient pour appeler un proche : « Fundi », « Dodo », « la Zaïroise », « Tutu », « Zouzou », « Gentille »...

³⁵⁴ Une autre conséquence est que cela rend inefficaces des projets mémoriels importés d'Europe tels que les murs des noms de victimes, étant donné que « l'ordre alphabétique a aussi pour but de montrer la dimension familiale de la perte » et que le nom n'informe pas d'une appartenance familiale : un même nom peut renvoyer à un génocidaire et à une victime d'une même localité. Aussi beaucoup de murs de noms sont restés partiellement ou totalement vierges, comme celui du Mémorial de Nyarubuye.

Réaliser que l'on a oublié un nom provoque du regret, voire un sentiment de honte. Dans la vie de tous les jours, les occasions de les prononcer manquent et ils s'effacent. Lors des veillées commémoratives, certains s'interrogent sur le dilemme qu'ils rencontrent : qui nommer ? Qui « de mes copains, de mes collègues, des profs, des gens avec qui j'avais mangé ? », demande une femme en veillée. Combien de noms dire : 10 ? 100 ? « Ça peut être long, mais on se dit, si on les cite pas, on risque de [les] perdre »³⁵⁵, dit-elle encore. Certains s'inquiètent de la disparition des noms des familles entièrement décimées, comme un homme qui raconte que ce qui lui vient « à l'esprit c'est les familles disparues complètement, comme on dit en kinyarwanda *Imamidangwazi*, (...) par exemple moi je me souviens que à [nom de ville] on avait une famille là-bas, du côté paternel, voilà c'est des familles que je sais qu'avant le génocide il y avait des visites et tout ça, c'était une grande famille, voilà une grande famille avec deux ou trois familles, voilà, et ils sont tous disparus. Il reste personne. Et du coup vraiment je pense à eux ». Et un autre homme d'évoquer l'impossible souvenir de ceux qui, *in utero* ou venant de naître, n'avaient pas encore été nommés.

À la veillée de 2015, une femme prend la parole pour exprimer son ressenti face à l'oubli des noms :

« il y a quelque chose qui m'a toujours fait peur, il y a ma tante ici (*montre une photo*), [prénom], elle avait 4 enfants, [nom des quatre enfants]. Au fait, ce qui me faisait mal, c'est qu'on arrivait plus à se rappeler du prénom de la dernière. Et ça c'est vrai. Et on a cherché, cherché et on a fini par se rappeler. Et... (...) j'avais une autre tante, [prénom] (...), elle avait un bébé qui devait avoir deux ans, ou un an et demi, il avait un petit surnom que tout le monde utilisait, et on a perdu totalement le nom de l'enfant, on sait pas. On sait pas comment cet enfant s'appelle. Et sur le mémorial de chez nous, il n'y a pas son nom. Et ma tante, elle était enceinte de huit mois et quelques. Y avait pas d'échographies, on a jamais su si c'était une fille ou un garçon. Mais... Juste... C'est vraiment une torture de pas savoir comment cet enfant s'appelait alors que c'était mon cousin. Mais je suis contente, maintenant qu'on sait que la petite, la dernière, s'appelait [prénom]. Et il restait personne dans cette famille. Tout comme dans celle-là, c'était mon oncle aussi. Il manque deux enfants, pareil, effacés ». Car le risque est là : l'effacement définitif des proches, autrement dit la poursuite du projet génocidaire.

En entretien, tout le monde a pu me nommer ses frères et sœurs, ses demi-frères et demi-sœurs et ses parents, à l'exception de Théogène, qui avait 1 an quand ses parents ont été tués. Je n'ai pas fait d'analyse concernant l'étendue de leur mémoire généalogique pour deux raisons : le petit nombre d'arbres réalisés (6), et le fait que la mesure de cette connaissance n'était pas mon objet de recherche. La réalisation de l'arbre était un support, un outil dans l'entretien. L'analyse d'une

³⁵⁵ Veillée commémorative de 2016

mémoire généalogique serait biaisée, puisque Clémentine savait qu'on allait s'intéresser à sa généalogie et avait demandé des informations à son grand frère avant de venir, et aussi du fait que j'ai commencé l'arbre d'Adélaïde avec sa grand-mère, puisque je me rendais au Rwanda juste après notre premier entretien et que je ne pensais pas y retourner par la suite. Par ailleurs, j'ai réalisé celui d'Albert dans un entretien que nous avons fait à trois avec sa mère. Le dispositif n'est donc pas identique avec tous les enquêtés.

Aucune personne parmi ceux qui avaient moins de 20 ans en 1994, n'est allée au-delà de ses grands-parents, et plusieurs ne les ont pas tous nommés, ni n'ont listé l'ensemble de leurs oncles et tantes. Une attention était portée à l'ordre de naissance dans les fratries. Les morts-nés de leur propre fratrie ont aussi été mentionnés.

Au Rwanda, l'identité d'un individu est fortement liée aux liens de sang et donc à ses ancêtres (De Lame, 2009). Naasson Munyandamutsa raconte que, « quand un adulte rencontre un enfant, la première question qu'il lui pose est la suivante : « Tu viens de qui ? À qui tu appartiens ? *Uri uwa nde sha ?* ». Cette question qui a traversé toutes les générations dans nos sociétés traditionnelles cherche à inscrire l'enfant dans une appartenance sans laquelle vivre n'est pas possible. » (Munyandamutsa, 2005 : 83). Deux hommes m'ont mentionné la coutume consistant à décliner son identité par la présentation de soi-même en tant que « fils de ... », « petit-fils de ... » et arrière-petit-fils de ... » en poursuivant jusqu'à l'homme de la lignée le plus ancien dont on se rappelait. Âgés de 9 et 12 ans en 1994, ils ont eu le temps d'être socialisés à la présentation de soi. Bruno m'a informée qu'il « [connaissait] un peu oui, jusqu'aux arrière-grand-pères, mais [il connaissait] pas leurs frères, leurs sœurs et tout et tout, parce que juste c'était pas dans la culture de savoir tout le monde, mais juste voilà le père de ton père ». Il s'est désintéressé de ma démarche de réalisation des arbres généalogiques au nom de ce qui compte pour lui : la transmission orale et la mémoire que l'on a de ces personnes.

S'ils veulent en savoir plus sur leur histoire familiale et sur leur parenté, il leur faut aller à la rencontre des membres survivants de leur parenté. Carole Lemée s'intéresse aux descendants du génocide des Juifs qui entreprennent de « [s'engager] (...) dans des processus de reconstitution [qui] reposent sur une tentative de mise en histoire du parcours de vie de leurs ascendants directs et avunculaires assassinés durant le génocide et de ceux qui ont pu y survivre » (Lemée, 2012 : 165). Ce travail, selon elle, « participe à et de processus de réenchaînement et de réinscription dans le cadre d'une « filiation inversée » où ce sont les descendants qui établissent des formes de reconnaissance envers leurs ascendants (directs et/ou avunculaires) » (Lemée, 2012 : 166). Ici nous ne sommes pas dans le cas de descendants de victimes mais il s'agit de rescapés et témoins du

génocide. Il y a donc non seulement un travail de reconstitution verticale pour connaître les ascendants, mais aussi horizontale afin de découvrir la vie et la mort de germains ou de cousins. Le réenchaînement en jeu ici n'est pas seulement symbolique : certains entendent nouer un lien avec des cousins éloignés ou des cousins de leurs parents. Un rescapé me dit que le génocide a rapproché des membres de sa famille, qu'il n'aurait sans doute jamais connus sans cet événement. Le travail de réinscription dans la lignée concerne la génération de ceux qui étaient enfants pendant le génocide, et se poursuivra probablement avec leurs descendants.

À qui vont-ils s'adresser pour poursuivre leur arbre généalogique ? Cette question va mettre en lumière leur possibilité même d'accéder aux connaissances généalogiques, ainsi que l'état des relations entre eux et les membres de leur parenté, relations nécessaires à une éventuelle circulation des savoirs et des souvenirs.

c. Partir en quête d'un informateur

L'initiative de poursuivre l'arbre généalogique que nous avons commencé ensemble est venue de leur part autant que de la mienne, l'entreprise ayant suscité chez tous de l'intérêt, à l'exception de Bruno, dont j'ai commencé à expliquer les réserves, sur lesquelles je reviendrai. Désormais ils se retrouvent face à la nécessité d'identifier qui, dans leur parentèle, est susceptible de leur délivrer des connaissances sur leur parenté. L'interlocuteur choisi est celui qui pourrait délivrer tant ces connaissances-là qu'un savoir plus vaste sur l'histoire familiale. Il est considéré comme détenteur de la mémoire familiale ou d'une part de celle-ci. Une condition d'accès au passé est donc que cette personne ou ces personnes existent et, comme nous le verrons, que l'accès à celle-ci est possible, c'est-à-dire que le lien existe encore, malgré l'existence d'un lien formel de parenté, et que la relation est suffisamment entretenue pour ce faire.

Josué et Sarah, tous les deux la trentaine, se sont immédiatement enquis des informations nécessaires auprès d'un membre de leur fratrie, par Whatsapp. Le premier a envoyé des messages à sa sœur aînée - qui se trouve en Suisse - pour avoir des renseignements sur leurs cousins, oncles et tantes. La seconde a écrit à sa sœur cadette - au Rwanda - afin d'obtenir les noms de ses neveux et nièces vivant à Kigali, et nés depuis son départ en France. Les neveux, nièces et jeunes cousins ne sont pas toujours connus de ceux qui vivent en France et qui ne sont pas ou que peu repartis. Sarah

demande aussi confirmation à son mari pour certains noms, puisque celui-ci s'était intéressé à la généalogie lors de son dernier voyage au Rwanda.

Pour certains d'entre eux, il y a eu une évidence quant à la personne qui pourrait les aider à constituer leur arbre généalogique : son grand frère pour Clémentine, sa mère pour Hervé, son grand frère pour Sarah. Pourtant déjà ce dernier exemple montre la complexité de la situation puisque bien que connaissant la généalogie, elle n'aurait pas pu appeler son frère, ou peut-être pour demander un nom seulement ; il n'avait déjà pas été possible d'organiser un entretien les réunissant tous les deux.

Pour d'autres au contraire, comme Épiphanie, la question n'obtient pas de réponse. Qui ? À propos de sa généalogie, elle dit qu'elle n'a « pas pris le temps de demander à [ses] parents », tués en 1994, et aujourd'hui elle s'interroge : pourrait-elle aller demander à ses anciens voisins ? Elle en doute. Éliane, la petite sœur de Clémentine, ne sait pas à qui elle pourrait s'adresser ; elle fait remarquer qu'autour d'elle, les personnes âgées « manquent ».

M'apprêtant à partir au Rwanda à la fin de l'année 2016³⁵⁶ pour mener des entretiens avec des membres de leur famille y vivant autour du passé familial, je leur propose d'essayer de poursuivre leur arbre généalogique. Je m'enquiers donc auprès de celles et ceux avec qui je travaille en France de savoir qui je pourrais rencontrer pour cette entreprise. Cela les a conduit à réfléchir à deux questions complémentaires : qui est susceptible de les informer sur leur histoire familiale et leur généalogie ? Et est-il possible pour eux de contacter cette personne ? Non seulement il faut trouver la ou les personnes qui a ou ont ce savoir, mais il faut aussi pouvoir entrer en relation avec elles, et pouvoir le faire pour ce motif.

La préparation des rencontres et les prises de contact lors des entretiens sur place nous éclairent sur les liens, les tensions, les histoires. Ces moments de choix de l'interlocuteur, faisant parfois l'objet de discussion ou de négociation avec moi, informent des relations qu'ils entretiennent avec un ou des membres de leur parenté, au regard de leur histoire commune. J'ai rencontré la mère d'Éric, la grand-mère d'Adélaïde, la cousine d'Albert, celle de Théogène et celle de Sarah, ainsi que sa sœur, et celle de Clémentine. À leur tour, certains d'entre eux ont souhaité contacter des personnes.

Quand je demande à Clémentine si je peux rencontrer sa sœur - sa mère étant, d'après elle, trop éloignée de Kigali - , elle accepte et me dit, entre humour et inquiétude : « ok tu pourras me dire ce qu'ils disent de nous, qu'on les a abandonnés ». Elle poursuit, sérieuse : « honnêtement ils sont

³⁵⁶ Grâce à une bourse de mobilité de l'Université Jean Monnet

contents pour nous, et comme ça s'il se passe quelque chose au Rwanda, il y a des gens à l'extérieur. Elle aura plein de choses à dire sur le retour en 96 ».

Alors qu'Albert et sa mère se concertent afin de déterminer qui pourrait en savoir plus sur leur famille, leur réflexion porte sur la famille paternelle d'Albert. Ils entrent en contact avec deux personnes : une « tante », cousine parallèle du père d'Albert, et un demi-frère de ce dernier. Seulement, ils estiment que celle-ci dispose de moins de connaissances, sans doute en raison de son exil en Ouganda depuis 1959, où elle a élevé le père et l'oncle d'Albert, puis accueilli Albert lui-même quand il est parti vivre en Ouganda en 1989.

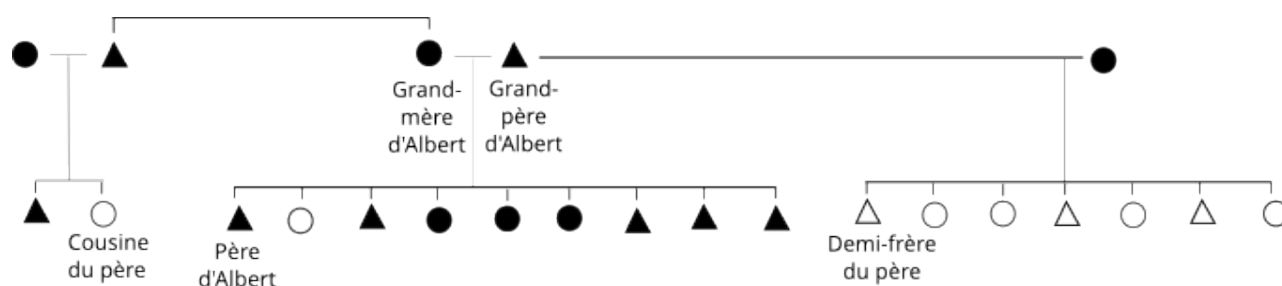


Schéma de parenté partiel des membres de la famille paternelle d'Albert de la génération de son père

Le deuxième informateur envisagé est un des demi-frères de son père. Celui-ci est né au Burundi de la deuxième alliance du grand-père, qui a fui les exactions de 1959, en laissant sa femme et leurs enfants, dont le père d'Albert. Après le génocide, le grand-père et sa nouvelle famille sont rentrés du Burundi. Selon eux, il s'intéresse à l'histoire familiale. Albert se souvient d'être allé écouter son grand-père avec lui, pendant deux jours, et qu'il avait pris des notes. Il a aussi des photos. Mais le cœur du problème se trouve ici : il a récupéré les photos en même temps qu'une maison qui appartenait au père d'Albert, et donc à sa mère, après 1994. Aujourd'hui, ils ne sont pas en contact et « il ne parlera pas ». Quand je suis au Rwanda, en 2016, il m'appelle et me réaffirme qu'il « pourrait [me] dire plein de trucs sur la généalogie. (...) il notait tout, ça l'intéressait beaucoup »³⁵⁷, mais il me déconseille de l'appeler au motif qu'il « pourrait [me] faire du chantage ».

Finalement il me propose d'aller voir sa cousine, vivant à Kigali, pour échanger sur l'histoire de la famille à partir de 1994. Lui ira voir des amis de son père quand il y retournera, pour qu'ils lui parlent de ce dernier. De nouveau, la possibilité de voyager entre les deux pays s'immisce dans la relation, et désormais dans l'accès au passé. Sa cousine me dit qu'elle n'a pas vu Albert depuis qu'il

³⁵⁷ Notes du carnet de terrain

est parti, en 2002. La mobilité s'avère être une condition de la circulation des récits. Une autre est la possession et l'usage des moyens de communication : Albert et sa mère regrette que la cousine, âgée, n'ait pas Whatsapp.

Les questions de conflits autour de l'héritage ou de la gestion conjugale des ressources a été rencontrée aussi dans la famille de Sarah, où sa mère a été menacée par ses beaux-frères, celle d'Eric, dans laquelle sa mère et sa belle-mère ne s'entendent pas, ou encore quand Paulette a été maltraitée par la femme de son oncle qui l'avait accueillie, ou quand Angélique s'est vue refuser l'hospitalité par la femme de son frère. Ce sont autant de situations qui ont pu générer des ruptures de relations.

Alors que je m'appête à partir à Kigali en 2016, je demande à Adélaïde et à Sylvie, sa mère, avec qui j'ai déjà fait un entretien (individuel), si je peux rencontrer leur grand-mère et mère, qui y vit. Toutes deux m'y autorisent et me mettent en contact avec Annonciata. Après avoir partagé un repas avec elle, durant lequel elle me raconte son histoire depuis les années 1950, nous nous retrouvons pour élaborer leur arbre généalogique. Elle sort un petit carnet sur lequel sont notés les noms des hommes de la lignée jusqu'à 9 générations au-dessus d'elle. Elle me dit qu'elle en connaissait 4 et que son « grand frère », un cousin parallèle du côté paternel, a complété. Afin de connaître le nom de ses arrière-grands-parents maternels, elle appelle devant moi sa tante maternelle, qui les lui donne.

Comme pour s'excuser de ne pas connaître beaucoup sa généalogie, notamment les germains de son père, elle m'explique : « j'ai quitté la maison très tôt, je n'ai pas connu beaucoup. Au secondaire, on arrivait de temps en temps pendant les vacances, c'est pour ça que je n'ai pas connu beaucoup ». La fréquentation des membres de parenté durant l'enfance aide à la constitution de souvenirs et à la mémorisation de leur nom. Les enfants qui, comme Annonciata, faisait l'école secondaire en étant à l'internat, y allait dès leur 12 ans, et perdaient toute cette sociabilité familiale.

Regardant la feuille où nous avons écrit une quarantaine de noms, elle s'exclame : « tu m'as aidé, vraiment ! ». Un peu plus tôt, elle me disait que le fait de réaliser cet arbre lui « [rafraîchissait] la mémoire ». Ne plus avoir d'occasion pour prononcer les noms les voue à l'oubli. C'est ce que constatait Maurice Halbwachs : « à mesure que les morts reculent dans le passé, ce n'est point parce que s'allonge la mesure matérielle du temps qui les sépare de nous, mais c'est parce qu'il ne reste rien du groupe au sein duquel ils vivaient, et qui avait besoin de les nommer, que leurs noms petit à petit tombent dans l'oubli. » (Halbwachs, 1994 : 167).

En 2017, en France, nous poursuivons l'arbre avec Sylvie. Elle appréhende l'exercice et me dit que, côté maternel, c'est davantage sa mère qui peut m'informer, et, côté paternel, une de ses tantes paternelles vivant au Canada. À plusieurs moments, elle hésite et ne se souvient pas tout le temps des noms ni des liens de parenté, ce qui semble la gêner : « les gens meurent, on les oublie. C'est quoi ça ? », « je connais pas les noms ! Je connais que les surnoms », ou encore « c'est une cousine mais je sais pas d'où elle vient ». Finalement, à la fin de l'entretien, elle regarde la feuille que nous avons remplie et, comme sa mère, constate l'ensemble des noms cités en se réjouissant : « J'ai encore de la mémoire hein ! Je savais pas que je connaissais tout ce beau monde ». De nouveau, la fréquentation dans l'enfance semble importante. Sylvie a pu nommer l'ensemble des frères et sœurs de son père, ainsi que ceux de leur conjoint ou conjointe et de leurs enfants. En revanche, si elle a retrouvé les noms des frères et sœurs de sa mère, elle ne s'est pas souvenue de ceux de leurs conjoints ni de la plupart de ceux de leurs enfants. Or la patrilocalité engendre une meilleure connaissance des enfants de la branche paternelle, puisqu'ils ont grandi dans la même colline. Et la personne qu'elle pense contacter pour connaître les noms qu'il lui manque du côté maternel est un cousin croisé côté maternel, qui les connaît parce qu'il a « vécu avec eux, (...) ils étaient sur la même colline, donc c'est normal qu'ils se connaissent ». Fils d'un de ses oncles maternels, vivant dans son patrilignage, il a donc fréquenté sa famille paternelle, correspondant au patrilignage de la mère de Sylvie. Nous avons vu qu'après le génocide, la patrilocalité a cessé d'être la norme auprès des familles que nous avons rencontrées. Cela a un fort impact sur l'interconnaissance des membres de la parenté.

Le rôle de la mère dans la fréquentation des membres de la famille était important avant le génocide, et le devient encore plus après, avec la fin de la patrilocalité. Avant 1994, elle entretenait des liens avec son patrilignage et emmenait les enfants avec elle quand elle se rendait chez son père ou ses frères. Danielle de Lame note que « les querelles conjugales, la séparation ou le veuvage sont, dans certaines conditions, l'occasion d'observer la persistance des liens » (De Lame, ... : 249). Après 1994, son rôle a été d'autant plus crucial pour créer ou maintenir un lien entre ses enfants et l'ensemble des deux lignages. En effet dans les familles de rescapés, la mort des maris et pères, et la fin de la patrilocalité, a engendré une distance physique entre les membres de la parenté, qui peut engendrer une absence de fréquentation et donc de relation. Ainsi Hervé explique qu'habitant aujourd'hui à Kigali, il sait que sa mère, qui vit à Gisenyi, l'amènera voir sa famille quand elle se rendra à Kibuye chez son propre père. Dans cette ville se trouve aussi la famille paternelle d'Hervé, tutsi, dont il ne peut pas dire qui la compose : « il y en a pas vraiment beaucoup. Mais je crois quand même qu'il y a certaines personnes ». Il sait que ses grands-parents paternels sont décédés avant sa naissance, et que « les deux sœurs de [son] papa, heu son frère, avec leurs enfants ils se sont fait tuer dans le

stade de Kibuye » et « qu'il y a un oncle aussi paternel qui a été tué... chez lui ». Ils ne savent pas où ils sont enterrés, « il faut qu'[il] redemande ». Né et élevé à Gisenyi, alors que les membres des deux branches de la famille habitaient à Kibuye, il se souvient que c'est sa mère qui l'emmenait voir les deux familles une fois en 1993 puis en 1998. Aujourd'hui il est seulement en relation avec ses cousins, oncles et tantes maternels.

Vincent, qui vit en France, où il a sa mère et ses sœurs, est arrivé en 2000, à l'âge de 13 ans. Son premier retour au Rwanda, il l'a fait en 2007 avec elles trois. C'est donc grâce à leur mère que la fratrie a revu leurs familles maternelle et paternelle, puisque celle-ci a continué à entretenir des liens avec sa belle-famille, à la mort de son mari en 1999.

En revanche, les orphelins des deux parents n'ont personne pour effectuer ce travail relationnel. Or la socialisation familiale permet non seulement l'interconnaissance mais aussi l'apprentissage des pratiques relationnelles (entretien du lien, comportement attendu en fonction du contexte ou de l'événement, etc.). De fait, Théogène et Josué, tout comme Sarah et Bruno, ou encore Sébastien, ne sont plus en contact qu'avec les membres de leur fratrie, et avec les membres de leur maisonnée après le génocide, à l'exception de Bruno, le plus âgé d'entre eux, qui, en tant que responsable de famille, est en contact avec des cousins.

Et c'est justement Bruno, qui, au nom de la « reconstruction de la famille », ne souhaitait pas que je rencontre un cousin, que m'avait recommandé sa sœur, Sarah. Il me fait part de son refus par téléphone quand je suis sur place, et nous en discutons à mon retour. Il développe : « on a vraiment besoin de se poser, de la reconstruction, de se parler entre nous, de faire quelque chose entre nous, entre la famille, et que la vie familiale reste nous. ». Ce cousin est le fils d'un des demi-frères de leur père. Sarah pensait qu'il serait le bon interlocuteur afin d'évoquer la généalogie et l'histoire familiale, puisqu'il « a voulu encore réunir la famille dont on fait partie » et qu'il est universitaire. Elle-même ne pensait pas le contacter, même si elle n'y semblait pas opposée, mais, se rapprocher de la famille, « pour [elle], c'était trop tard ». Elle m'explique qu'elle n'a rien contre lui, qui est à peine plus âgé qu'eux, mais qu'elle a adressé un refus à la demande qu'il lui a faite de rejoindre la famille, au moment de l'obtention de son diplôme : « il me dit "il faut que vous vous approchiez de la famille. Vous avez fait vos études. Si vous vous approchez pas d'eux, ils vont dire que vous avez réussi votre vie et que vous voulez rien savoir de votre famille alors que c'est votre famille". Et là je sais pas ce qui m'a pris mais j'ai explosé. J'ai dit "tu crois peut-être que tu nous connais mais tu nous connais à peine. Tu connais ma mère, mon père, notre famille se connaissait, on habitait dans le même quartier, oui c'est vrai. Mais après, ce qui s'est passé dans notre vie, dans ta vie ou dans la mienne jusqu'ici, Tu ignores et j'ignore ce qui s'est passé, pour toi. Mais ce que je peux te dire c'est que cette famille ne m'intéresse plus, ne m'intéresse pas. Au moment où j'avais besoin d'eux, je l'ai

jamais vue”. ». Avec cette réponse, Sarah acte que les demi-frères de son père n’ont pas rempli le rôle attendu au regard du lien formel de parenté qui les relie et qu’aucune relation n’a été amorcée ni entretenue après la mort de sa mère, à l’exception de ce cousin et de ses tentatives pour « réunir » la famille. Elle réaffirme le fait d’être « enfant de » et que ce n’est pas à sa génération de se réaffilier à celle-du dessus. Si elle renonce à la proposition de son cousin, elle ne le rejette pas, et c’est pour cela qu’elle me conseille de le joindre, même si elle n’entend pas le faire elle-même. C’est donc de Bruno que vient l’opposition à ce que je le rencontre. Pourtant, ce n’est pas avec ce cousin que s’entreprennent la « reconstruction », mais, vraisemblablement -il ne veut pas me le dire - avec deux autres cousins, chefs de famille, comme lui. Quand j’informe leur petite sœur, à Kigali, que je ne vais pas pouvoir interroger leur cousin faute d’avoir l’accord de Bruno, elle renchérit, avec les mêmes reproches que tenaient Sarah : « moi non plus je ne veux pas que tu le vois. La dernière fois que je l’ai vu, c’était au mariage de [Sarah]. Il y a quatre ans. On habite à Kigali, lui aussi, on ne se voit pas, et tu crois qu’il appelle pour savoir comment ça va ? Pour savoir comment ça se passe ? ». Pour sa part aussi, le lien de parenté n’est pas conforté par les obligations qui lui incombent, donc elle le rejette. Notons, comme le soulignait Sarah, que les membres de la parenté, de la sienne à tout le moins, reprennent contact avec ceux qui ont « réussi » et qui sont indépendants financièrement, puisque le cousin n’a pas cherché à se rapprocher de la petite sœur, qui connaît de grandes difficultés socio-économiques. Ici nous voyons que la question de l’accès au passé est entravée par le vécu de l’après-génocide (absence d’aide, conflits autour des terres) et par la situation économique actuelle des membres vulnérables, dont les membres du patrilignage ont traditionnellement la charge.

13. Au cœur de l'élaboration et de la circulation des récits : les collectifs et les relations

Les conditions structurelles d'accès au passé familial des rescapés sont au nombre de trois : les objets, qui sont en très grande partie des photos, les membres de leur parenté nés suffisamment avant 1994 pour avoir des souvenirs de leurs proches, des lieux et des événements d' « avant », et enfin la relation que les rescapés entretiennent aujourd'hui avec eux.

Nous avons vu que la patrilocalité et la fréquentation durant l'enfance aide à connaître sa parentèle, au moins du côté paternel, et que la présence d'une mère permet le maintien d'un lien entre les enfants et leur famille maternelle et paternelle, selon la relation qu'elle-même entretient des deux côtés. En revanche, les conflits liés à la succession et à la spoliation des terres engendrent des ruptures entre les membres concernés. Ainsi nous comprenons l'importance – pour ceux qui étaient enfants pendant le génocide - d'une fréquentation pendant l'enfance dans la connaissance qu'ils ont de leur parentèle ; toutefois pour qu'un lien ait été maintenu dans le temps, un travail de socialisation familiale par le parent survivant semble avoir été nécessaire. Pour aller plus loin dans la compréhension de l'importance du lien et de la relation au cœur de la transmission mémorielle, nous allons développer deux cas ethnographiques, qui mettront en lumière différents aspects de cette transmission.

Ni l'un ni l'autre des « cas » qui vont être présentés n'est exceptionnel au regard de la vie des autres orphelins du génocide des Tutsi nés avant 1994. Éric a perdu son père en 1994, Josué et Théogène leurs deux parents. Leur parcours de vie nous renseignera sur leur rapport au passé, ainsi que sur les souvenirs et les connaissances qu'ils ont des membres vivants ou morts de leur parenté. Florence Weber souligne qu'« analyser les personnages, les trajectoires, les situations, dans le détail de leur singularité, révèle les processus par lesquels cette singularité se construit. L'analyse ethnographique explique chaque cas singulier comme le croisement de multiples histoires collectives » (Weber, 2013 : 36). Nous resituerons l'expérience de chacun dans les collectifs et institutions qu'ils ont traversés, depuis leur naissance au Rwanda jusqu'à leur insertion actuelle. Nous bénéficierons du regard de ces trois enfants devenus adultes, de leur parent biologique ou d'accueil, et d'autres membres de leur famille.

À travers la réalisation de l'enquête, qui m'a menée des uns aux autres afin d'interroger leur passé familial, j'ai accédé au tissu de leurs relations de parenté, aux paroles qui circulent ou ne circulent pas entre eux. Dans cette partie, nous allons, selon les mots de Martine Hovanessian, « relativiser l'aspect utilitaire des « contenus » de matériaux et préférer une sorte de langage sur le langage où

seul le chemin crée le sens » (Hovanessian, 2007 : 101). Nous serons attentifs aux dynamiques familiales qui sous-tendent les échanges sur le passé familial et serons amenés à plusieurs reprises à « saisir les histoires sur le passé en situation » (Gollac et Oeser, 2015 : 10).

Le choix des enquêtés pour lesquels j'ai entrepris d'analyser le parcours ici s'est fait selon deux critères. D'abord il me fallait avoir des matériaux d'enquête variés et suffisants (entretiens avec eux et avec des membres de la famille, observation et participation à des interactions ou des événements familiaux, accès à des archives privées). Ensuite il me fallait anticiper sur leur accord à la publicisation de l'intimité de leur parcours et de leur relations familiales. J'ai écarté deux personnes de cet exercice : la relecture que nous avons fait ensemble en 2019 d'un article portant sur la reconfiguration familiale après le génocide avait été intense (émotions, doutes, etc.). Éric, Josué et Théogène ont tous trois relus leur cas respectif et approuvé sa publication.

La première analyse porte sur le passé familial d'Éric et sur celui de sa mère, Marie-Thérèse. La mise en perspective sur deux générations des fréquentations pendant l'enfance et des relations nouées avec les membres de leur parentèle permet d'observer la production et la reproduction des dynamiques et des histoires familiales.

La seconde met en lumière le parcours de deux frères, élevés séparément après avoir perdu leurs parents pendant leur enfance. Les collectifs dans lesquels ils vont vivre et se construire, à l'intérieur et hors de la parenté, vont les amener dans des dynamiques d'élaboration et de transmission mémorielle différentes, qui vont leur faire adopter un rapport personnel à leur passé, à leur parenté et à leur identité.

13.1. Éric : ruptures de relation et de transmission successives dans l'histoire familiale

Rencontre avec Éric et rapport à la mémoire familiale

Quand je le rencontre, Éric est étudiant à Valence, en licence de droit. J'avais demandé à Clémentine si elle connaissait d'autres personnes qui souhaiteraient participer à la recherche. Ouvert à cette idée, je l'ai rencontré en juin 2015, pour lui présenter la recherche, et il a accepté d'y participer. Il m'a alors dit, à propos du passé : « Dans la famille, on n'en parle pas. Nous, on veut pas ouvrir les blessures. Et puis on veut avancer. Mais un jour viendra, quand du temps aura passé ».

À deux reprises, il est revenu sur son insertion dans le projet : au tout début, il a expliqué qu'il ne savait pas trop s'il avait envie de venir, mais qu'il avait peur pour Clémentine, avec tout ce qu'elle avait vécu, ajoutant que ce n'était pas facile pour elle d'en parler ; une seconde fois il a évoqué que Clémentine ne connaissant pas le Rwanda d'après 1994, ni lui celui d'avant, ils se compléteraient pour m'informer.

En décembre 2015, après trois entretiens, dont deux avec Clémentine, il me demande « si ça avance » et si ce qu'ils me disent « sert à quelque chose », car il a « l'impression de discuter ». Ce n'est pas la première fois qu'il me dit qu'il n'a rien à dire et qu'il a peur que ça ne serve à rien. C'est l'occasion pour moi de lui représenter ma recherche, ma méthode de travail et où j'en suis dans ma compréhension des enjeux mémoriaux et familiaux et donc *in fine* dans ma thèse. Il me répond que l'essentiel est que « j'avance » et il m'affirme que lui aussi apprend des choses.

Nous avons travaillé ensemble entre juin 2015 et novembre 2017, au cours d'entretiens individuels ou collectifs - avec Clémentine -, parfois enregistrés, d'autres non, et nous avons échangé par mail à la suite de mon dernier séjour au Rwanda en 2017. Il m'a autorisé à rencontrer sa mère, Marie-Thérèse, à Kigali, que j'ai vue plusieurs fois en 2016 et 2017. Avec elle, nous avons notamment fait deux entretiens, dont un enregistré la première année, ainsi qu'une visite des lieux de mémoire familiaux durant une journée passée dans le Sud, au cours de laquelle nous avons fait un entretien avec la tante paternelle d'Éric. En 2017, je lui ai fait relire les notes issues de la retranscription de cette journée, puisque l'enregistrement n'avait pas été clairement demandé alors, même si le téléphone (*via* lequel j'enregistrais) était toujours tenu de manière visible. Nous avons aussi passé des moments informels ensemble.

D'après ce qu'il dit, « [Éric n'a] pas grand-chose à raconter. [Son] histoire ressemble à l'histoire de beaucoup de gens : tu sais, un enfant qui naît, qui perd son père, qui connaît pas son père, et après, le reste est partagé quoi. À partir de 1994 et jusqu'à 2010 disons, c'est la même chose, comme la plupart des autres enfants. C'est pas unique. (...) Du coup c'est pas intéressant. ». Voilà ce qu'il me répond quand je lui demande pourquoi il n'écrit pas un livre, lui qui conseille à sa mère de le faire.

Orphelin depuis ses 2 ans, il considère que sa mère a tenté de le protéger de la souffrance du manque de père : « dans 99 % des cas elle a réussi ». Le 1 % restant interroge...

Ses premiers souvenirs sont liés au génocide : le passage d'une barrière de miliciens puis l'annonce qu'il a faite de la mort de son père à leur arrivée chez ses grands-parents maternels après avoir fui les massacres. D'ailleurs s'en souvient-il ou le lui a-t-on raconté ? Il avoue ne pas savoir.

Il raconte qu'il a compris tôt qu'il ne fallait pas poser de questions, pas même quand il voyait des cadavres au bord de la route, et que, encore aujourd'hui, « les parents » n'en parlent pas,

n'expliquent pas ce qu'il s'est passé. Petit à petit, avec ce qu'il a entendu et ce qu'il a lu, il affirme qu'« [il a] une certaine vision de ce qu'il s'est passé ».

Il me rapporte qu'il a entendu des récits du génocide, que les adultes de sa maisonnée se racontaient :

Domitille - Et toi tu as jamais osé poser des questions sur ton papa, sur comment... qu'est-ce qu'il s'est passé ?

Éric - Non. J'ai entendu, mais je suppose que c'est une manière passive pour ma mère de me le faire savoir mais de temps en temps, elle racontait... ce qu'il s'est passé, quand j'étais là, donc... Quand j'étais dans la pièce elle racontait ça, or elle aurait pu me dire va dans ta chambre, va jouer avec d'autres enfants.

Entretien avec Éric, le 29 juillet 2015

Il s'agit ici d'interactions mémorielles, ou de *conversational remembering* dans lesquels il n'était pas désigné comme destinataire mais restait auditeur de ces conversations, auxquelles il n'a « jamais participé » : nous sommes dans un cas de transmission indirecte. Il se souvient en effet des récits du génocide échangés devant lui, et de ceux qu'il entendait quand il se rendait dans sa famille paternelle, à l'occasion des commémorations familiales quand il était enfant ou lorsqu'il allait chercher son attestation pour le FARG³⁵⁸ pour sa prise en charge de l'école secondaire. Dans ce dernier cas, ce sont ses cousines ou le mari de sa tante paternelle qui lui expliquaient où s'était passé tel ou tel crime, mais « pas genre dans une conversation, pour parler officiellement. J'ai jamais eu de conversation avec quelqu'un de ma famille à propos de ça. ».

Lors de la cérémonie commémorative, il a appris des éléments de son histoire familiale auxquels il n'avait pas accès dans l'univers de la maison, et particulièrement sur son père. C'est au cours des témoignages et des rencontres qu'il découvre que « c'était un type génial ! Il traitait des gens gratuitement, dans un hôpital qui coûtait de l'argent. “Une fois il a fait ça”, “une fois il a fait ça”, “c'était un type très intelligent”, “brillant” et tout ». Pourtant, en dépit de ce portrait élogieux, il remarque qu'il « [arrive] pas à voir le truc entier quoi, il y a quelque chose qui manque ». Il connaît des traits de caractère et des anecdotes, autrement dit « des versions pas complètes ou des versions aseptisées ». Il me dit qu'il aimerait le connaître et qu'il ne sait pas grand-chose de lui. Il a « grandi avec ça, juste » : avec des souvenirs, qui ne sont pas les siens, et des récits en guise de père.

Aujourd'hui face aux nombreuses zones d'ombre de son passé, il se pose des questions. Ses interrogations concernent tant son histoire familiale que le génocide. Par exemple il se demande, à

³⁵⁸ Le FARG est le Fonds d'Assistance aux Rescapés du Génocide. Il finance notamment la scolarité des rescapés à l'école secondaire. Pour en savoir plus, voir 8.3.a. *Devenir rescapé* (p.355).

propos de ses parents : « je ne sais pas comment ils se sont rencontrés, j'ai aucune idée de comment mon père et ma mère se sont rencontrés, parce qu'ils viennent de provinces différentes ». Par rapport à 1994, il aimerait trouver du sens et répondre à ces deux « questions simples : pourquoi ? Et comment ? », particulièrement eu égard aux crimes intrafamiliaux. Il ajoute : « Une fois que je sais pourquoi, comment, le fait que ça me soit arrivé, je pense pas que ça soit important ». La recherche de sens l'amène notamment à se documenter sur l'histoire, et son besoin de comprendre prime sur la possibilité ou la nécessité de témoigner, qu'il ne ressent pas actuellement. Il ignore comment son père est mort, mais pense que sa mère sait ; il croit « qu'elle a même vu ».

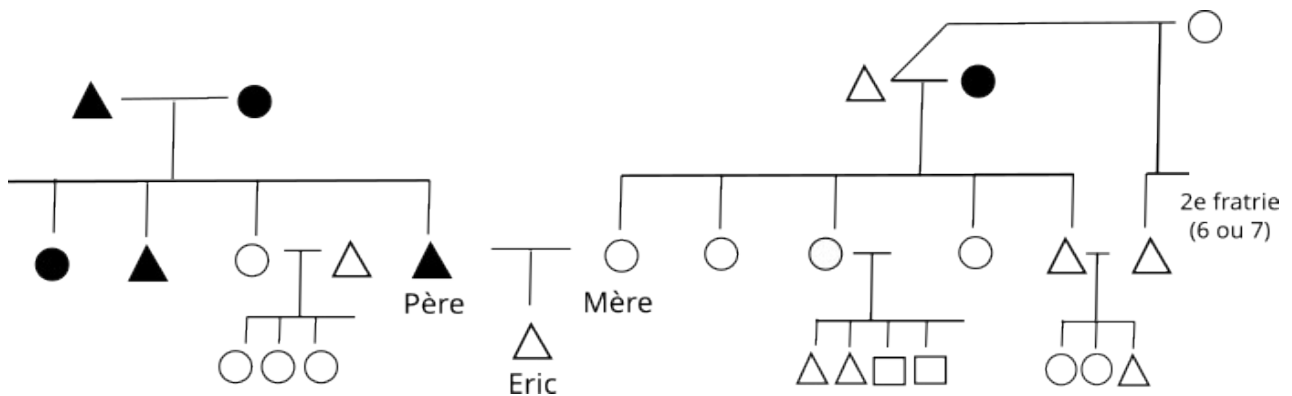
À la question de la rancœur que cet assassinat pourrait générer chez eux, il me répond qu'il fait le choix « d'avancer », et que ça peut paraître « bizarre, quand tu te dis ça, c'est ma famille après tout. Faudrait pas que je sois capable d'avancer et d'oublier disons (...). Mais justement c'est ça que je disais, j'ai vraiment rarement senti de la rancœur envers les gens, ou été énervé ».

À qui peut-il adresser ses questions ? À sa mère ? Il a peur de réactiver de la souffrance chez elle : « ça va lui rappeler ce qu'elle a traversé, ce qu'ils ont vécu », « j'aimerais pas que ça lui fasse mal ou que ça bouscule son quotidien ». Je lui suggère de demander à consulter les archives des *gacaca* si, un jour, il veut en savoir plus sur la mort de son père. Sa crainte de réveiller les traumatismes ou le manque s'est généralisée à ses autres interlocuteurs éventuels : s'il interroge ses proches, « est-ce que ça sera bien formulé, est-ce que ça sera bien reçu, est-ce que... ? ». Avant de venir en France, il comptait aller voir sa tante maternelle, la plus jeune, pour discuter de son histoire familiale, puisqu'il la considère comme « la tante cool ». Il avait « un plan qui consistait à lui demander : dis-moi, on va se rencontrer, je veux tout savoir. (...) Puis je vais lui poser des questions, j'essayerai de savoir. Elle, je crois que j'ai l'impression que je peux lui parler, qu'elle peut me raconter ce genre de trucs ». Mais le départ a contrarié ses plans. Désormais il lui faut attendre de retourner au Rwanda et encore « un peu de temps ». Il a conscience que la génération de ses parents et celle d'avant commencent à vieillir et qu'il ne faut pas tarder à aller les voir. Une autre interrogation émerge : « pourquoi [je parle] pas à ces gens ? Pourquoi ces gens-là ne me parlent pas ? ». Elle inclut toutes les dimensions du silence déjà évoquées, mais vient aussi révéler la réalité complexe de son passé familial et des relations qui en découlent.

Connaissances généalogiques et fréquentations pendant l'enfance

Après ce premier entretien, autour de la mémoire familiale, nous organisons un rendez-vous pour un entretien sur sa généalogie, le 2 décembre 2015.

Voici le schéma de parenté issu de l'arbre généalogique que nous réalisons ce jour-là, à partir de ses connaissances :



Légende

○/△ Femme / Homme

●/▲ Femme morte / Homme mort

□/■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 7. Schéma de parenté réalisé à partir de l'arbre généalogique conçu par Éric lors d'un entretien en décembre 2015

Revenons sur son histoire afin de comprendre comment il identifie certains membres de sa parenté et en ignore d'autres.

Éric est né dans un village du Sud en 1991, fils d'un père tutsi, médecin, titulaire d'un centre de santé, et d'une mère hutu, assistante sociale. Voici une carte qui nous permette de mieux nous repérer dans son parcours :



Carte 1. Parcours résidentiel d'Éric et localisation des membres de sa famille

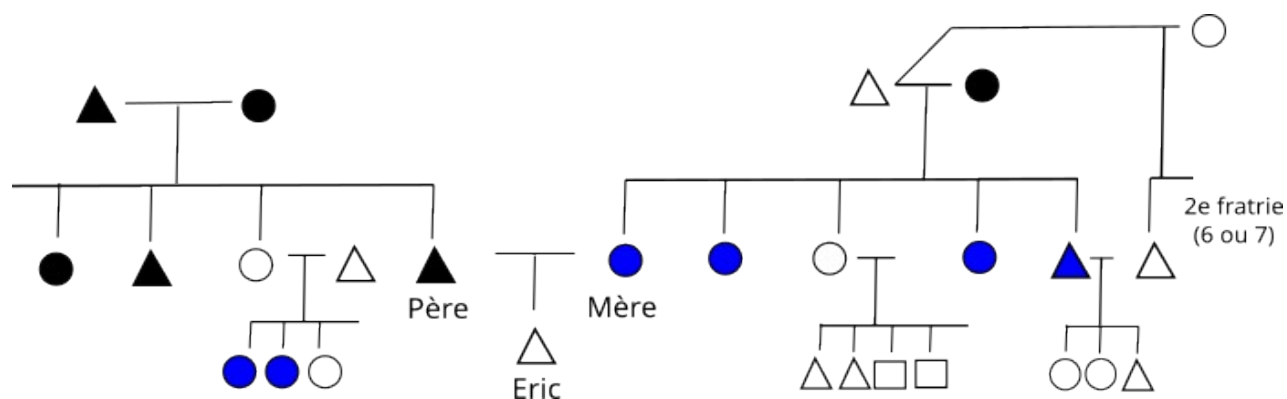
Son père a été tué pendant le génocide et sa mère ne s'est pas remariée par la suite. Après avoir soigné des militaires dans un camp près de Gitarama pendant une année, sa mère a obtenu un travail dans un centre de santé du Bugesera, puis ils se sont installés à Kigali en novembre 1995. S'est alors organisé un collectif de survie autour d'eux avec une sœur de sa mère, qui payait le loyer grâce à son salaire, une autre sœur, deux cousins et une orpheline qu'ils ont recueillie. En 1996, cette dernière est partie et un an plus tard arrivaient deux cousins d'Éric, ainsi qu'une autre orpheline l'année suivante.

Le frère de Marie-Thérèse vivait avec son épouse à la capitale. Il a pris en charge la première année de la scolarité d'Éric. Celui-ci se rappelle des enfants de cet oncle : « j'en connais deux. J'ai grandi avec deux, il y en a deux que j'ai vu grandir, enfin moi j'étais déjà grand relativement. Il y en a deux que j'ai vus, et puis il y en a un autre qui était plus grand que moi mais qu'il a retrouvé après le

génocide (...). Donc c'est les trois que je connais. Mais après il est parti aux États-Unis, donc je sais pas s'il a eu d'autres enfants ou pas ».

Mais les liens entre Marie-Thérèse et son frère se sont compliqués rapidement : elle a arrêté d'aller le voir parce que sa femme ne voulait pas la recevoir et se disputait avec lui à chaque visite. Elle m'expliquera lors d'une rencontre : « j'ai quand même été une femme mariée, je ne veux pas qu'on me manque de respect ». Il se peut que le comportement de sa belle-sœur soit lié à la gestion des ressources du frère et mari, et qu'elle considère les dépenses en dehors du ménage comme menaçant la situation économique du ménage et de leurs enfants³⁵⁹.

Cette vie commune procure à Éric une connaissance de sa famille maternelle, tout du moins de la fratrie de mêmes parents de sa mère, et des enfants de son oncle maternel, ainsi que de sa famille paternelle, avec la présence des deux cousines. Sur le schéma suivant, nous voyons, en bleu, les membres de sa maisonnée :



Légende

○/△ Femme / Homme

●/▲ Femme morte / Homme mort

□/■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 8. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de la maisonnée entre 1995 et 2000

Autour de l'année 2000, la maisonnée s'est dissoute, chacun des membres étant progressivement parti pour des raisons différentes (travail, mariage, emménagement). Comme nous l'avons vu précédemment³⁶⁰, Éric a ensuite vécu deux années d'errance résidentielle : trois mois chez une

³⁵⁹ Ce type de comportement est répandu, les femmes veillant à leur situation sociale et économique et à celle de leur descendance. Cela existait déjà avant le génocide et s'est sans doute renforcé avec un accroissement de la pauvreté après 1994, notamment chez les rescapés. Nous en avons parlé dans le 9.3.b. *Veuves et orphelins : survivre malgré la famille* (p. 400).

³⁶⁰ Voir plus haut le 9.2.a. *Étudier (et placer son enfant) ou travailler* (p. 386).

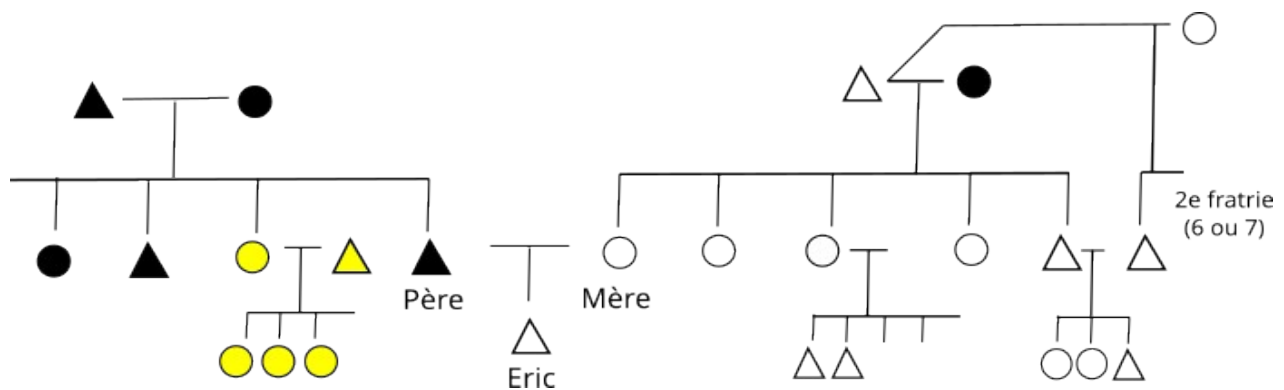
cousine paternelle, trois mois chez une femme - amie de sa mère ? -, un ou deux chez son parrain, trois chez une amie de sa mère, trois chez des voisins, une année chez une autre amie de sa mère.

Ces courts séjours hors de sa famille lui ont permis de tisser des liens avec ceux qui l'ont accueilli. À l'exception de la cousine paternelle – il ne connaît pas leur lien de parenté – dont il trouve qu'elle n'a pas pris soin de lui, ainsi que de son parrain et de sa femme aujourd'hui décédés, les liens noués avec ses voisins se sont maintenus jusqu'à aujourd'hui. Peu avant notre entretien, ils l'informaient d'ailleurs du mariage d'une de leur fille, en lui annonçant : « ta sœur va se marier ». Et l'amie de sa mère chez qui il a vécu pendant une année l'a reçu chez elle à son arrivée en France, où elle s'était installée quelques années plus tôt. Ils sont en contact régulier.

Quant à sa famille paternelle, installée dans le Sud du Rwanda - là où il est né - , les commémorations familiales lui ont permis de la voir une fois par an. Puis, à son entrée à l'école secondaire, étant interne, il n'était plus en mesure d'y aller chaque année. Pour autant il continuait de leur rendre visite annuellement, quand il allait récupérer un document nécessaire à la prise en charge de sa scolarité par le FARG. Il me raconte : « c'est la partie la plus pauvre du pays. (...) la vie des gens, c'est ce qu'il y a de plus simple : on se réveille, on va aux champs, on cultive, on récolte, on mange. Fin de la journée. Mais moi quand j'y allais, enfin j'y passais genre une semaine, 3 jours, j'aimais ça ». Là-bas, il allait chez sa tante, seule survivante de la fratrie de son père. Il connaît son mari aussi et trois de leurs enfants ; l'une d'eux était venue vivre avec eux à Kigali, quand il était à l'internat. Ses grands-parents paternels sont tous deux décédés : selon lui, son grand-père est décédé bien avant le génocide, et pour sa grand-mère il ne sait pas. Sa mère me dira qu'elle a été tuée en 1994.

Sans savoir si cela a eu de l'incidence ou non sur sa fréquentation avec cette partie de la famille, il sait que sa mère est en conflit avec cette tante à propos d'une terre qui lui aurait été offerte lors de son mariage et que cette dernière cultive.

Nous retrouvons sur le schéma ci-dessous les membres de la famille paternelle qu'Éric connaît grâce à ses visites annuelles :



Légende

○/△ Femme / Homme

●/▲ Femme morte / Homme mort

□/■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 9. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de sa famille paternelle qu'il voyait une fois par an (en jaune)

Quant à la partie de sa famille maternelle qui est établie dans la région Centre - son grand-père et la 2^{ème} fratrie de sa mère - , Éric n'est pas beaucoup allé les voir dans son enfance : les visites « se comptent sur les doigts d'une main ».

Il sait que sa mère a trois sœurs et un frère et que « leur mère » - sa grand-mère - est morte. Son grand-père s'est remarié et, avec sa nouvelle femme, ils ont eu six ou sept enfants. Devant son hésitation sur le chiffre, je lui demande si cela signifie qu'il ne sait pas s'ils sont vivants ou morts, ou qu'il ignore si ce sont des frères ou des sœurs. Il me répond qu'ils sont tous en vie, mais qu'effectivement il ne connaît pas ce dernier point : « quand on arrivait, on trouvait des gens là, on te disait "Ben c'est ta tante". Tu disais "c'est la 1^{ère} fois que je la vois ou est-ce qu'elle était..." ? (...) je crois que une fois j'avais estimé entre 11 et 12. Il y en avait toujours un où je n'étais pas sûr mais entre 11 et 12 ».

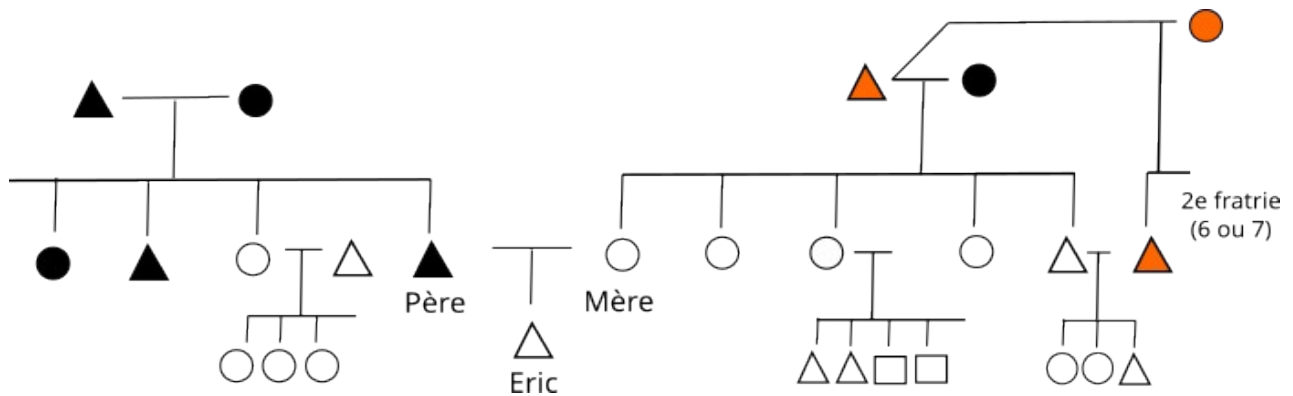
Le faible nombre de rencontres et la distance – lui habitait Kigali – font qu'il connaît peu cette partie de sa famille, et qu'il n'a pas pu enregistrer les informations concernant les personnes rencontrées, et notamment leur lien de parenté. Il a quelques souvenirs de ses visites, particulièrement ceux des moments vécus avec un oncle, à peine plus âgé que lui : « quand j'y

allais, c'était lui avec qui je parlais. Le peu de fois où j'y allais, je parlais avec lui, on rigolait, on jouait. (...) c'est lui qui m'emmenait genre garder les vaches, qui m'apprenait comment chasser ou comment faire à manger dans la brousse... Ou on se fait courser par des gens avec qui on avait été... Bref de longues histoires ! ».

Le manque de connaissance d'Éric vis-à-vis de cette partie de la famille maternelle, jusqu'à émettre un doute quant au nombre de membres qui composent la deuxième fratrie, indique qu'il n'y a vraisemblablement pas eu beaucoup de récits de la part de sa mère pouvant l'éclairer davantage. La raison de ce silence trouve son explication – ou une partie de son explication – dans un conflit existant entre cette dernière, sa belle-mère et les enfants de celle-ci. Au lendemain du génocide, la deuxième femme du grand-père a regretté devant sa mère qu'elle ne se soit pas fait tuer en même temps que son mari. Éric me confie que sa mère craignait de se faire empoisonner en y allant ; celle-ci me confiera qu'Éric avait intégré cette peur : « chez ma belle-mère, il ne voulait pas manger, seulement du lait ». Il dit qu'il ne comprenait pas pourquoi il ne fallait pas qu'il aille jouer avec cet oncle, mais elle « doutait de [leur] sincérité » et le tenait à l'écart pour le protéger.

Éric résume ce qu'il estime être à l'origine du conflit : « le truc classique de toutes les familles comme ça : histoires d'héritage ou de terres ou tout ça ». En effet, « [le grand-père] avait beaucoup de terres, beaucoup de champs, beaucoup de forêt ». Et de fait, légalement, si les grands-parents d'Éric étaient mariés, c'est la fratrie de sa mère qui sera héritière de leur père, les autres étant écartés d'une éventuelle succession. Nous avons vu avec Kirsten Pontalti que cette absence de répartition entre les fratries crée généralement des divisions entre elles. À cela s'ajouterait ici une jalousie de la part de la belle-mère quant à la réussite sociale et économique des enfants de la première fratrie, comparée à ses propres enfants, jalousie affirmée par Marie-Thérèse et relayée par Éric.

Voici donc les membres de sa famille maternelle qu'il a vu à quelques occasions (en orange) :



Légende

- /△ Femme / Homme
- /▲ Femme morte / Homme mort
- /■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 15. Schéma de parenté d'Éric avec les membres de sa famille maternelle qu'il a peu rencontrés

La seule tante qui n'a pas encore été identifiée dans le schéma est une sœur de sa mère - de mêmes parents -, qui a « beaucoup d'enfants ». Pour Éric, qui l'a peu vue, elle est « la personne que j'ai toujours été content de voir parce que elle était cool et qu'elle était très contente de me voir », « toujours de bonne humeur, très souriante. Et la plupart du temps dans ma mémoire elle était absente de tous ces... clachs ». Parce que la première fratrie est aussi traversée par des tensions. Éric évoque des « décisions un peu discutables » sur lesquelles ils sont « en train de se juger silencieusement ». Quand je lui fais part du fait que sa mère ne m'en a pas parlé quand je l'ai rencontrée au Rwanda, il me réplique que justement cette situation engendre du silence dans la famille :

Domitille - Mais tu vois elle m'en parlait pas trop des tensions, en tout cas pas avec ses frères et sœurs, ses demi-frères et sœurs peut-être plus...

Éric - Mais justement c'est ça le problème. Est-ce que déjà elle t'a parlé d'eux, même en bien ou en mal ? Il y a rien. Et pourtant c'est ses frères et sœurs. La plupart des gens que je croise qui ont des frères et sœurs, ils te disent genre “mon frère fait ça, il travaille dans tel domaine. Il fait ça...” Mais eux ils parlent rarement d'eux. Et tu vois

jamais leurs enfants, [son frère] il a des enfants mais je sais pas combien d'enfants il a.
Je peux le croiser dans la rue, je continuerai littéralement comme si c'était un étranger »

Entretien avec Éric, le 7 février 2017

Et quand sa mère lui fait part des problèmes existants, elle « [lui] expose juste son côté. (...) c'est pas un narrateur impartial », donc il décide de « rester loin de tout ça, le plus possible ». Mais il a conscience que ce différend le coupe de son oncle, ses tantes et ses cousins.

Aujourd'hui, il évoque avoir de « bonnes relations » avec ces derniers, ce qui semble signifier qu'il n'a pas pris parti dans les conflits existants. Pour autant il n'a peu ou pas de contacts avec eux, même s'il me dit qu'une demi-sœur de sa mère, qui vit en Belgique, l'a contacté récemment. Elle l'a appelé « de façon très très subite » ajoute-t-il, signifiant ainsi l'aspect extra-ordinaire de la démarche.

Il décrit leur situation actuelle en ponctuant ses phrases d'un préventif « je crois » : « il y a un frère qui habite je crois aux États-Unis maintenant. Une sœur qui habite à Kigali, qui travaille dans un truc de Droits de l'homme je crois. Une autre sœur elle je sais pas ce qu'elle fait. Et une autre qui habite maintenant... qui est restée à côté du père à la campagne ». Concernant ses cousins, il est en lien avec deux d'entre eux, un cousin l'ayant retrouvé grâce à Facebook. Éric a une certitude : « la seule famille, disons la seule qui compte et qui a toujours compté, c'est elle », sa mère.

De nombreuses raisons font qu'Éric a peu vu les membres de sa parenté pendant son enfance et son adolescence : ils habitaient Kigali, tandis que sa famille maternelle et sa famille paternelle étaient à la campagne ; pendant toute son école primaire, sa mère a repris sa scolarité et ses études l'ont beaucoup occupée et les ont séparés durant deux années ; des conflits qui existaient de part et d'autres, dont certains préexistaient au génocide (liés au partage de l'héritage du grand-père maternel) ; ou encore le départ pour l'étranger de certains d'entre eux. Ce à quoi Éric ajoute son éloignement pendant les six années d'internat, pendant lesquelles « [il était] pas là, [il était] pas dans la vie de ces gens-là » : « il y a des gens qui m'ont pas vu depuis que je suis rentré au secondaire », en 2002. Il est en effet parti en France une année après l'obtention de son diplôme du secondaire.

Dans la constitution de l'arbre généalogique, Éric mentionne son père, un oncle et une tante paternels parmi les personnes tuées pendant le génocide, et son grand-père paternel parmi celles qui étaient décédées auparavant.

L'enquête pour en savoir plus commence.

De l'enquête ethnographique à la quête généalogique : le fils, la mère... et l'enquêtrice

À la fin de l'entretien durant lequel Éric tente de reconstituer son arbre généalogique, nous avons cet échange qui annonce l'amorce d'une quête généalogique :

Éric - Non mais au fait vu que... j'y ai jamais pensé. Disons j'y fais pas gaffe de regarder tout ça, tout ça. Maintenant que je vois, il y a beaucoup de trous noirs, il faudrait que je complète ça.

Domitille - C'est toujours quand on commence à se poser des questions qu'on voit ce qu'on connaît pas

E - Oui justement... Ok ouais.

(...)

E (*regarde la feuille sur laquelle les noms sont écrits*) - Je regarde si j'ai rien oublié du côté des gens qui étaient... Eux je dois au moins me rappeler, j'ai habité avec eux après tout

D - Si tu as besoin (...) il y a d'autres feuilles derrière, si tu veux prendre des notes...

E - Ok. Alors... (*quelques secondes passent*) Non je sais pas. (...) Je te donnerai l'arbre, enfin disons je vais demander aux gens, ça doit être, ça doit pouvoir se faire

D - Si tu en as envie

E - Si si si si, si ça peut t'aider je vais demander, je vais demander à ces gens-là pour savoir et puis il faut que moi aussi je sache

D - Oui c'est plus valable... Pour moi, c'est plus si ça t'intéresse toi, sinon ne force pas la parole ou...

E - Si si, ça m'intéresse oui, j'aimerais savoir oui. C'est ma famille après tout

D - Et puis ça peut être un moyen de commencer à parler avec ta maman aussi, sans poser des questions directes

E - Avec elle hun ? (*rit*)

D - Ah c'est pas à elle que tu veux poser des questions ?

E - Non non non je vais pas lui poser à elle

D - C'est à qui que tu vas poser des questions ?

E - Je sais pas au fait. Parce que ma tante n'est trop technologies, ben du coup pour elle c'est un peu compliqué

D - Ta tante, celle-là ?

E - Oui, celle qui habite à Kigali, c'est très compliqué. Celle qui habite au village, je crois qu'elle ne se rappelle même pas de moi. Je sais pas si je vais la retrouver ? (*rit*) Et

puis il y en a une je sais pas où est-ce qu'elle est sur cette terre alors... Et mon oncle est un peu occupé avec ses affaires aux États-Unis disons

D - Ça peut l'intéresser ?

E - Oui d'une certaine manière oui. Probablement. Je verrai.

D - Tu me diras. Prends ton temps

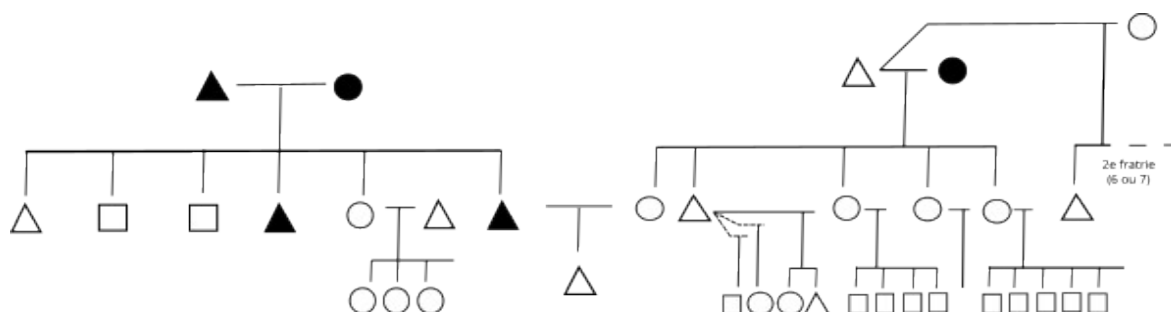
E - Oui je te le dirai, je te le dirai.

Entretien avec Éric, le 2 décembre 2015

Cet échange met au jour qu'Éric n'a vraisemblablement pas d'interlocuteur à qui il peut s'adresser légitimement pour en savoir plus sur sa généalogie. Nous convenons alors que nous nous reverrons après l'entretien que je dois faire avec Clémentine et quand il aura avancé sur son arbre généalogique.

Nous nous retrouvons quatre mois plus tard, en avril 2016, dans le même café de Valence. Il me dit que sa mère lui a envoyé un arbre généalogique, mais qu'il l'a oublié. Je note qu'il a osé le lui demander. Et au-delà de l'arbre, il « en a profité pour lui poser des questions. Mais en avril ils sont tous... ils sont tous tristes... J'en ai trop marre de reparler de tout ça. Je lui ai dit : je veux que tu me racontes des choses gaies ou des conneries, des trucs marrants que mon père a faits... ». On peut imaginer que le mois d'avril l'a empêché de poser des questions qu'il juge graves ou sérieuses – par opposition à ses termes (gai, marrant) -, mais que ça lui a fourni le prétexte pour parler avec sa mère de son père et de sa généalogie, puisque c'est une période où il est légitime au Rwanda de parler du passé. Il se réjouit donc d'avoir appris que son père faisait du basket et du volley, et qu'il était allé en Côte d'Ivoire, sans doute pour ses études.

Voici l'arbre actualisé par les informations envoyées par la mère d'Éric, qu'il a oubliées chez lui, et donc dont il se rappelle :



Légende

○/△ Femme / Homme

●/▲ Femme morte / Homme mort

□/■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 11. Schéma de parenté d'Éric avec ajout d'informations transmises par sa mère lors d'un entretien en avril 2016

Notons l'ajout sur le schéma de membres de la fratrie de son père, ainsi que de cousins maternels d'Éric. Il me dit qu'il y a un de ses oncles paternels que sa mère n'a pas connu, puisqu'il était parti à Kigali avant qu'elle ne rencontre son père et dont « on » ne sait pas s'il est toujours vivant ou mort. Du côté de la fratrie de sa mère, nous avons corrigé : son oncle a quatre enfants de trois épouses. Il y a toujours la tante d'Éric avec « beaucoup d'enfants », et une autre en a quatre. Je ne sais pas s'il ne savait pas leur genre ou si c'est moi qui ne l'ai pas questionné sur ce point.

Quand je lui demande s'il a interrogé son oncle des États-Unis, il me répond que non, parce que « comme tous ceux de sa génération, il utilise pas Facebook », et qu'il faut qu'il demande son contact à sa mère. Il ajoute que c'est « quelqu'un de discret » et plaisante : « j'utiliserai les rivalités entre frères et sœurs pour le faire parler ».

Le 24 octobre, alors que je suis en train de préparer mon voyage au Rwanda, je lui écris un message : « Salut Éric, comment vas-tu ? Cela fait très très longtemps. (...) Si ça te dit, on peut boire un verre cette semaine ou celle d'après ? On pourra voir où on en est. Et comme je pars au Rwanda bientôt, tu pourras me dire si tu veux que je questionne quelqu'un sur ta généalogie. Bonne soirée, et à bientôt ? ». Je ne trouve pas dans mes notes quoique ce soit qui mentionne une rencontre informelle. Pourtant je retrouve la trace d'une réponse de sa part, datée du 8 novembre : « Maman est ok. Donc vous pouvez vous voir sans problème :) ». Y a-t-on réfléchi ensemble ? Me l'a-t-il proposé de lui-même ?

Toujours est-il que quelques jours après mon arrivée à Kigali, je rencontre Marie-Thérèse, la mère d'Éric, et que nous allons toutes deux partir sur les traces de leur famille et du passé. Cet apport permettra d'apporter un éclairage sur les connaissances qu'Éric *n'a pas* de sa généalogie, sur ses angles morts.

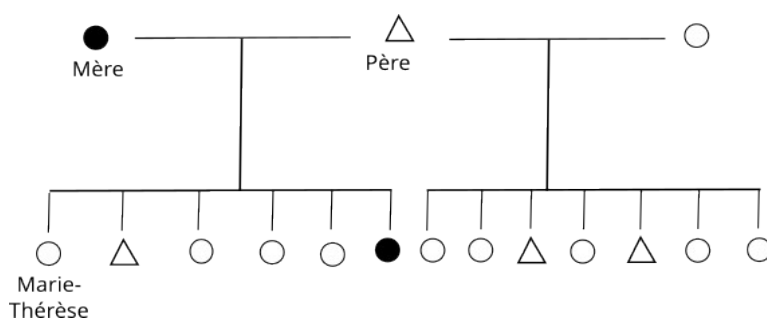
Rencontre avec la mère d'Éric : récit de l'histoire familiale

Dès notre première rencontre dans un café de Kigali, où je viens de m'installer avec une collègue, Marie-Thérèse, me - ou plutôt ce soir-là nous - raconte son histoire, sans même que je ne l'aie interrogée sur son passé, c'est-à-dire hors entretien, puisque je n'ai pas même le souvenir d'avoir présenté alors ma recherche. Sans doute venait-elle avec, en tête, la présentation de la recherche que

lui avait faite Éric en amont. Elle reviendra sur son histoire lors de nos futures rencontres. Ayant arrêté l'école secondaire en 4^{ème} année, elle a eu un certificat d'administratrice après une formation d'un an fournie par l'Église pentecôtiste, puis a été affectée dans le Centre de santé où travaillait son futur mari. Après le génocide, elle a repris ses études (fin du secondaire, école de travail social) et est devenue assistante sociale, puis elle a changé de profession afin d'avoir une meilleure situation financière et de rembourser des crédits – contractés notamment lors du départ en France d'Éric - . Elle travaille aujourd'hui comme représentante commerciale pour une société privée. Je vais entreprendre de reconstituer ici son histoire et celle de ses parents.

Marie-Thérèse est née en 1969, aînée d'une fratrie de cinq enfants. À la mort de sa mère, son père se remarie et a sept enfants avec sa nouvelle compagne. Orpheline de mère, elle se souvient avoir été maltraitée par sa belle-mère. Elle a grandi avec ses frères et sœurs et ses demi-frères et sœurs. Parmi ces derniers, les trois plus grands, dit-elle, « sont nés devant moi, je les ai vus naître. Non mes frères, mes sœurs, je peux pas affirmer que je les ai vus naître, mais on a grandi ensemble, parce qu'on était très rapprochés, tandis que les autres sont nés devant moi », avant qu'elle ne parte à l'internat de l'école secondaire. Cela lui fait « affirmer que je les connais mieux qu'ils peuvent me connaître ». Elle note sans hésitation le prénom et le nom des sept membres de la deuxième fratrie, dans leur ordre de naissance, ainsi que leur localisation géographique actuelle. Elle mentionne aussi une enfant mort-née dans sa fratrie.

Quand je lui demande comment s'appelle sa belle-mère, elle me répond : « ça c'est une question que je ne peux pas répondre, je ne sais pas. C'est quand même la 2^{ème} femme de mon père ». Au Rwanda, la coutume veut que l'on n'appelle pas les beaux-parents par leurs prénoms, ce qui implique que certains ne les connaissent pas. Il semble que cela concerne tant les parents du ou de la conjoint.e que le nouveau conjoint ou la nouvelle conjointe du parent qui se remet en ménage.



Légende

- / △ Femme / Homme
- / ▲ Femme morte / Homme mort

Schéma 12. Schéma représentant les fratries de Marie-Thérèse issues des deux alliances de son père
(réalisé en 2016)

Le grand-père et la grand-mère paternels de Marie-Thérèse se sont séparés après la naissance de leurs deux enfants - son père et son oncle - . Les deux se sont remariés et ont eu de nouveau des enfants : au moins quatre pour lui et cinq pour elle. Quand la grand-mère est partie, elle a laissé ses fils, comme le veut la coutume rwandaise. Aussi le père de Marie-Thérèse a, selon elle, lui aussi « eu une enfance malheureuse, éduqué par d'autres femmes ». Elle dit qu'il était alors « comme un immigré », faisant sans doute référence à un défaut de reconnaissance de filiation et donc d'identité. Se rendant auprès du chef du village de son père, celui-ci lui a cherché une épouse : la mère de Marie-Thérèse.

Sa mère est « noble » selon ses termes, puisqu'elle est née d'une femme qui a eu deux enfants hors mariage avec un chef ou un membre de la famille royale (« un dirigeant du temps royal », « une autorité de ce temps-là »), après la mort de son mari avec qui elle avait eu deux enfants. La grand-mère d'Éric a donc un demi-frère et une demi-sœur - morte jeune -, ainsi qu'un frère, et peut-être davantage, elle ne sait pas.

« Tout ça, me dit-elle, je l'ai appris quand j'étais grande ».

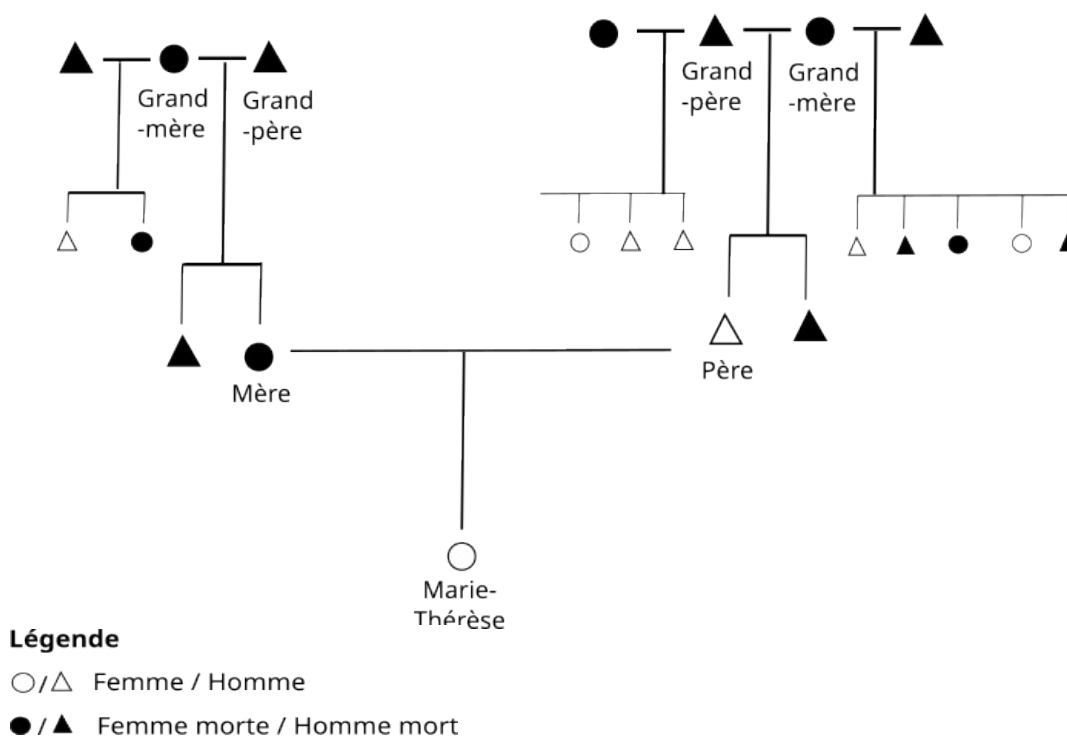


Schéma 13. Schéma de parenté de Marie-Thérèse réalisé en 2016

Aujourd'hui, elle ne connaît plus personne dans sa famille maternelle, à l'exception d'une cousine, qu'elle considère comme une tante, puisqu'elle est la fille du frère de son grand-père maternel. Elles se sont rencontrées dans un groupe de prière, il y a quelques années, et depuis elles échangent sur l'identité et le passé de leurs ancêtres communs et entreprennent des recherches généalogiques.

Elle peut nommer ses grands-parents paternels. Sa grand-mère, elle l'a « vue pour la 1^{ère} fois quand [elle avait] plus de 15 ans », même si elle imagine avoir pu la voir quand elle était petite. Elle est venue à son mariage lui « donner la bénédiction », mais est morte en 1995 ou 96, avant de voir Éric. Orpheline de mère à 9 ans, Marie-Thérèse estime avoir été privée dès son plus jeune âge d'une socialisation en ce qui concerne l'entretien de liens à sa famille maternelle : « normalement c'est une maman qui doit participer à ce que tu connais la famille, surtout au jeune âge, mieux vaut qu'on connaisse la famille [en étant] enfant ». Elle voyait sa belle-mère partir avec ses enfants pour rendre visite aux membres de son patrilignage, tandis qu'elle restait à la maison. Étant donné les ruptures familiales de part et d'autre, peut-être que toute socialisation par sa mère, avant sa mort, était impossible au niveau des grands-parents ? Sa grand-mère maternelle était veuve avec deux enfants nés hors mariage, sa grand-mère paternelle est partie quand ses fils étaient en bas-âge, et ces derniers – son père et son oncle – ont été maltraités par la nouvelle épouse du grand-père maternel. Dans la génération de son père, elle connaît ceux qui sont « venus à la maison » : le frère cadet de son père, de mêmes parents, « qu'on connaissait très bien », les autres elle ne les « [voyait] pas souvent ». Cet oncle a été emprisonné et tué deux mois avant la naissance d'Éric. Elle cite aussi un demi-frère qui avait presque le même âge que son père, mort avant ou après le génocide, « pendant cette période ».

Des demi-frères et sœurs de son père par son grand-père, elle connaît le cadet de la fratrie qui a 42 ou 43 ans et deux autres, se souvenant qu'il n'y avait qu'une femme dans cette fratrie. Elle connaît le prénom de ces trois, mais ignore leur nom.

Concernant les demi-frères et sœurs de son père par sa grand-mère, elle les connaît peu ou pas (« celle-là, je ne l'ai vue qu'une fois, lors de mon mariage, elle était venue avec grand-mère, alors je ne la connais pas »). Et surtout aucun sentiment de parenté ne s'est développé : « des fois on n'a même pas de sentiments quand on ne se connaît pas », affirme-t-elle.

Ses connaissances lacunaires des membres de sa parenté proviennent d'une faible fréquentation durant son enfance, avant son départ de la maison pour l'internat. Marie-Thérèse réfléchit à qui elle pourrait poser ces questions, afin d'obtenir davantage d'informations concernant sa lignée paternelle.

Enquête généalogique : choix des interlocuteurs et biais mémoriels

C'est au cours d'un entretien réalisé dans un café de Kigali fin décembre 2016 que nous mettons au jour toutes les connaissances fournies ci-dessus. Papier, stylo et téléphone sont nos outils de travail. Marie-Thérèse essaye de lister des noms sur une feuille qu'elle me passe pour que je les intègre dans des arbres généalogiques que je griffonne rapidement. Avec mes questions, d'autres noms reviennent, des histoires aussi. Et puis à trois reprises, elle passe devant moi des coups de téléphone pour avoir des informations.

Pour remonter dans sa lignée, elle appelle un oncle, demi-frère de son père, qui « avait l'habitude de venir à la maison quand il était encore jeune. Il était jeune quand [elle était] petite ». Plus jeune que son père, l'aîné de sa fratrie, et elle sentait bien qu'« il y avait une certaine autorité entre les deux ». Il lui donne le nom des cinq hommes de la lignée au-dessus de son père (à elle). Je lui demande ensuite le nom de la nouvelle femme du grand-père paternel :

Marie-Thérèse - C'est la maman de l'oncle que j'appelle, je ne peux pas lui demander, quand même il peut trouver ça indiscret parce qu'il est paysan. Même ça il me demandait "pourquoi tu me demandes ça ? Pourquoi tu veux savoir ?". Je lui ai dit "je dois seulement connaître mes origines".

Domitille - Il a compris ?

M-T - Oui. Ça fait longtemps que je lui avais demandé ça mais j'avais oublié de le noter.

Entretien avec Marie-Thérèse, à Kigali, le 28 décembre 2016

La suspicion autour de questions liées à la parenté laisse envisager qu'elles sont associées à des questions d'héritage et de terres. Comme l'écrit l'anthropologue Danielle de Lame qui a fait sa recherche à la fin des années 1980 : « parler de parenté c'est, nécessairement, parler de terre. Les liens du patrilignage à la terre étaient, certes, à la fois symboliques et réels. » (De Lame, 1996 : 249).

Un peu plus tard, elle le rappelle pour connaître le nom de ses frères et sœurs. J'interroge : « auprès du même oncle ? ». Elle me répond que « c'est le seul auprès de qui [elle peut] chercher ». Il lui donne le prénom et le nom des sept membres de sa fratrie.

Pour confirmer ou compléter les informations concernant les demi-frères et sœurs de son père nés de la deuxième alliance de sa grand-mère, elle ne veut pas appeler son père : « je ne peux demander à papa, il peut me demander, il peut me poser beaucoup de questions. Je vais appeler mon petit frère ». Une nouvelle fois, une question liée à la parenté génère la crainte de suspicion. Elle décide d'appeler un de ces demi-frères. Après son appel, je lui demande :

Domitille - C'est bon ?

Marie-Thérèse - Il va demander à ma petite sœur qui est à côté de lui

D - Ha, quelle enquête !

M-T - Je veux que ça soit secret, qu'il ne doit pas le dire que je sois en train de demander ça

D - Ah oui ? Parce que ce serait mal vécu ?

M-T - Ils peuvent me poser beaucoup de questions.

D - Comme tu as dit, tu as le droit de connaître ta famille...

M-T - Non je les connais mais comme ce sont des gens qu'on n'a pas... par exemple celui-là (...), je ne le connais pas. C'est ce que je te disais, des fois on n'a même pas de sentiments quand on ne connaît pas.

Entretien avec Marie-Thérèse, à Kigali, le 28 décembre 2016

J'aurais dû l'inviter à développer les questions qu'ils auraient pu lui poser, mais avec mon propos qui se voulait rassurant ou encourageant, je n'ai pas permis l'expression de ce qu'elle craignait vraiment – le sait-elle elle-même ? - , mais cela nous a permis de révéler de nouveau que l'absence de fréquentation et donc de connaissance mutuelle rend la démarche incongrue. Le frère n'ayant pas rappelé avant mon départ, je ne sais pas si Marie-Thérèse a eu davantage d'informations sur cette fratrie ou non. Voici les informations recueillies :

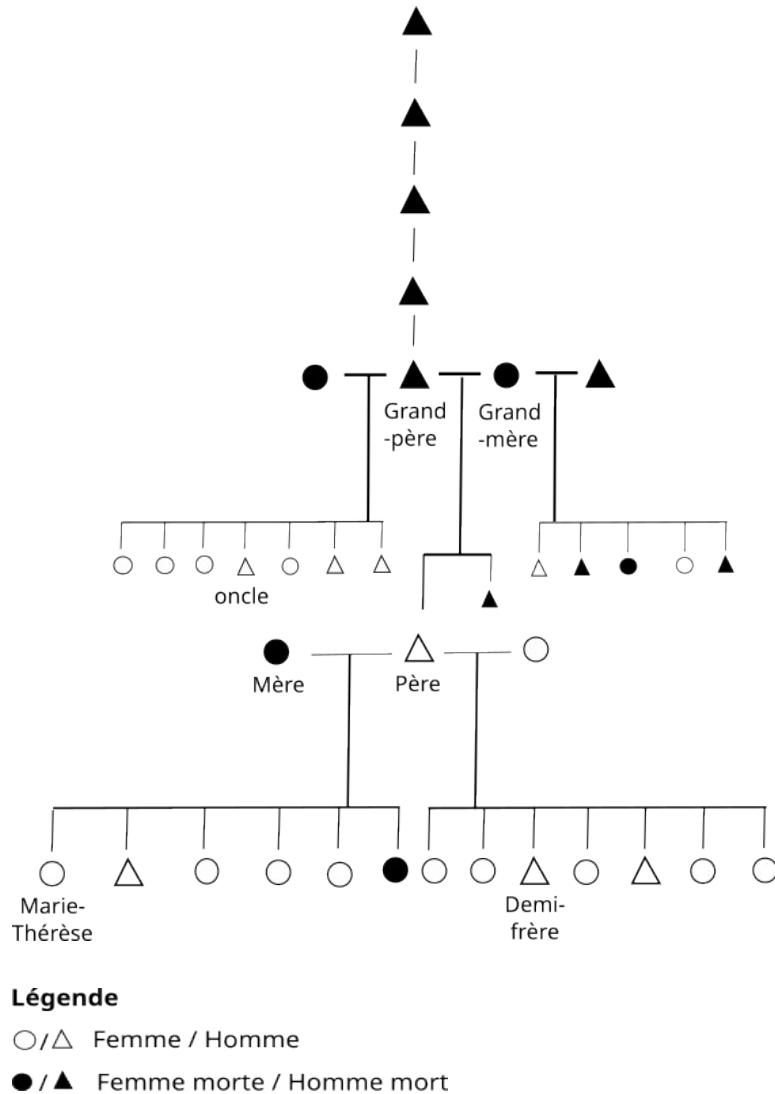


Schéma 14. Schéma de parenté représentant la famille paternelle de Marie-Thérèse (réalisé en 2016)

Pour en savoir plus sur la famille paternelle d'Éric, la belle-famille de Marie-Thérèse, elle m'a proposé d'entreprendre un voyage dans le Sud du Rwanda, où habite une tante paternelle d'Éric, dernière survivante de sa fratrie.

Enquête généalogique (famille paternelle d'Éric) : des biais mémoriels liés au génocide et à l'après-génocide

S'intéresser à la famille paternelle d'Éric, tutsi, implique de renouer avec l'histoire du génocide et de questionner aussi ce qu'il s'est passé après (procès, vol de terres, commémorations). Il nous faudra également prendre en considération les différences de statut socio-économique et la

hiérarchie que cela génère entre Marie-Thérèse, son mari qui a été tué, et les autres membres de la famille.

Avant même d'amorcer l'enquête généalogique avec Marie-Thérèse, alors que je la rencontre pour la première fois, elle me dit : « il y a des choses malheureuses que j'aimerais qu'Éric sache ». Pendant le génocide, alors que son mari était pris comme cible en tant que tutsi et que membre de l'élite locale - médecin titulaire du centre de santé - , ils ont fui « chez leur chauffeur », le mari d'une cousine de son mari, celle-ci étant la fille de son oncle paternel³⁶¹. Or la mère de cet homme les a chassés et dans la fuite, ils se sont séparés et le père d'Éric a été tué tout de suite. Quant à elle, elle a réussi à fuir avec Éric, enfant. Cet acte de « non-assistance à personne en danger », comme elle le nomme, a connu des suites au moment des tribunaux populaires *gacaca* : la cousine de son mari ne voulait pas que Marie-Thérèse parle de cet événement. Mais « j'ai parlé quand même, j'ai dit la vérité. Elle était fâchée ». Elle m'explique que le mari de cette femme a été incarcéré l'année précédente, soit en 2015, parce qu'il a été reconnu par une personne qui l'avait vu tuer en 1994 alors qu'elle était enfant : « il est allé tuer loin de son village, c'est un tueur intelligent » conclut-elle. Depuis le génocide, les deux femmes ne se parlent plus. Quand elles se croisaient aux commémorations, Marie-Thérèse ne manquait pas de lui demander « comment va ton mari ? », même quand celui-ci se cachait à Kigali.

Pendant le procès *gacaca*, elle a été soutenue par la sœur de son mari. C'est d'ailleurs elle qui l'a appelée la veille de la tenue d'un autre procès *gacaca*, celui durant lequel était jugé l'assassin de son mari. Ce dernier a nié son crime, alors qu'il l'avait reconnu des années plus tôt lors d'un autre procès et que cela avait été consigné dans des cahiers. Il aurait tenté aussi de corrompre d'éventuels témoins afin qu'ils renoncent à s'exprimer. Et il était venu demander pardon à la sœur de celui qu'il avait tué, ce à quoi elle avait répondu que cette demande devait s'adresser à Marie-Thérèse, en raison du fait qu'elle « était là et qu'elle ne s'était pas remariée ». Elle a dû s'y rendre à trois reprises parce qu'il y avait de nombreux témoins et des personnes qui tentaient de dissimuler la vérité : « je te rappelle que ici c'était la Zone turquoise³⁶², effectivement c'était un peu difficile. Les gens qui ont participé dans le génocide faisaient leur difficile bien sûr, même les femmes de ces messieurs-là, ce sont des femmes agressives ». Pour ses crimes et pour les avoir niés, il a écopé d'une peine de 30 ans dont il avait déjà effectué une partie.

³⁶¹ Les cousins parallèles sont considérés comme des frères et sœurs au Rwanda.

³⁶² La Zone Turquoise est la zone d'intervention de l'Opération Turquoise, opération militaro-humanitaire française, qui a été accusée de prendre partie et de s'opposer militairement au FPR, tout en étant complaisante avec les anciennes autorités rwandaises. Voir le note de bas de page n°235.

C'est cette belle-sœur, la tante paternelle d'Éric, que nous décidons d'aller voir. Elle est le dernier membre de cette famille et probablement l'unique dépositaire de l'histoire familiale. Marie-Thérèse me mentionne trois autres cousins et cousines de son mari, dont deux avec lesquels elle semble être en lien.

Nous avons prévu de passer une journée dans le Sud afin d'aller voir les lieux de mémoire d'Éric : le mémorial de son père, sa maison d'enfance, la route par laquelle ils ont fui... Et c'est à ce moment-là que Marie-Thérèse m'a proposé d'aller voir aussi cette tante, à qui je pourrais poser des questions. Nous arrivons donc à la campagne et mon accompagnatrice peine à retrouver la maison sur le sentier de terre que nous avons emprunté. Quand elle vient d'ordinaire, c'est pour se rendre aux commémorations et elle repart le soir. Les commémorations ne sont pas organisées en avril, mois durant lequel son mari a été tué, mais plus tard en raison des pluies qui rendent les routes impraticables. Sans doute la distance et la complexité pour accéder au lieu³⁶³, ainsi que leur grande disparité de conditions socio-économiques, expliquent qu'elle ne vient pas rendre visite à sa belle-sœur à d'autres moments. Il y a aussi un contentieux entre elles lié à l'utilisation par la belle-famille de terres qui appartenaient à Marie-Thérèse et à son mari et que celle-ci ne voulait pas leur laisser. Selon Éric, cela se serait réglé avec la signature d'un document reconnaissant que ce sont les propriétés de sa mère mais que la famille de sa tante en a l'usage. En m'en parlant brièvement, sa mère m'évoque les assassinats intrafamiliaux après le génocide liés aux enjeux de terres, ajoutant : « Éric m'a dit de les laisser ».

Quand nous trouvons enfin la maison, la tante d'Éric est aux champs avec son mari et quand ils arrivent et nous invitent à entrer chez eux, je découvre une situation de grande pauvreté à laquelle je ne m'étais pas préparée pour l'entretien. Ajoutant à mon malaise, Marie-Thérèse me dit avant d'entrer dans la maison : « tu n'interroges pas le monsieur, juste la tante d'Éric » et « tu ne parles pas du génocide ni d'après ». Ne sachant plus comment entreprendre l'entretien, j'ai trouvé que la généalogie était l'unique sujet qui correspondait à cette consigne de dernière minute. Comme la tante ne parlait pas anglais, ni français et que je ne parlais pas kinyarwanda, la mère d'Éric a fait la traduction, avec une volonté manifeste que cela ne prenne pas trop de temps, ne transmettant pas toujours mes questions, ni j'imagine les réponses. Je pensais que c'était pour ne pas trop les importuner, mais je découvrais qu'elle voulait surtout prendre le temps de discuter avec sa belle-sœur qu'elle ne voit pas souvent.

Nous apprenons que leur fratrie, celle du père d'Éric et de la tante, comptait dix frères et sœurs. L'aîné est mort jeune, Marie-Thérèse ne le savait pas et considérait le 2^{ème} comme étant l'aîné. Je ne

³⁶³ Pour cette journée, nous avons loué les services d'un chauffeur que connaît Marie-Thérèse, que j'ai pris à ma charge étant donné que j'étais à l'initiative de ce voyage dans le Sud.

sais pas si tous les autres sont décédés pendant le génocide. Leur père, décédé avant 1994, est enterré dans le cimetière de la paroisse, tandis que leur mère est dans un mémorial non loin de là. Notre hôte a eu sept enfants, les cousins et cousines d'Éric, dont deux sont mort-nés. Elle peut ensuite remonter sa lignée sur six générations, avec un nom manquant. À un moment, nous nous heurtons de nouveau à la coutume qui veut qu'on ne dise pas le nom de ses beaux-parents.

Domitille - Et du coup, [comment s'appellent] ses parents... ?

Marie-Thérèse (rit) - On ne dit pas ça !

(parle en kinyarwanda avec la tante et rient ensemble)

M-T - On est en train de rire de la tradition ! Normalement dans la tradition rwandaise, on ne prononce pas le nom de la belle-mère et du beau-père, c'est quand même prohibé. C'est ce dont on est en train de rire

D - Alors... toi tu diras le nom de la belle-mère ?

M-T - Non même la belle-mère c'est elle qui doit le dire

Entretien avec la tante et la mère d'Éric, le 15 décembre 2016

De pouvoir rire de la tradition ne les empêche pas de la respecter : Marie-Thérèse va prendre mon cahier pour écrire le nom dit par la tante, plutôt que de me le répéter ou de me l'épeler.

Fin de l'enquête généalogique : l'ethnographe, transmettrice (imparfaite) d'histoires ?

Le 7 février 2017, nous nous fixons rendez-vous avec Éric pour que je lui raconte ce que j'ai appris lors de mon séjour au Rwanda. Je ne suis pas très à l'aise parce que je ne sais pas ce que je peux lui retransmettre de ce que sa mère m'a dit, à moi, ethnographe, française, à peine plus âgée que son fils, femme et « extérieure » à la famille et au Rwanda. Je décide de regarder avec lui les photos prises dans le Sud et ensuite l'arbre généalogique, laissant de côté les récits.

Alors qu'il était de passage à Lyon, nous nous retrouvons dans un bureau de mon laboratoire de recherche, afin d'avoir un ordinateur sur lequel regarder ensemble les photos. Je n'ai pas eu le réflexe d'enregistrer nos échanges tout de suite, et puis rapidement, au vu de ce qu'il me disait et de ce que j'apprenais, je le lui ai demandé.

Je lui explique d'abord que nous sommes allées chez sa tante et lui raconte brièvement le déroulement de notre rencontre. Il me demande s'il y avait son mari. J'acquiesce. Il enchaîne : « il est très gentil. Il a fait beaucoup de prison. Il a été accusé d'avoir participé au génocide ». Sur le moment, je suis surprise que sa mère ne m'en ait pas parlé, mais je comprends mieux les consignes lancées juste avant l'entretien : ne pas parler au mari, ne pas évoquer le génocide, ni après. Et puis en relisant mes notes, je pense qu'elle m'a évoqué ce fait, mais que je n'ai pas compris qu'elle faisait référence à cet homme-là, parce qu'elle parlait des « belles-sœurs » à chaque fois qu'elle évoquait les cousines³⁶⁴, et comme le mari d'une des cousines a aussi participé au génocide, j'ai sans doute confondu les deux hommes dans ses récits. Il faut dire aussi, et nous le verrons plus loin, que j'ai souvent été perdue dans les récits, n'ayant pas fait dès le début un arbre de parenté et n'arrivant pas à mémoriser l'ensemble des personnes dont on me parlait.

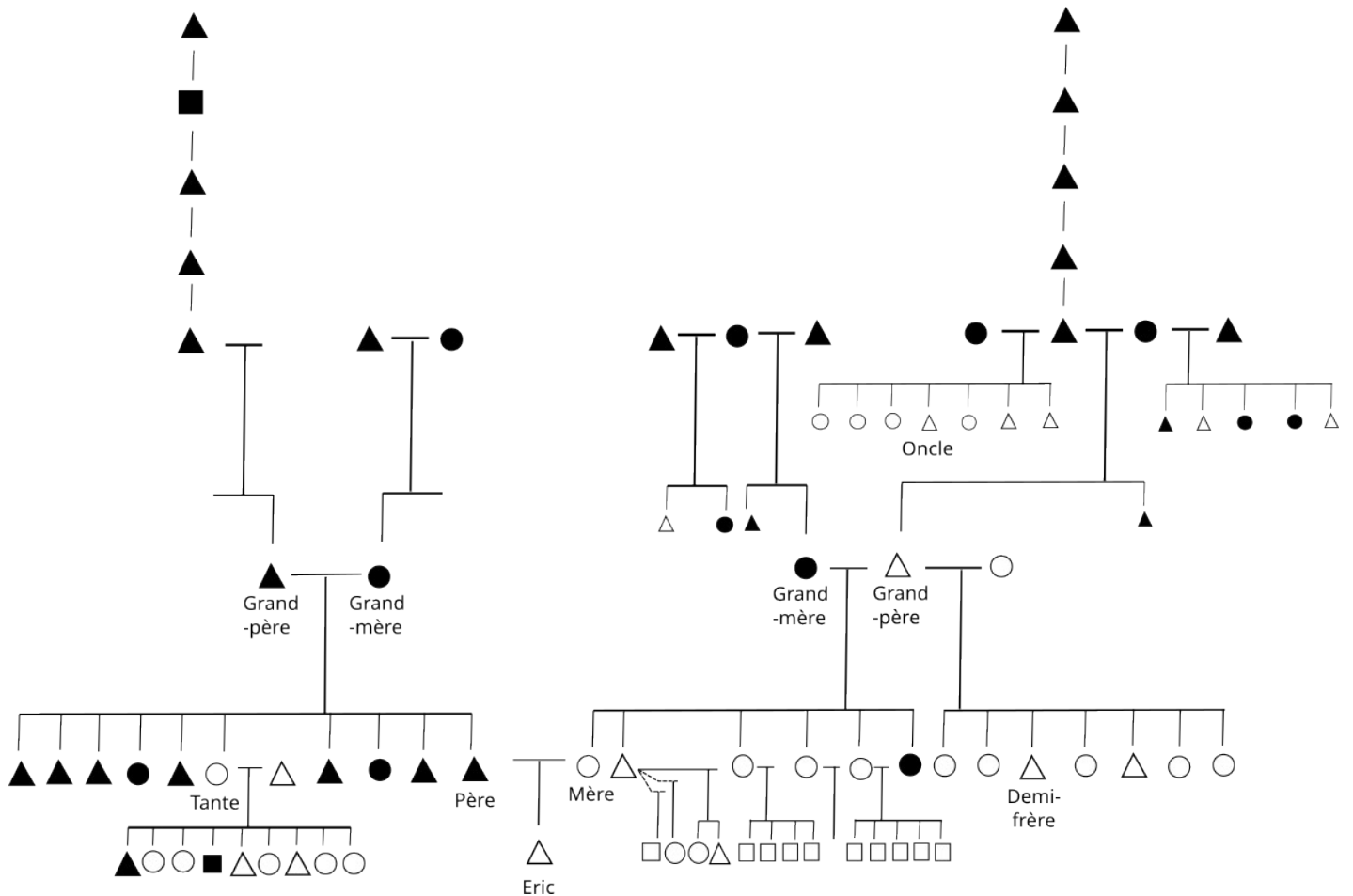
Plus tard, dans l'entretien, il m'évoque aussi la détention de son grand-père, au détour d'un souvenir qu'il me raconte : « il avait un chapeau en paille. Je me rappelle une fois j'avais été le voir quand il était emprisonné, il était en prison aussi après la guerre. J'avais été le voir pour... On avait été le visiter un dimanche parce que c'était le jour des visites à la prison. On avait été le voir et il avait je crois un chapeau en paille. Il m'avait dit qu'il va me le donner un jour. Il doit toujours me le donner ! », blague-t-il. Quand je l'interroge sur le motif de cette incarcération, et d'une éventuelle participation pendant le génocide, il me dit : « probablement. Je sais qu'il était en prison pendant un moment à propos de ça, oui, probablement je sais pas ». Quand je reverrai sa mère en septembre 2017, elle ne me mentionnera pas ce fait, mais elle fera référence à « quelques mois de prison » vécus par le mari de la tante d'Éric. Et elle me fera savoir qu'un de ses demi-frères a passé une

³⁶⁴ Etant les cousines parallèles de son mari, elles sont considérées culturellement comme ses sœurs et donc par extension comme les belles-sœurs de Marie-Thérèse.

semaine en prison pour un délit de type vol, évacuant avec humeur l'idée que cette peine puisse être assimilée à une participation au génocide - idée sans doute couramment véhiculée puisque je ne l'ai moi-même pas évoquée - . En en reparlant avec Éric, il pense que les peines de prison de son grand-père maternel et de son oncle paternel étaient des détentions préventives, aux termes desquelles ils ont été innocentés des accusations de participation au génocide, lors de leurs procès.

En ce qui concerne les photos, que nous regardons ensemble, il découvre un portrait de son père qu'il n'avait jamais vu, ainsi que le nouveau mémorial, dont sa mère lui avait parlé. Jusqu'à présent, il ne s'était pas représenté que le lieu de mémoire ne concernait que son père et les membres du centre de santé assassinés en 1994. Cela lui évoque le souvenir de la gentillesse des gens, quand il y allait pour les commémorations, qui lui disaient avoir été soignés par son père et être reconnaissants. Il me dit que les photos lui ont permis de se « rappeler d'un paquet de trucs ».

Je déplie devant lui l'arbre généalogique manuscrit que j'ai fait au terme de mon séjour :



Légende

- /△ Femme / Homme
- /▲ Femme morte / Homme mort
- /■ Individu au sexe non-déterminé (vivant / mort)

Schéma 16. Schéma de parenté d'Éric (réalisé en 2016)

En le regardant, il constate que nous sommes remontés loin dans la généalogie. En échangeant ensuite, je m'aperçois que j'ai négligé de remplir la génération d'Éric, celle de ses cousins, partant du principe ou du présupposé que le plus difficile à connaître est ce qui est éloigné dans le temps. Il y a donc ceux du côté maternel, à propos desquels j'ai oublié d'interroger sa mère, qui sont potentiellement identifiables. Je ne sais déjà pas si c'est aussi clair pour elle en ce qui concerne les enfants de ses demi-frères et sœurs. Éric en connaît plusieurs du côté paternel sans être assuré de leurs parents : quel oncle, tante ou cousin les relie ? En découvrant les noms des membres de la fratrie de son père que je lui présente, il retrouve le prénom de la mère de cousins avec lesquels il a vécu. J'essaie à mon tour de connecter cette découverte avec un récit sur des cousins que m'avait fait Marie-Thérèse, mais cela ne semble pas être eux ou cette partie de leur histoire n'est pas connue d'Éric.

Je lui expose sans donner de détails les remariages de ses arrière-grands-parents et de son grand-père maternels, ainsi que les personnes que sa mère a contactées dans cette enquête généalogique.

En retournant à Kigali en septembre 2017, je décide de retourner voir Marie-Thérèse pour lui demander ce que je peux transmettre à Éric de ce qu'elle m'a dit durant cette journée passée ensemble dans le Sud. C'est aussi pour moi une manière de m'assurer qu'elle sait que cela pourra être utilisé dans ma recherche, puisque j'ai allumé le dictaphone dans la voiture dès qu'elle s'est mise à parler, sans la prévenir ni négocier les conditions d'utilisation au préalable, de peur de manquer ce qu'elle voulait raconter alors. J'arrive donc avec mon ordinateur et un fichier de 15 pages, retranscription de nos échanges. Le dispositif ne fonctionne pas : la démarche est longue, Marie-Thérèse n'est pas familière des travaux universitaires et notre rapport à l'écrit diffère. En effet, j'ai écrit en laissant les répétitions de l'oral et en ne vérifiant pas systématiquement l'orthographe, et c'est ce qu'elle voit avant tout, l'orthographe symbolisant le point d'orgue de l'académisme. J'aurais dû lui proposer alors de le lui lire, mais d'une part je ne voulais pas que cela la vexé, d'autre part nous étions dans un café, donc un lieu public, et la promiscuité entre les tables empêchait que l'on discute du passé. Rapidement nous constatons elle et moi que ce n'est pas satisfaisant comme manière de faire, et elle m'explique que de toutes façons, il n'y a « pas de secrets » dans ce qu'elle m'a dit et que « par rapport à ce qu'on a enduré ensemble, il a le droit de savoir ».

Il y a deux éléments cependant qu'elle ne veut pas que j'évoque avec Éric : les détails de sa rencontre avec son père (« ce sont des détails de femmes ») et la question ethnique. Ce dernier point vient de ce que je lui dis que son fils se considère comme métisse tutsi et hutu. Elle me répond : « comment il peut être les deux ? Il est Tutsi parce que son père est tutsi. Je ne peux pas lui mettre ça dans la tête ». Elle me raconte de nouveau l'histoire de sa lignée, avec des mélanges, et conclut que je ne peux pas parler d'ethnies à son fils : « il faut qu'il sache qu'il est rescapé du génocide ». Or il le sait, ce qui n'empêche pas qu'il sache, ou croit, que sa mère est hutu. Le soir, une amie à qui je relate cette discussion m'affirme qu' « il sait. Tu ne peux pas ne pas savoir. Même si tes parents ne te disent rien, ce sont les voisins ou l'entourage qui vont te dire. Moi aussi il y a des choses que j'ai appris par l'entourage ». Nous retrouvons ici la transmission « par l'extérieur » évoquée plus haut.

À mon retour, je remets le texte en forme, enlève certaines répétitions et formes orales et le dote d'un chapeau à destination d'Éric, expliquant le contexte de recueil de la parole et l'accord de transmission fourni par Marie-Thérèse. J'envoie donc le document de 16 pages à Éric par mail, en ajoutant quelques précautions de lecture : « N'oublie pas qu'au moment où elle parle, elle s'adresse à

moi, elle ne sait pas encore que ça sera "diffusé" ou transmis à toi, donc ça peut te paraître trop détaché ou pas assez, par rapport aux situations évoquées. Et aussi c'est de l'oral, donc à l'écrit ça fait toujours bizarre, mais ne tiens pas compte des répétitions et des formules orales, c'est normal ». Je crains que cette transmission par écrit et par mon intermédiaire ne soit douloureuse, et je l'invite à ce qu'on en parle ensemble après sa lecture. Je lui propose aussi d'apporter des corrections ou de faire des commentaires s'il le souhaite.

Le jour même, il me répond : « Je viens de finir la lecture. Pauvre toi ! La confusion a du être totale avec toutes ses personnes non identifiées, et les fils qui s'emmêlent. On s'y perd un peu dans les relations au Rwanda. C'était des familles nombreuses, éparpillées sur plusieurs collines et parfois différentes provinces. En gros un bon bazar ! Ce n'est pas évident ! ».

Sa remarque, quant à mon manque de clarté dans la restitution que j'ai faite des récits de sa mère, met en lumière mon incapacité à identifier les différentes personnes évoquées au moment même où elle m'en parlait. La transmission est donc biaisée par mon ignorance, et potentiellement erronée.

Il ajoute que « dans l'ensemble c'est plus ou moins ce [qu'il se rappelait], donc l'histoire qu'elle [lui] a racontée », à l'exception d'un événement de leur fuite qu'il ne connaissait pas.

Cela marque la dernière étape de mon enquête ethnographique à leurs côtés et donc de mon immixtion dans l'histoire d'Éric et de sa mère, et dans leur relation. Dernière étape avant l'ultime : la rédaction et la diffusion de la thèse. N'étant pas retournée au Rwanda, je n'ai pas revu Marie-Thérèse et nous ne nous sommes pas recontactées. J'ai revu Éric dans la nouvelle ville où il s'est installé et où il a trouvé un travail.

Liens entre fréquentations familiales passées, relations actuelles et connaissances généalogiques : impacts des ruptures biographiques et des conflits familiaux

Génocide et parenté

S'il faut remonter avant 1994 pour comprendre les relations entre les membres de la famille d'Éric, le génocide a eu des effets directs dans sa parenté. Plusieurs membres de sa famille paternelle ont été tués, parmi lesquels son père, un oncle, une tante et sa grand-mère. Ces derniers sont autant de

personnes de qui il n'apprendra pas directement leur histoire, pas plus qu'elles ne lui transmettront le récit qu'elles connaissent des autres membres. À travers chacun, c'est une chaîne de transmission qui s'arrête.

Par ailleurs, après le génocide, Marie-Thérèse ne s'est pas réinstallée sur la colline où elle habitait avec son conjoint. Elle a rejoint la capitale comme de nombreux rescapés. Quitter la colline où vivait la famille paternelle l'a éloignée de sa belle-famille et Éric de sa famille paternelle. Ce qui implique que la patrilocalité coutumière, où les cousins grandissent ensemble et enfants et adultes se côtoient, est rompue, ce qui modifie leur relation future.

En ne se remariant pas, elle appartient toujours à la lignée du mari défunt, tout comme Éric. Pourtant l'accapement des terres par la tante paternelle et son mari pourrait signifier une exclusion de la lignée. Il peut aussi simplement découler de l'usage qu'ont pu en faire ceux qui sont restés et qui sont agriculteurs, alors que Marie-Thérèse partait s'installer en ville et travaillait déjà en 1994 dans le tertiaire. Celle-ci rappelle son appartenance en participant à l'organisation des commémorations familiales pour son mari puis avec la construction d'un mémorial au Centre de santé.

Dans son enfance, après le génocide, Éric ne voyait cette partie de la famille que lors d'une occasion annuelle : les commémorations familiales quand il était à l'école primaire, la nécessité d'accomplir une démarche administrative dans sa commune de naissance à partir de l'école secondaire. Depuis sa venue en France, ces occasions qui étaient aussi des prétextes à la rencontre, ont disparu.

Du côté de sa famille maternelle, le génocide a entraîné une vie collective de différents membres de la fratrie de Marie-Thérèse, ainsi que de cousins paternels, au sein d'un collectif de survie qui a duré 5 ans (1995-2000), avec des arrivées et départs réguliers. Même si c'était une période de reconstruction individuelle et de survie alimentaire, qui a vraisemblablement créé des conflits entre plusieurs de ses habitants, Éric a pu fréquenter des cousins, tantes et oncles maternels à ce moment-là. Quand la maisonnée a pris fin, son instabilité résidentielle et l'engagement de sa mère dans ses études l'ont coupé des liens familiaux pendant deux ans. Ensuite son départ pour l'internat a provoqué une relation épisodique avec sa mère puisqu'il ne rentrait plus que pour les vacances, tous les trois mois. Durant ces périodes, il se peut qu'il ait fréquenté des membres de la parenté. Or la relation de sa mère avec sa propre famille est le fruit d'une histoire de ruptures et de conflits.

Ruptures, conflits et relations de parenté du parent : impact sur les fréquentations de l'enfant et son accès au passé

Le grand-père maternel d'Éric n'a pas connu sa mère et a, d'après Marie-Thérèse, été maltraité par sa belle-mère ; sa grand-mère maternelle n'a vraisemblablement pas connu son père, puisque née hors mariage. Sa propre mère a perdu sa mère quand elle avait 9 ans et a été elle aussi maltraitée par sa belle-mère. Lui, enfin, a perdu son père. Ce rappel ne vise pas à établir un éventuel tableau psychologique de répétition du scénario familial. Il permet de pointer que les ruptures biographiques de chacun de ces membres de la parenté à des générations différentes engendrent une rupture de liens et de connaissances de la famille et du passé. Quant à la maltraitance et aux tensions existant entre les membres de fratries de même père ou de même mère, elles compliquent la relation des personnes concernées, ainsi que l'accès au passé. Finalement Marie-Thérèse elle aussi a peu vu ses oncles et tantes, dont certains venaient à la maison - elle en cite trois - et ses frères et sœurs puisque, orpheline de mère, celle-ci ne l'a pas emmenée rencontrer sa famille, et aussi en raison du fait qu'elle s'est éloignée de la maison et de la famille : elle est allée à l'internat jusqu'en 4^{ème} année, avant de trouver une formation puis du travail loin de chez elle.

Nous avons vu qu'il n'a pas été simple pour Marie-Thérèse de savoir quelles personnes il serait possible d'appeler pour en savoir plus sur la généalogie, et lesquelles parmi ces dernières ne la soupçonneraient pas de curiosité déplacée ou d'intention malveillante. Et Éric à son tour ne sait pas qui appeler afin d'élaborer son arbre généalogique. Cela s'explique, comme pour sa mère, par les faibles fréquentations des membres de la famille, et aussi par les contentieux qu'elle entretient avec sa famille et sa belle-famille, dont il connaît l'existence même s'il se sait extérieur à eux.

Nous pouvons imaginer aussi qu'Éric n'a pas été initié, « socialisé » aux pratiques de parenté.

Entrer dans l'intime des liens et du passé : place prise par et attribuée à l'ethnographe (intrus, prétexte et relai)

Quand j'ai commencé à travailler avec Éric - qui a accepté de participer à la recherche pour soutenir Clémentine - , celui-ci n'avait pas parlé de son passé jusqu'ici, à l'exception d'anecdotes sur le génocide et sans doute sur sa vie à l'internat. Dès que nous avons démarré l'arbre généalogique, il a

contacté sa mère, ce qu'il n'imaginait pas pouvoir faire pour cette démarche de connaissance, et elle lui a envoyé l'arbre qu'elle avait fait. Cela leur a permis d'amorcer un échange autour de son père.

Quand je me suis rendue au Rwanda, je suis allée la voir, avec l'autorisation d'Éric. Elle, qui ne parlait pas du passé à son fils, m'a raconté une grande partie de son histoire dès la première rencontre. Je réalisais donc qu'il y avait une envie de savoir d'un côté et une envie de transmission de l'autre. Me présentant de la part d'Éric, ce récit ne m'était peut-être pas destiné. Il se peut qu'elle s'adressait à lui et que je n'étais qu'un relai dans une transmission bloquée. De fait il y a eu transmission de ma part, imparfaite comme je l'ai montré, avec les photos ramenées de mon séjour dans le Sud du Rwanda, le texte issu de mes échanges avec Marie-Thérèse, et puis cette thèse.

Je ne suis pas allée au bout de l'enquête généalogique : ce n'est pas la connaissance exhaustive qui m'intéressait, mais la manière dont on y a accédé et les récits qui permettent de comprendre aujourd'hui les relations et les ruptures de relations, les paroles et les silences. De fait, pour Marie-Thérèse, j'ai peut-être été un prétexte pour recontacter des membres de sa parenté, afin d'en savoir plus, puisqu'elle s'intéresse aujourd'hui à son histoire et aux informations qu'elle aimerait apporter à son fils.

Vis-à-vis d'Éric, ma place est plus compliquée. Comme pour les autres enquêtés, en m'intéressant à son histoire familiale, je suis entrée dans l'intimité de son passé et de sa famille. J'ai essayé de toujours rendre compte de ce que je faisais avec sa famille (mère, tante) au Rwanda et je n'ai peut-être pas pris le temps de mettre en forme et de restituer, ou transmettre, tout ce qui m'avait été dit durant le séjour de 2016, en dehors de la journée dans le Sud, qui a été fidèlement rapportée. D'abord intruse, puis relai et lien entre deux histoires et deux personnes, j'ai aussi été à la place où on m'a mise. Éric n'avait pas à me protéger comme il le faisait avec sa mère et vice versa sa mère ne craignait pas de me transmettre les traumatismes ou les conflits familiaux. C'est mon extériorité à leur histoire familiale et nationale qui m'a permis d'entrer dans la circulation de la parole et des récits, ce qui m'a amenée à la comprendre et à pouvoir en rendre compte.

13.2. Josué et Théogène : 2 frères, 2 parcours mémoriels

J'ai rencontré Josué grâce à mon premier voyage au Rwanda. Il souhaitait que je lui ramène quelque chose du pays, que devait me passer pour lui une de ses amies, ou plutôt une sœur de sa famille artificielle d'AERG. Nous nous sommes vus à mon retour, en mars 2015, et je lui ai présenté ma recherche. C'est lui qui m'a proposé de faire un entretien, me sortant de mon inertie dans l'enquête. Nous faisons un premier entretien en avril, puis un deuxième en mai, et c'est au cours du troisième, un mois plus tard, que son frère, Théogène, « apparaît ». Il y aura encore un entretien enregistré, toujours chez lui, et de nombreux temps informels, au cours desquels nous nous lions d'amitié. À ce moment-là, il travaille dans l'animation après avoir obtenu un diplôme de technicien son et lumière quelques années auparavant. Il loue un appartement en périphérie de Lyon.

Après notre rencontre chez son frère, nous convenons avec Théogène que nous nous reverrons pour poursuivre les échanges. Nous ferons un autre entretien en juillet, chez lui, dans son appartement lyonnais, appartement qu'il doit quitter, atteignant bientôt les 21 ans qui signent la fin de la prise en charge par l'Aide Sociale à l'Enfance. Il est sur le point de finir ses études en électronique, desquelles il est en train de décrocher, faute d'une situation stable par ailleurs (appartement, finances, situation administrative). Notre relation s'établit autour, d'un côté, de l'enquête, et de l'autre, des conseils et de l'aide dont il a besoin pour régler ses difficultés et que j'essaie de lui fournir. Nous nous revoyons pour un autre entretien, chez moi, non-enregistré, puis à différents moments, informels ou autour de l'enquête. Par ailleurs, Théogène, ayant déménagé à plusieurs reprises, me demande s'il peut laisser chez moi l'ensemble des documents administratifs qu'il a accumulés depuis son arrivée en France : « je te donne ma vie là », me dit-il sur le ton de l'humour. Il est convenu que je pourrai y avoir recours pour ma recherche.

Ils ont une sœur, Berthe, que je rencontre chez Josué, lors d'une soirée qu'il organise lors d'une de ses visites en France. Elle habite en Suisse. Nous ferons un unique entretien enregistré toutes les deux, dans une ville frontalière côté France, chez une de ses amies. Les conditions ne sont pas optimales et l'entretien sera court (1h), puisqu'il lui faut prendre 2 trains pour rentrer chez elle. Elle est mariée et a trois enfants.

N'ayant pas beaucoup échangé avec Berthe, je me concentrerai sur le parcours des deux frères, sollicitant le matériau recueilli avec elle comme complément à ce qui m'aurait déjà été dit. De la même manière, j'ai rencontré plusieurs personnes au Rwanda, indiquées par l'un ou l'autre, avec une réelle curiosité de la part de Théogène à propos de ces rencontres et de la résistance de la part de Josué.

Revenons sur leur parcours au Rwanda et en France. Nous verrons comment leur intégration réelle et symbolique dans des collectifs va influencer leur accès et leur rapport au passé et à la parenté. L'un a été fortement inséré dans des collectifs, liés à la parenté ou non, tandis que l'autre en était plutôt isolé : ces deux parcours de vie ont généré chez l'un une volonté de transmission et des questionnements sur l'histoire du pays et du génocide et chez l'autre une quête sur son histoire et sur l'histoire familiale. Ce sont donc deux parcours mémoriels que nous allons étudier. Par parcours mémoriel, nous entendons les événements et les expériences vécues, ainsi que les différentes personnes et groupes rencontrés par l'individu tout au long de sa vie, qui participent à l'élaboration, la conservation et la transmission de sa mémoire ou à son effacement. Selon Tzvetan Todorov, la mémoire ne s'oppose pas à l'oubli : « les deux termes qui forment contraste sont *l'effacement* (l'oubli) et *la conservation* ; la mémoire est, toujours et nécessairement, une interaction des deux » (Todorov, 1995 : 14).

Rwanda, jusqu'au génocide – Souvenirs de l'un, ignorance de l'autre

En 1994, Josué avait 9 ans et Théogène 1 an. Il y avait aussi un frère et une sœur entre eux, assassinés en même temps que leurs parents, et Berthe, l'aînée, qui a survécu alors qu'elle était chez sa tante.

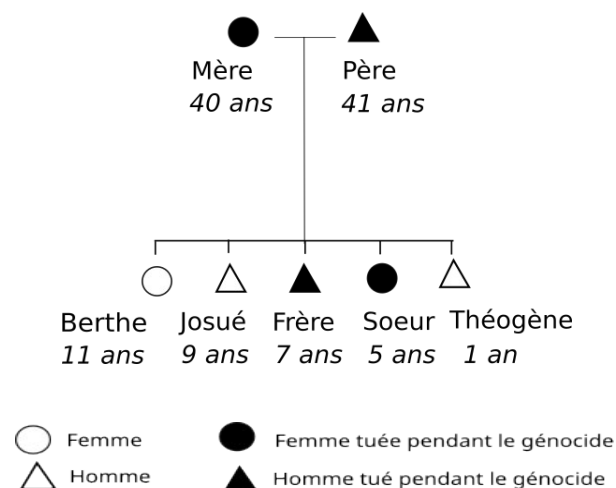


Schéma 17. Schéma de parenté avec les membres de la famille nucléaire de Josué et Théogène en juin 1994

De par leur différence d'âge, les deux frères n'ont donc pas la même connaissance des membres de la famille ni de la vie familiale. Josué a des souvenirs de la vie à la maison et des membres de la famille paternelle, auprès de qui ils vivaient jusqu'en 1994. Il peut aussi parler du rapport à la religion ou à l'art de son père, de jeux d'enfants ou du statut de leur famille sur la colline : une ancienne famille tutsi, avec de nombreuses terres, et respectée par les autres. Au moment du génocide, il a fui avec ses parents et est resté avec eux jusqu'à l'attaque des miliciens *interahamwe*, à laquelle il a réussi à échapper. De ce groupe, tous ont été tués, sauf lui et son petit frère, laissé pour mort sur le dos de sa mère. Il a aussi en mémoire son expérience du génocide et la mort de ses proches, bien qu'il n'ait pas assisté au massacre. Aujourd'hui qu'il est installé en France, et au regard de l'écart moral entre les deux sociétés (Rwanda 1994 / France 2014), il me dit douter parfois de la réalité de ce qu'il a vécu.

Né en 1993, Théogène n'a qu'une connaissance sensible de tout ce qu'il s'est passé. Il m'énonce des souvenirs de paroles prononcées par sa mère avant qu'elle meure et de la famille chez qui il a vécu en Ouganda le temps des soins, qui l'aurait baptisé d'un nom musulman. Ayant respectivement 1 puis 2 ans alors, il se peut que ces souvenirs aient été élaborés partiellement ou totalement ensuite. Ce qu'il sait de cet événement vient de ce qu'on lui a raconté *a posteriori*. En le rencontrant, je comprends qu'il ne connaît presque rien ni de la vie ni de la mort de leurs parents, frère et sœur. Comme personne n'a vu le corps mort de ses parents et que Berthe lui rappelle qu'il est le dernier à avoir vu sa mère, il se prend à penser parfois qu'elle est peut-être toujours en vie. Après tout, lui non plus ne se souvient pas qu'elle ait été tuée, me dit-il, et il n'y a pas de tombe.

Josué ayant 9 ans quand leurs parents sont morts, il manque à tous deux une partie de leur histoire familiale. *In fine*, c'est notamment de *la mémoire* de Josué que peut provenir *le savoir* de Théogène, dans une transmission non pas verticale, mais horizontale³⁶⁵. Bien que très jeune, Josué est un témoin du génocide et porteur d'une mémoire familiale, tandis que Théogène a le difficile statut de témoin du génocide, sans mémoire. Intéressons-nous à la manière dont ils vont, de manière différente, faire face et vivre avec le passé familial.

³⁶⁵ Sur cette distinction savoir/mémoire, nous indiquons la communication très intéressante de Nicole Lapiere, « Mémoire de l'un, savoir de l'autre », faite au Colloque du Centre d'ethnologie française et de Musée national des arts et traditions populaires (1987, en ligne).

Rwanda, après le génocide – Transmission biaisée pour l'un, inexistante pour l'autre

Après le génocide, comme nous l'avons vu, Libérata, la demi-sœur de leur mère, est allée chercher Josué et Berthe dans leur orphelinat respectif et les a accueillis chez elle, bientôt rejoints par ses quatre enfants. Théogène, blessé, est envoyé se faire soigner en Ouganda, où il est accueilli dans une famille. C'est Josué qui l'avait retrouvé après le massacre et avait pris soin de lui jusqu'à l'orphelinat. La question de la durée de son séjour à l'étranger n'a pas de réponse claire. Lui-même m'a dit qu'il est rentré vers 6-7 ans, puis une autre fois vers 7-8 ans, ce qui correspond à la version de sa grande sœur, pour qui il est rentré en 1998-99. Il dit se rappeler du visage de la famille ougandaise mais pas de leurs prénoms, et que c'était une famille aimante ; il considérait les enfants comme ses frères et sœurs. Entre temps, il me dit que son grand-oncle, qui l'a pris chez lui à son retour, est mort quand il avait 3-4 ans, qu'il ne l'a « pas trop connu en fait, après il est décédé ». Au vu des éléments que j'apprends après, cela semble exact. Durant mon séjour au Rwanda, en 2017, on m'a invitée à aller à la cérémonie qui célébrait les 20 ans du décès du grand-oncle. Il fallait donc que le retour ait eu lieu avant 1997. Quand j'interroge Joséphine, la femme du grand-oncle, qui l'a élevé, elle m'affirme que Théogène est arrivé chez eux en 1995, après avoir passé un an et demi en Ouganda. Âgé de 2 ans et demi, il est possible qu'il ait gardé un souvenir fugace de sa famille d'accueil, ou qu'il en ait reconstitué une image mentale d'après ce qu'on lui a dit.

Comme d'autres souvenirs dont il me fera part, celui qu'il a de ce vieux monsieur est ambivalent. Quand, au cours de l'entretien que nous faisons tous les trois avec Josué, celui-ci dit que le grand-oncle a voulu emmener Théogène chez lui juste pour le punir lui, Josué, d'avoir récupéré les terres familiales, et qu'il le haïssait, Théogène réplique : « après, [la haine] est venue sur moi ! Parce que j'habitais là-bas ». Puis il me confie une autre fois que cet homme l'aimait bien et qu'il lui a acheté plein de choses. Peut-être la haine ressentie venait par contre de la femme de celui-ci et de ses enfants ? Ayant plusieurs orphelins à charge, puis venant de perdre son époux, cette femme, nouvellement immigrée au Rwanda, n'a vraisemblablement pas été très disponible pour Théogène, pas plus que ses enfants, dont il se rappelle qu'une le battait. S'y ajoutait-il des tensions quant à la répartition de l'héritage du grand-oncle entre les membres de la parenté ? Nous ne le saurons pas. Mais nous prenons conscience ici qu'y compris concernant sa propre enfance, Théogène manque de souvenirs et de récits clairs.

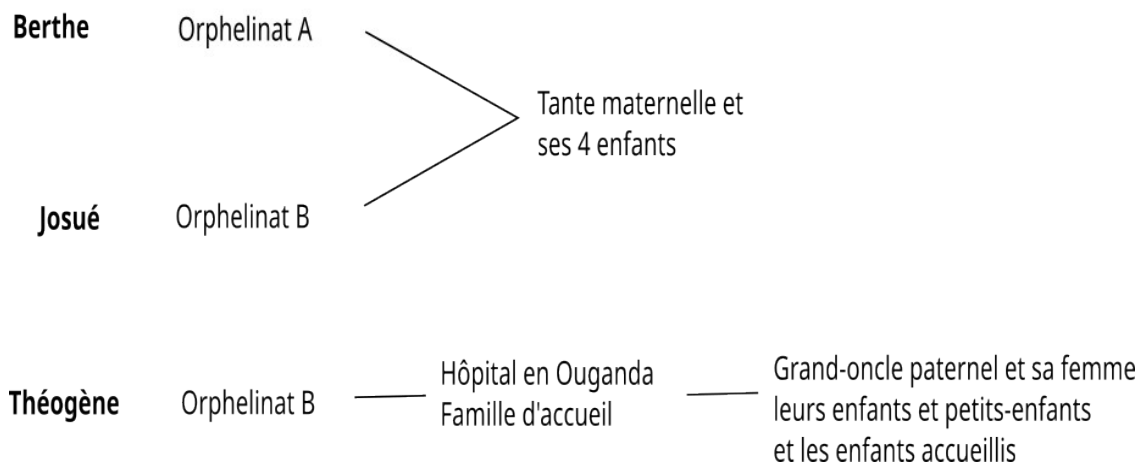


Schéma 18. Schéma de la prise en charge des trois enfants survivants de la fratrie (1994-95)

Jusqu'en 2008 pour Josué et 2009 pour Théogène, ils ont été accueillis au sein de ces deux maisonnées, avec des cousins parallèles du côté maternel pour le premier et des cousins paternel éloignés ainsi que des orphelins pour le second³⁶⁶. Tous deux ont été en internat durant l'école secondaire et ne rentraient donc que pour les vacances, l'un durant deux années, l'autre jusqu'à sa 3^{ème} année, année de son départ en France.

Josué vivait donc avec ses cousins parallèles, considérés comme des frères et sœurs au Rwanda, ainsi qu'avec sa sœur, chez la demi-sœur de sa mère. Une autre tante maternelle et une cousine ont habité avec eux quelques temps avant de partir s'installer ailleurs. Vivant auprès de ses tantes et de sa sœur, nous pouvons supposer qu'il a probablement eu accès informellement à des récits sur la famille ; moins par les cousins, puisque ceux-ci vivaient au Congo jusqu'au génocide. Libérata étant, selon ses dires ainsi que ceux de Josué et Berthe, occupée à organiser la survie de la maisonnée, elle n'était sans doute pas dans des dispositions de transmission de l'histoire de la famille. Mais il y a assurément dû y avoir des « interactions mémorielles ».

Et en ce qui concerne les rencontres familiales, Josette Coenen-Huther rappelle leurs fonctions de remémoration collective et de répétition, parfois jusqu'à la mythification : « fournissant de multiples occasions d'évoquer le passé, plus ou moins récent, tout porte à penser que leur fréquence et leurs natures ne sont pas sans influencer les souvenirs qu'on garde de ses descendants et la manière dont on les raconte » (Coenen-Huther, 1994 : 55). Ces occasions n'ont pas dû être nombreuses, la famille comptant peu de survivants et la période se prêtant peu aux réjouissances.

³⁶⁶ Voir schéma de parenté dans 9.4.b (p.412)

Chaque année toutefois étaient organisées des commémorations familiales. Et celles-ci, comme les récits et anecdotes entendus, concernaient uniquement sa famille maternelle. Un biais familial se formait dans la transmission. Josué m'explique que l'ensemble des corps de la famille maternelle avaient été retrouvés, grâce à la cousine et à la tante qui vivaient avec lui – les deux seules survivantes -, et enterrés dans une fosse commune. Il y avait donc un lieu où se recueillir et déposer des fleurs, et chaque année ils y allaient en avril. Tandis que du côté paternel, il ne sait pas ce que sont devenus les corps après la tuerie. Et l'ensemble des membres (oncle, tantes et grand-parents) étant décédés, il ne restait plus personne pour organiser de commémorations et honorer leurs mémoires.

Josué - C'est mes deux familles, mais c'est comme si en gros aujourd'hui tu as perdu ta mère et ton père et on parle que de ta mère. Donc c'est pas, c'est les deux familles que j'aimais autant que les autres, que j'aimais de la même façon. Même si oui, enfin, là je parle d'une famille [maternelle, ndla] que je voyais... une fois tous les trois mois ou je sais pas quoi mais... Là c'est la famille avec qui je vivais au jour le jour. C'est pas la même chose aussi.

Domitille - Et du coup tu étais seul avec ta sœur à devoir te rappeler de toute ta famille paternelle alors?

J - Oui en même temps... Je sais pas si je dirais de me rappeler parce que...

D - Enfin tu l'as peut-être pas vécu comme un poids de mémoire, de te dire "Il faut que j'honore cette mémoire-là, cette mémoire familiale"...

J - Sauf que en fait moi je... C'est toujours une question que je me pose, que je sais pas... tout ça.

Entretien avec Josué, le 12 juin 2015

Le biais mémoriel est sans doute d'autant plus remarqué que Josué, comme il le spécifie, vivait sur une colline où vivaient ses parents, ses oncles et tantes (divorcées) et ses grands-parents paternels. S'il est possible que sa phrase inachevée « Je sais pas si je dirais de me rappeler parce que... » marque son ignorance de l'histoire des membres de la famille, on ne sait pas si cette autre phrase l'appuie : « C'est toujours une question que je me pose, que je sais pas... tout ça ». Il enchaîne notamment sur les commémorations qu'il n'aime pas, peut-être du fait qu'il n'a pas vu les corps, qu'il n'a pas assisté à leur inhumation et que personne ne l'a emmené commémorer. Il est clair que le manque d'adultes survivants a conduit à un défaut de transmission, que ce soit en termes de récits ou d'actes du quotidien, ou encore de pratiques commémoratives.

Là où a vécu Théogène, il y avait plus d'adultes. Au retour d'Ouganda, il avait été accueilli chez Libérata. Berthe se souvient qu'à son retour, il ne l'a pas reconnue, ni Josué. Âgé de 2-3 ans, il ne pouvait pas rester seul à la maison et Berthe l'a emmené à l'école primaire avec elle pendant deux semaines jusqu'à ce que la direction de l'école s'y oppose. Avec déjà six enfants à charge, leur tante a demandé à l'oncle paternel de leur père s'il voulait bien le prendre en charge. Décédé peu après son arrivée dans sa nouvelle maisonnée, c'est donc la femme de celui-ci, aidée de ses enfants et de ses petits-enfants en âge de le faire, qui se sont occupés de lui. Cette partie de la famille vivait au Burundi depuis 1962 et est rentrée en octobre 1994, donc l'ensemble des grands-parents, enfants et petits-enfants étaient vivants à leur arrivée au Rwanda. Par contre une imprégnation mémorielle par les conversations du quotidien ne pouvait pas advenir : ayant vécu en exil, personne, à part le grand-oncle décédé, ne connaissait les parents de Théogène ni les autres membres de sa famille, maternelle ou paternelle.

Et par-dessus tout, il semble avoir manqué de récits durant son enfance : « [la grand-mère] m'a jamais parlé du génocide. Rien. J'étais là, je découvrais la vie tout seul » me dit-il. Au-delà des récits, il s'agit même de paroles, qui lui ont fait défaut. Il me dit que les seuls adultes avec lesquels il parlait étaient les cuisiniers du restaurant tenu par la grand-mère. Cela génère chez Théogène une absence de connaissances concernant les membres de sa famille ainsi que son histoire individuelle et familiale.

Quand je le rencontre en France, il ne connaît pas les liens de parenté qui le lient aux membres de la maisonnée au sein de laquelle il a vécu, et il ne dispose d'aucune connaissance sur sa famille d'origine. Il a appris avoir un frère et une sœur tués en 1994 alors qu'il était âgé de 15 ans, et il ne pouvait pas me dire leur prénom - on lui avait dit que des frères et sœurs avaient été tués - , pas plus qu'il ne savait le nom de ses parents, à l'exception du nom rwandais de son père. Durant son enfance, il voyait son frère et sa sœur quelques jours à chaque période de vacances, quand il allait chez sa tante et ses cousins. Il se souvient qu'à l'époque, « moi je voulais mes parents »³⁶⁷.

En 2016, je fais un entretien avec la grand-mère de Théogène. Âgée – elle se déplace avec une canne – et ne parlant pas français, elle est accompagnée de sa fille, une cousine parallèle du père de Théogène. Or cette dernière ne fait pas que de la traduction ; elle tient à répondre elle-même aux questions, alors qu'elle n'a pas vécu tout leur quotidien après le génocide, ayant pris une maison à côté, avec son mari et ses enfants. Aussi croit-elle que Théogène était d'abord venu habiter avec Josué à la maison avant qu'il n'aille chez Libérata et elle ne se souvient plus qu'il avait été à l'internat. Elle a tendance à dresser un portrait particulièrement positif de toutes ces années, avec beaucoup d'amour dispensé par la grand-mère, une grande joie à la maison et elle décrit ce petit-neveu recueilli comme « comblé ». De temps en temps elle interroge sa mère pour avoir des

³⁶⁷ Entretien avec Théogène, le 31 juillet 2015

précisions, c'est ce qui nous a permis de savoir que Théogène serait resté un an et demi en Ouganda, jusqu'en 1995. Selon elle, un jour, Josué est venu raconter leur histoire à sa mère. Elle ajoute que Théogène devait être là. Peut-être a-t-il entendu ce récit ? Est-ce possible d'intégrer ces informations s'il n'y avait aucune histoire familiale constituée jusque-là ? Elle est sûre d'une chose : jamais il n'a posé de questions. « C'était un enfant calme, qui aimait jouer, qui était très intelligent », dit-elle.

L'arrivée en France sera une déflagration dans la connaissance qu'il avait de sa parenté et de son histoire, et donc finalement dans son identité.

Rwanda – France : Josué, ses multiples appartenances, son identité de rescapé et sa volonté de transmission de l'histoire du génocide

Après avoir emménagé chez Libérata, Josué a fugué plusieurs fois. Il dit s'être apaisé au retour de ses cousins, leur déléguant avec soulagement la place d'aîné qu'il avait prise au moment où il a dû sauver son petit frère et, ensuite, face à une sœur aînée qui avait perdu la parole et la mémoire. Il se souvient de la vie difficile qu'ils avaient et que sa tante était occupée à leur survie. À propos de leur relation, il m'explique : « On n'est pas fâchés, parce que pour moi, je lui reproche rien de rien. Je sais pas. (...) Après aussi je réfléchis je trouve que c'est pas de sa faute, je vois quoi. Mais en même temps... en fait c'est comme si on n'a pas créé un lien. On n'a pas su créer ce lien. »³⁶⁸. Il est resté 13 années dans cette maisonnée, dont deux passées en internat. Aujourd'hui il s'inscrit dans différents collectifs : sa première maisonnée, avec ses parents et sa fratrie complète, dont il a le souvenir ; celle qui a suivi, avec sa tante et ses cousins, avec lesquels il reste en lien *via* un groupe whatsapp, développant avec certains des relations de type électif ; sa fratrie, y compris sa sœur avec qui il reste en relation malgré la distance ; et enfin sa lignée. Il a revendiqué son appartenance à cette dernière par l'accomplissement de deux actes : la récupération des terres familiales (celles de son père et une partie de celles de son grand-père) que s'étaient appropriés le grand-oncle paternel et le changement de nom. Une fois en France, Josué a fait la demande aux autorités rwandaises de pouvoir prendre le nom rwandais de son père, qui deviendra son nom de famille. Après de longues démarches administratives, il l'a obtenu et est devenu le seul de sa fratrie à porter ce nom. La lignée a donc été l'objet d'un rattachement volontaire plutôt que d'une transmission vers un descendant.

³⁶⁸ Entretien avec Josué, le 12 juin 2015

Les démarches à entreprendre au Rwanda sont aussi un moyen de garder contact avec ses cousins. Pour le changement de nom, tout comme la production d'un acte civil³⁶⁹, il est nécessaire qu'un membre de la famille vous y représente. Un de ses cousins, rencontré à la demande de Josué pour accélérer la procédure du changement de nom, me propose d'échanger avec lui et avec Libérata, sa mère donc, après que je lui ai présenté ma recherche. Avant d'entreprendre une prise de contact avec celle-ci, je demande à Josué ce qu'il penserait « si je discutais du passé familial avec eux ? Et si j'allais sur les lieux où tu as habité ? ». Sa réponse n'est pas enthousiaste : « Je sais pas, je le sens pas... mais c'est à toi de voir », donc j'abandonne l'idée. Je sais que sa relation à Libérata est contrariée. Trois semaines plus tard, il m'envoie un message pour m'inviter à le faire, tout en spécifiant que cette démarche « est pour [moi] ». Sur place, lors du rendez-vous, Libérata veut l'appeler, mais il ne répond pas, il m'expliquera qu'il n'avait pas d'internet. De cette rencontre, il reçoit une photo par Whatsapp envoyée par un cousin. L'année suivante, alors que j'allais repartir au Rwanda, il m'a confié un cadeau à lui transmettre. Comme nous le verrons avec Théogène, en me rendant au Rwanda, il se peut que je n'ai pas seulement participé aux échanges de biens transnationaux, mais aussi à l'entretien, ou ici au rétablissement, de liens entre deux membres d'une même parenté.

Josué se trouve dans une « multitude [d'] appartenances ressenties, signalées dans le langage par le passage du *je* au *nous* » : selon Florence Weber, chaque individu peut se trouver au croisement de plusieurs *nous*, un ou plusieurs *nous-de-maisonée* et un ou plusieurs *nous-de-lignée*. » (Weber, 2005 : 216). Et en dehors des collectifs liés à la parenté, il a trouvé d'autres collectifs dans lesquels il s'est investi et a tissé des liens affectifs. Ce sont des collectifs qui jouent un rôle dans la parenté quotidienne de Josué et qui le relie à son passé de rescapé.

En 4^e année de secondaire, Josué est devenu militant d'une association pour la paix et dans le même temps il était président du groupe local d'Association des Élèves et Étudiants Rescapés du Génocide (AERG). En arrivant en France, il a intégré Ibuka Rhône-Alpes dès sa création, tout en restant à la marge, et a participé à l'organisation de la veillée commémorative de Lyon. Dans les deux cas, il assimile les relations qu'il s'y est fait à des liens familiaux, et particulièrement avec AERG, où il a intégré une « famille artificielle ». Un jour où j'assiste à une réunion d'Ibuka R-A, il explique que sans l'expérience du groupe de parole où il les avait rencontrés, il « ne [serait] pas le même », qu'avant, « pour lui, [prénom] était un ami et que maintenant ils sont de la famille »³⁷⁰.

Avec ces deux collectifs, ils se voyaient en dehors pendant les activités mises en place et en dehors, passant des soirées et des week-ends ensemble. Il a trouvé en eux des personnes de confiance, à qui

³⁶⁹ Dans le cas de l'acte de naissance, il était même réclamé que trois de ses cousins y soient. Je m'y suis rendue aussi, à la demande de Josué, pensant que ça inciterait ses cousins à accomplir la démarche si je m'y associais.

³⁷⁰ Notes du carnet de terrain, le 18 décembre 2017.

il a pu raconter ce qu'il a vécu pendant le génocide. Ces « communautés affectives » (Halbwachs, 1997) ont été pour lui des espaces de « mise à la parole »³⁷¹ : il a pu y écouter des témoignages, parler de ce qu'il a vécu et être écouté par des personnes bienveillantes et prêtes à entendre son expérience.

Après avoir participé au groupe de parole mis en place par Valens Kabarari et Élise Delage au sein d'Ibuka R-A, il a rejoint différents projets culturels collectifs, dont il a parfois été à l'initiative. Tous ces projets visaient à transmettre l'histoire du génocide des Tutsi à un public français (ciné-débat, témoignage, pièce de théâtre, etc.), parfois à travers son histoire. Il a aussi commencé un roman qu'il me faisait relire, mais qui n'a finalement pas abouti. Il m'explique que son envie est de maintenir la mémoire « vivante » :

Moi, je suis pas dans le côté “on doit se souvenir de ce qui s'est passé”. Moi je suis dans le côté, on doit essayer de créer pour faire toujours revivre au fait ce qui s'est passé. (...) moi je travaille pas pour se souvenir, moi je travaille pour que ça reste au fait, pour que ce soit pas un souvenir au fait. Que ce soit toujours vivant quoi, voilà. C'est pour ça que pour moi dans l'art, c'est là où ça reste vivant. (...) c'est un truc qui raconte le passé, mais en même temps c'est le présent.

Entretien avec Josué, le 18 mai 2015

Il s'explique :

Donc pour moi j'ai envie, si on m'appelle, de raconter dans un lycée, si on m'appelle pour témoigner, j'ai envie de commencer sur l'actualité, en France. (...) Comme ça, il faut pas, pour moi, j'ai pas envie que ce génocide soit considéré comme un événement qui s'est passé au Rwanda, qui se passera jamais ailleurs. (...) pour qu'ils comprennent en fait, pour qu'ils comprennent que le génocide c'est pas un truc du jour au lendemain, qui tombe du ciel comme ça, non, non, c'est un projet qui se met en place par la discrimination, par l'intolérance, par la haine de l'autre (...), et au bout d'un moment quand on va décider d'éliminer les gens, déjà il y a ce côté, cette différence qui s'est créée.

Idem

³⁷¹ Voir le 5.1.c. *Une mise à la parole* (p.204).

Il s'inscrit dans un double mouvement de transmission de l'histoire du génocide (l'envie de raconter) et de volonté de savoir : il me dit « j'ai envie de savoir parce qu'il y a plein de choses que je connais pas encore, il y a plein de choses que j'ai envie de savoir »³⁷². C'est aussi la raison pour laquelle il était volontaire pour participer à ma recherche : il est intéressé pour partager son expérience et il y trouve un espace réflexif. Plusieurs fois, il m'a remerciée des questions que je lui ai posées. Par exemple, quand je l'ai interrogé sur la manière dont il appréhende les commémorations, comment il se sent à ce moment-là, il me dit « Dans ma vie, j'aime bien contrôler ma vie. Mais s'il y a une période où je contrôle pas, c'est le moment des commémorations. Vraiment, honnêtement, j'ai jamais... je sais pas... Même ça me fait plaisir que tu me poses la question parce que j'en ai jamais parlé »³⁷³, ou quand je lui demande qui était l'aîné dans la fratrie de son père : « C'était mon père. Fin je pense. Par contre là c'est une bonne question, il faut que je demande parce que je suis pas sûr »³⁷⁴. Il a aussi participé à d'autres projets de connaissance sur Lyon. Au moment de la présentation du protocole d'enquête, je lui propose de lui faire relire les retranscriptions d'entretien avant la rédaction et il me répond « qu'il ne tient pas spécialement à en avoir une version papier, mais il souhaite voir avec moi ce que je vais retenir et écrire », ajoutant qu'« il ne s'agit pas d'enlever quoique ce soit mais de faire attention »³⁷⁵. Son expérience avec un autre chercheur l'a déçue, puisqu'il estime que dans la production finale apparaissent des éléments qu'il aurait aimé que celui-ci garde pour lui.

Il s'est aussi saisi de la recherche pour amorcer sa propre enquête généalogique. Alors que nous avons commencé à élaborer son arbre en mai 2016, il se réjouit, trois semaines plus tard, de m'annoncer qu'il a obtenu des informations. Une amie de sa sœur lui a proposé de lui ramener quelque chose du Rwanda : il lui a demandé si elle pouvait se rendre auprès d'une voisine, hutu, recueillir ce qu'elle sait sur sa généalogie. Il avait déjà établi une liste « de son père jusqu'au roi » auprès de la grand-mère qui a élevé Théogène, mais il l'a perdue. Il me montre le papier reçu, avec le nom des hommes de sa lignée depuis son grand-père jusqu'à son arrière-arrière-arrière-grand-père, rangé dans une colonne sur la gauche, et les enfants de ces derniers, en face de chaque nom, sur la droite. Il me dit qu'il aimerait remonter encore, jusqu'à son ancêtre qui était chef, afin de retrouver peut-être des écrits sur lui. Par la suite, nous avons refait un entretien pour finir de constituer son arbre généalogique, au cours duquel il a sollicité les connaissances de sa sœur *via* whatsapp. Puis je sais qu'il a continué à y travailler de son côté, étant intrigué par d'éventuelles origines royales.

³⁷² Entretien avec Josué, le 4 avril 2015

³⁷³ Entretien avec Josué, le 4 avril 2015

³⁷⁴ Entretien avec Josué, le 25 mai 2016

³⁷⁵ Notes du carnet de terrain, le 18 mai 2015

Faute de pouvoir accéder à son histoire familiale, par manque d'interlocuteur, Josué puise dans ses rencontres et ses projets pour nourrir sa connaissance de l'histoire rwandaise et particulièrement celle du génocide, et transmettre ce qu'il en sait. « Fils de » (sa lignée paternelle), il se définit aussi comme rescapé, il dit qu'il a été « génocidé ». Son identité est multiple, comme le sont ses appartenances.

Rwanda – France : Théogène, ses fragiles appartenances, ses doutes sur son identité et sa volonté de connaître l'histoire familiale

Théogène a vécu plusieurs ruptures majeures depuis sa naissance, qui chaque fois ont provoqué des changements de collectif et des bouleversements dans sa connaissance de l'histoire familiale et dans son identité. Nous découvrirons que appartenances, mémoire et identité sont liées et c'est par la crise générée par le défaut d'inscription dans sa lignée puis dans une maisonnée que nous le comprendrons. Selon Michael Pollak, le génocide, comme expérience extrême, « est [révélateur] des constituants et des conditions de l'expérience « normale », dont le caractère familial fait souvent écran à l'analyse. (...) Le caractère exceptionnel de cette expérience rend problématiques deux phénomènes situés au cœur de notre recherche : l'identité et la mémoire. Or les rendre problématiques revient à les rendre visibles, et donc analysables » (Pollak, 1990 : 12). Et chez les rescapés, les appartenances liées à la parenté deviennent aussi problématiques. Toute une partie de la parenté est passée de « famille » à « mémoire » en ces trois mois de 1994. Florence Weber note que « les sentiments d'affiliation symbolique (...), filiaux au sens strict du terme, attachent les vivants aux morts et les projettent dans l'avenir ; ils reposent sur une appartenance identitaire, que cette appartenance soit liée à l'idéologie du sang, à la transmission du nom propre ou à toute autre transmission spirituelle » (Weber, 2013 : 206). Théogène n'ayant pas de souvenirs des membres de sa lignée, ni de sa première maisonnée, nous verrons qu'il va être en difficulté pour acquérir des connaissances sur sa parenté et donc les sentiments d'appartenance et l'identité qui lui sont rattachés.

Dans la famille ougandaise où il a sans doute vécu de un à trois ans, nous pouvons penser que les parents de sa famille d'accueil ne connaissaient rien de la vie et de la mort des membres de la parenté de Théogène, puisque la Croix-Rouge qui le leur a confié l'a trouvé à la fin du génocide, seul avec son frère. Ramené au Rwanda, il a habité dans la maison du grand-oncle paternel avec des personnes qui avaient vécu les 32 années précédentes en exil au Burundi et qui, à l'exception de

celui-ci, décédé en 1997, ne connaissait pas non plus la famille de Josué, bien qu'ils aient sans doute des éléments sur l'histoire de sa famille paternelle. Jusqu'à son départ en 2009, sa connaissance de l'histoire de sa famille et des liens de parenté était presque inexistante : il apprend qu'il a perdu ses parents et des frères et sœurs, mais ne sait rien d'eux et il ignore les liens qui le rattachent à la grand-mère qui l'a recueilli. Il a un frère et une sœur qui ont survécu et qu'il voyait peu. Faute de souvenirs, de récits et de rencontres familiales, il n'a pas nourri de sentiment d'appartenance à sa lignée et à sa première maisonnée, dans laquelle il est né. Quand je le rencontre, il semble ambivalent dans sa manière de considérer cette deuxième maisonnée, sa famille d'accueil, dont il se souvient tantôt de la dureté, tantôt de l'affection. Son attachement à ce collectif varie. Il a gardé contact avec des cousins de son âge.

La solitude qu'il a ressentie pendant son enfance, il l'a compensée par un tempérament solitaire et par des liens horizontaux hors de la famille : il jouait beaucoup avec les enfants du quartier et rentrait souvent la nuit tombée. En 3^{ème} année d'internat, il s'est installé avec deux « grands », dont un de 17-18 ans, dans une maison où ils se rendaient le soir et les week-ends.

Le départ pour la France, qui lui a été annoncé quelques jours seulement avant, va être une nouvelle rupture, à travers un arrachement à ces liens, à sa culture et à sa vie d'écolier rwandais. Il va être à l'origine d'une crise d'identité durable.

Comme pour toutes les personnes immigrant en France, la question de la régularité de leur présence sur le territoire est essentielle. Âgé de 16 ans, il ne risquait pas d'être expulsé, puisque la France protège les mineurs isolés étrangers³⁷⁶. Et ses proches ont convenu qu'il lui fallait bénéficier des meilleures conditions possibles, c'est-à-dire l'obtention d'un titre de séjour à ses 18 ans. Mais pour avoir une régularisation à sa majorité, la loi exige que le requérant ait moins de 16 ans à son arrivée. C'est là qu'intervient le basculement. Quelques jours après son arrivée à Lyon chez une cousine, avant de se rendre auprès de l'association Forum Réfugiés, son frère lui a transmis la version qu'il devait tenir auprès de l'association et des autorités : il est né après le génocide, ses parents sont morts en 1995, et il n'a pas de frère et sœur. Faisant partie de la stratégie discursive destinée à l'administration, ce dernier point signifie qu'il n'a plus d'attaches familiales au Rwanda, qu'il est bien un mineur isolé et qu'il nécessite une prise en charge par les services de l'Aide sociale à l'enfance (ASE). Théogène, qui était arrivé du Rwanda quelques jours plus tôt, et ne parlait pas très bien français à ce moment-là, a livré ce récit à Forum Réfugiés. Quand des policiers l'ont accompagné dans un foyer de l'ASE, il a cru qu'on l'emmenait en prison. Son frère et sa cousine ne sont pas venus le voir dans le foyer où il a été placé et où il est resté un an et demi. Dans le foyer suivant, en centre-ville, celui-ci lui a rendu plusieurs visites.

³⁷⁶ Les mineurs qu'elle reconnaît comme étrangers.

Quand il m'en parle plusieurs années après, Théogène semble très affecté par cette expérience. Coupé des liens qu'il avait au Rwanda, il n'en noue pas ici avec son frère, avec qui on lui avait dit qu'il irait vivre en France. Et ce faux récit qui lui a été fait, premier récit qu'on lui adressait, récit inaugural en quelque sorte, il n'a cessé de le faire sien en le répétant à l'école et aux différentes administrations qu'il a ensuite rencontrées dans son parcours. N'ayant eu jusque-là aucune transmission de la mémoire familiale, il est devenu son histoire, son identité en France. Et lui ne savait plus distinguer le vrai du faux, ni dans cette histoire devenue sienne, ni dans ce qu'il croyait jusque-là : était-il vraiment son frère ? Avait-il réellement été blessé sur le dos de sa mère pendant le génocide ? Et son sentiment d'illégalité ressenti au moment de la venue des policiers, l'a-t-il associé à sa présence en France, au faux récit qu'il a fourni ou au fait qu'il n'a pas pu fournir à l'association les prénoms et noms de ses parents, à l'exception du nom rwandais de son père ?

Un nouvel événement est venu fragiliser davantage ce socle mémoire - appartenance - identité. En 2014, après l'obtention successive de plusieurs titres de séjour, il a déposé une demande de naturalisation française. La Police aux Frontières l'a convoqué pour « usage de faux », considérant que l'acte de naissance fourni n'était pas un document rwandais officiel³⁷⁷. C'est donc la deuxième fois que Théogène était confronté à la police. Et c'était encore lors d'une démarche liée à son identité rwandaise. Mis en garde à vue, il a été libéré sans inculpation. Dans les documents de l'organisme chargé de le suivre pour l'Aide sociale à l'enfance, se trouve un courrier échangé entre deux services. J'y lis leur préoccupation suite à cet épisode : « Depuis cette convocation, [Théogène] n'est vraiment pas bien, limite dépressif : il ne se sent plus en sécurité ni dans la rue, ni dans son appartement, dort très mal, est sujet à moult maux (physiques et psychologiques), se pose beaucoup de questions en lien avec son enfance (...). »³⁷⁸. C'est donc l'ensemble du socle qui est ébranlé.

Je le rencontre pour la première fois quelques mois après cet épisode : en juin d'abord, chez son frère, où nous réalisons un entretien tous les trois, puis un autre avec lui en juillet. Il faut donc comprendre l'ambivalence de ses souvenirs à la lumière de la situation de ce qu'il vit à ce moment-là, en France. Comme le rappelle Isabelle Bertaux-Wiame, « ce sont en effet les conditions présentes de vie qui déterminent la façon dont on se réfère au passé familial et le récit est toujours une construction opérée à partir de traces laissées dans les mémoires par l'histoire réelle de la famille et d'un présent dont les interrogations fournissent un schéma organisateur du passé » (Bertaux-Wiame, 1988 : 25).

³⁷⁷ Pour avoir accompagné d'autres demandes de titre de séjour ou d'asile avec la Cimade, j'ai découvert que les preuves de l'état civil des personnes provenant d'Afrique sont souvent rejetées par l'administration française.

³⁷⁸ Courrier du 7 avril 2014, sans objet.

Début novembre, j'apprends qu'il ne va pas bien, et je lui propose d'aller boire un café pour discuter. Il me fait part de ses soucis, qui s'accumulent : il est en train de lâcher l'école, n'a plus de bourse, ni de perspective de logement. À cela s'ajoutent les problèmes de papiers, c'est-à-dire la garde à vue pour « usage de faux », et sa difficulté désormais à déposer une demande de renouvellement de son titre de séjour à la Préfecture. Concernant son besoin de fournir un acte de naissance, il dit se sentir dépassé, d'autant plus qu'il en a besoin aussi pour refaire son passeport. Sa demande auprès de sa cousine de Lyon pour solliciter un de ses frères au Rwanda afin qu'il entreprenne la démarche n'a pas abouti. Devant moi, il est gêné d'ignorer le nom exact de la commune où il est né et celui du responsable local qui doit signer le document, afin que celui-ci soit authentique. Il refuse d'appeler son frère, qui « ne se soucie pas de [lui] », et met un message à sa sœur sur whatsapp, qui finit par l'appeler « pour autre chose » mais lui donne l'information. Je lui propose d'en parler à une amie qui est au Rwanda au même moment, qu'il connaît, si cela peut avancer la procédure. Je lui demande alors son nom et sa date de naissance. Il écrit « 9/4/95 ». Je manifeste ma surprise : lors de l'entretien que nous avons fait avec son frère, ils m'avaient dit qu'il avait été blessé pendant le génocide, donc en 94. Il m'explique que c'est « sa date de naissance ici », qu'il a appris plein de choses en venant ici : « tu sais ma vie est compliquée, mais je crois que je suis pas prêt à en parler avec toi ». En février 2016, lors d'un entretien chez moi, il me dit : « quand je suis arrivé en France, j'ai donné la date de naissance qu'on m'avait dit que j'avais, moi j'en savais rien, de toutes façons ». Et cette différence de date le fera buter dans ses diverses démarches : passeport, titre de séjour, acte de naissance, le premier étant daté du 7 avril 1993, le deuxième du 9 avril 1995 et le dernier du 9 avril 1993, date qu'un de ses demi-frères a fourni à l'administration rwandaise, alors que j'étais sur place.

En reprenant l'entretien fait à trois en juin 2015, je comprends que celui-ci a dû être un nouveau tournant dans la représentation que se faisait Théogène de son histoire familiale et de son identité. Il était prévu ce jour-là que je fasse un entretien avec Josué, chez lui. À l'époque, je ne savais pas que Théogène existait. Il est arrivé alors que nous n'avions pas encore commencé et il a accepté de se joindre à nous. Je me dis aujourd'hui qu'il est possible que son frère ait souhaité cette rencontre, cette discussion autour de la famille, ensemble. Au début, Théogène me donne la version officielle, quand je lui demande son âge : il a 20 ans. À un moment, Josué ouvre une brèche dans l'histoire et énonce les faits tels qu'ils ont été vécus : « [Théogène] lui il était en Ouganda. On m'avait demandé de le laisser partir pour le soigner quoi. Du coup lui il était en Ouganda et moi quand [ma tante] est venue me chercher voilà, [Théogène] il était pas là ». Et il raconte des éléments se rapportant à la famille (rapport à la religion du père, baptêmes, enterrement de la grand-mère, vie sur la colline, le

déclenchement du génocide, la vie après, etc.) ou à son frère, chaque fois parlant de [sa] famille (« mon père », « ma grand-mère », etc.). Et celui-ci écoute, et pose des questions :

Josué - En fait chez nous, vu que le village, on habitait à côté, donc nous on habitait par là et à côté, il y avait mes grands-parents. Et juste un peu plus loin il y avait mes arrière-grands-parents. Donc si tu veux donc là-bas...

Théogène - Et ils sont morts tous ?

J - oui

T - Et il reste plus personne ?

J - Non il reste plus personne.

T - (silence)

Entretien avec Josué et Théogène, le 12 juin 2015

Il l'interroge aussi sur le génocide :

Théogène - Après moi je comprends pas pourquoi... Pourquoi on s'est laissé faire alors qu'on était beaucoup ? Je sais pas...

Josué - On s'est laissé faire quoi ? J'ai pas compris

T - Ils sont venus, ils les ont tués quand même. Alors qu'on était beaucoup. Ils se sont pas défendus ?

Idem

C'est dans cet entretien que j'ai senti le trouble de Théogène et c'est ce qui m'a donné envie de m'intéresser aux mémoires familiales³⁷⁹. L'extrait suivant illustre son désarroi :

Josué - (...) Donc je pense que c'est à cette époque-là que lui il est parti au Burundi quoi.

Théogène - Au Burundi ? Je suis parti au Burundi moi ?

J - Non je parle de... du grand-père (*rires de Josué et Domitille*)

Domitille - Si, t'es pas au courant ? (*rit*)

T - Oui parce qu'il y a des trucs que j'ignore moi en fait.

J - Ah oui moi aussi, je connais pas tout (*rit*). C'est ça qui me... j'essaie de chercher.

T - Il faut retourner au Rwanda pour savoir. Parler aux grand-mères là-bas.

D - Parce que ça, vous en avez pas trop parlé ? Toi tu n'en as pas trop parlé avec eux justement ?

³⁷⁹ Voir chapitre 1.4.b. *Quand la thématique familiale s'invite dans la recherche* (p. 91).

T - Non justement ça fait 7 ans que je suis là, j'en ai marre déjà. (...) j'ai envie de retourner au Rwanda, de savoir tout. Et après c'est bon hein.

Entretien avec Josué et Théogène, le 12 juin 2015

Comme il le dit lui-même, il ignore une grande partie de son histoire, ce qui paraît tellement invraisemblable que nous en rions d'abord, avec son frère, avant de réaliser que son sérieux révèle la gravité de la situation. Ce passage illustre son besoin de savoir et le fantasme de tout connaître, « après c'est bon », affirmant ici qu'il fait le lien entre son identité en souffrance et son manque d'histoire familiale. Nous constatons aussi sa dépendance au savoir d'autrui, et principalement à celui de son frère. Il n'entretient alors pas beaucoup de contact avec sa sœur, qui s'occupe de ses trois enfants, et qui, d'après lui, se sent seule en Suisse, loin d'eux. Son absence de souvenirs et le déficit de transmission le conduisent à considérer l'histoire familiale en termes de croyances : « moi j'ai cru qu'on n'était pas frères. J'ai cru ce qu'il m'a dit ».

En termes de liens, Théogène noue des liens forts avec les copains qu'il se fait à l'école. Après le bac, ils se sont éloignés. Quand il avait 16 ans, il a fait la demande d'avoir une famille de parrainage, chez qui il pourrait passer les week-end : « moi j'ai dit je veux une famille où je peux habiter, j'en avais marre du foyer. C'était bien avec les jeunes mais voilà, je voulais une famille qui m'aide, parce que je savais qu'après le foyer... Ils nous racontent ce qui va arriver je me disais je vais galérer. Je disais je veux une famille qui m'aide, parce que tout seul je vais pas y arriver, et du coup on m'a trouvé une famille de parrainage, j'y allais que les week-ends et tout ça ». Ce couple, sans enfant, le recevait le week-end, et l'emmenait voir leur famille, et notamment leurs parents, auquel il s'est attaché. Selon lui, son parrain et sa marraine s'intéressaient à l'école mais pas à ce qu'il vivait par ailleurs, et ils lui ont déconseillé de fréquenter la communauté rwandaise, sans doute dans un souci d'intégration, puisque lui-même me dit au début : « à 16 ans (...), je commençais à les voir et tout, mais après... Je me méfiais trop, je me disais « j'ai quitté le Rwanda, c'est pas pour ça que je vais venir... » ». Je complète « voir des Rwandais à Lyon ? » et il acquiesce. Pourtant il continue à voir sa cousine et commence à rencontrer des Rwandais. Il se lie d'amitié avec un jeune de son âge. Quand je le rencontre, il me dit qu'il n'est pas allé aux commémorations, qu'il n'est « pas dedans », ou y va « une fois comme ça ». Il ne s'inscrit donc pas dans des groupes, mais davantage dans des liens électifs. Ce ne sont pas pour lui des espaces de parole, ou disons qu'ils ne peuvent pas l'être, puisque l'identité avec laquelle il vit et fait ces rencontres n'est pas la sienne et que déroger au récit officiel lui ferait craindre d'être de nouveau dans l'illégalité. Parler de quoi quand on ne sait pas où est le vrai / le faux, le légal / l'illégal ?

L'extrait d'entretien suivant illustre son sentiment ambivalent de rejet et d'être rejeté des espaces de parole et de transmission et du collectif réuni autour du groupe de parole et de la pièce :

Domitille - Et aujourd'hui en France, tu en reparles avec des gens, de ça ? Tu parles avec des amis du pays, de l'enfance, de... ?

Théogène - Non. Je vois pas ce que ça va changer hein. (*petit rire*)

D - Tu penses que ça va changer ?

T - Non je pense pas ce que ça va changer si je dis ça

D - Et le groupe de parole, ça t'a pas fait envie du coup ?

T - Non non j'aime pas. Moi j'aime pas ces gens comme ça. Ils m'aiment pas

D - Ils sont plus vieux que toi aussi, c'est peut-être ça

T - Ouais. Eux ils voient autrement les trucs, mais moi je les vois autrement aussi, donc... Mais moi quand ça m'avance pas, moi j'aime pas, moi je veux que des trucs qui m'avancent. Si c'est pour venir parler et après ça s'arrête là.

D - Et t'as vu la pièce de théâtre du coup ?

(...)

T - La pièce de [prénom] et tout ? Non. Fin j'ai regardé [le site internet] mais...

D - Et t'as pas envie d'aller voir la pièce ?

T - Ben je sais pas, on m'invite pas en fait. Je vais pas y aller comme ça.

Entretien avec Théogène, le 31 juillet 2015

Pour rappel, l'entretien s'est déroulé quelques mois après l'épisode de la garde à vue. Et c'est à nouveau par la parole, et plus précisément par un récit, que va arriver un nouveau bouleversement. Pour son parrain et sa marraine, Théogène est un orphelin rwandais, sans famille, né après le génocide. En 2016, peu avant Noël, Josué arrive chez eux pour le prendre et qu'ils partent ensemble chez leur sœur. Suite à la découverte d'un frère dont ils ignoraient l'existence, et par-dessus tout du récit que celui-ci - légitime quant à la parole et à la transmission - leur fait de leur vie, ils vont couper le contact avec Théogène, quasiment au sens propre, puisqu'ils arrêtent aussi la ligne de téléphone qu'ils lui avaient ouverte. Cela correspond aussi à une période où ils viennent d'avoir un enfant et où le père du parrain a une maladie grave. Mais pour Théogène, il s'agit d'une rupture qui arrive après les autres : son frère, qui ne vient pas le voir au foyer, ses copains à la fin du lycée (après le bac, « tu perds tous tes potes, t'es seul encore »), sa famille au Rwanda sur qui il comptait pour trouver un acte de naissance (son dossier indique qu'il « ressent comme un abandon de la part de ces personnes sur qui il comptait »³⁸⁰).

³⁸⁰ Courrier du 13 octobre 2015, sans objet.

Quand il passe à la maison quelques semaines après, il est perturbé. Voici les notes de mon carnet de terrain, retranscrivant ses propos : « Tu sais moi je leur avais dit ce que m'avait dit Josué : j'ai pas de frère, je suis né après le génocide. C'est lui qui a tout fait foirer. Il s'est jamais occupé de moi. Je lui ai dit plusieurs fois : "t'as pas honte ?". Toi on te dit des trucs, tu sais pas qui tu es ». Ici encore nous retrouvons le socle mémoire - appartenances - identité. Et nous constatons que tant pour la transmission que pour le rôle familial, Théogène met son frère à une place parentale, ce que celui-ci ne peut ou ne veut pas avoir.

Toujours dans une dynamique de liens électifs, Théogène va oser se rendre dans des collectifs et des espaces de parole, desquels il se tenait à distance. En reconstituant quelques fragments de son histoire individuelle et familiale (*via* la recherche ?), il rétablit le socle fondamental de son identité : il sait de qui il est le fils et qui sont les personnes qui l'ont élevé, même s'il lui manque des récits. Ajouté à une certaine régularisation de ses problèmes administratifs, cela lui permet d'aller vers les autres et de travailler à son insertion en France avec plus de confiance.

Il est resté en lien avec ses « potes d'enfance », au Rwanda, ainsi qu'avec sa sœur, de laquelle il va se rapprocher, notamment en raison du changement de la situation matrimoniale et résidentielle de cette dernière. Il va se mettre à fréquenter un peu la « communauté rwandaise ». Peut-être cela est-il en rapport avec le déménagement de son parrain et de sa marraine en dehors de Lyon ? Ou à ma proposition de se rendre dans des espaces de parole ? De fait, il est allé à deux veillées commémoratives, où il ne s'exprime pas la première année, mais le fait la suivante, il assiste à une représentation de la pièce *Tutsi !*, à laquelle je n'étais pas, mais j'apprends qu'il a pris la parole lors du débat, il va quelques fois aux événements commémoratifs, est allé à un week-end organisé pour les rescapés en Suisse, et continue à se rendre dans des soirées.

Peut-être la recherche a-t-elle aussi aidé à ce qu'il s'approprie ces questions ? En février 2016, il m'écrit par sms : « j'aime discuter avec toi et j'aime comment tu t'intéresses à mon histoire ». Placée face à la situation difficile qu'il vivait (fin de la prise en charge par l'ASE, éloignement des parrains, scolarité difficile, etc.), j'ai fait le choix de l'accompagner, sans jamais lui cacher que je faisais une recherche. J'ai pu partager de près ou de loin ses choix face à son insertion socio-professionnelle et locative, ses expériences d'entrée dans la vie de jeune adulte et ses relations aux membres de sa parenté. L'anthropologue Veena Das insiste sur l'importance de prendre en considération la vie quotidienne de personnes aux prises avec la violence et ce que cela signifie au-delà des récits qu'elles pourraient en faire, et qu'elle ne peuvent souvent pas faire.

Nous avons effectué deux entretiens, et j'ai enregistré une fois alors qu'il me parlait des membres de sa maisonnée du Rwanda, lors d'une de ses visites chez moi. Nos rencontres et conversations

téléphoniques régulières nous ont amenés à tisser un lien de confiance. Je pense avoir essayé de créer un lien sécurisant, « un espace dénoué de la peur, de *l'impossible oubli* », et d'être une destinataire « de notre récit, de notre solitude même, un destinataire aux yeux duquel nous pouvons lire le souhait que nous existions » (Munyandamutsa, 2014 : 270), selon les termes du psychiatre rwandais Naasson Munyandamutsa. Par nos différences de statut (âge, statut administratif, situations professionnelle et matrimoniale) et de situation affective, et face à ses attentes formulées, notre relation a pris une tournure parentale. Cécile Jouhanneau commente sa relation amicale tissée avec un enquêté, durant son terrain d'enquête réalisé en Bosnie : « je fais pour ma part l'hypothèse que les enquêtes ethnographiques, parce qu'elles supposent des interactions régulières et un fort degré de confiance entre enquêtrices et enquêtés, sont fondées sur une ambiguïté intrinsèque. C'est le propre des entretiens ethnographiques de reposer sur l'immixtion de l'enquêtrice dans les différents mondes sociaux de l'enquêté de façon dans mon cas, à ne pas forcément saisir voire enfermer le détenu du camp dans un rôle de victimes de guerre ou le militant dans un rôle de militant. » (Jouhanneau, 2016 : 120).

En plus de le considérer dans tous les aspects de sa vie et pas seulement dans son rapport au passé, j'ai aussi été en lien avec des membres de sa parenté au Rwanda. J'ai même été *le* lien avec eux lors de mes voyage en 2016, puis en 2017.

Avant de contacter à Kigali sa cousine et son parrain (de communion), vers lesquels il m'oriente, je m'assure par whatsapp qu'il ait en tête le projet scientifique qui sous-tendait ma démarche : « ils sont au courant que je vais les appeler ? Et que je vais discuter de la famille en tant qu'amie de toi et en tant que chercheuse ? ». Ce qu'il me confirme. Après les rencontres, quand je lui partageais les salutations qu'on me demandait de lui transmettre et les photos prises avec mes interlocuteurs, je rétablissais un contact, dont il était ému de constater qu'il était toujours là : « ils me manquent beaucoup », « un jour je rentrerai au Rwanda », « je suis touché », « il faut qu'on s'organise pour se voir comme ça tu m'expliqueras bien en détail ».

Et ce rôle de mise en lien réelle et symbolique, je l'ai de nouveau lors d'une fête familiale organisée en France, où je suis invitée en tant qu'amie. À ce mariage d'un membre de leur famille, je constate que Théogène s'exclut de l'espace dédié à la fête et donc aux membres de la famille. Au moment où la cérémonie s'apprête à commencer, je vais le chercher alors qu'il s'affaire à l'organisation à l'extérieur de la salle, et je lui suggère d'aller s'asseoir à côté de son frère et de sa sœur, à la table réservée pour les membres de la famille. Comme il manque une chaise à cette table, je demande à un ami d'en apporter une pour lui et de l'y accompagner, ce qu'il fait. Il aura ainsi participé à la cérémonie, embrassé les membres de sa famille et de la famille du marié, mangé avec eux, etc. Parmi les personnes qui ont assisté à la scène, deux hommes de 40 et 50 ans, dont l'ami en question,

ont approuvé l'idée que Théogène devait se joindre aux siens, percevant les enjeux d'affiliation qui s'y jouaient, alors qu'une plus jeune, une femme de 20 ans, ne voyait pas pourquoi on le forcerait à s'y rendre s'il ne le souhaitait pas lui-même. Par cet acte, il s'agissait d'inscrire *physiquement* Théogène dans sa parenté, de l'aider à y prendre sa place.

Théogène se construit hors des collectifs de la parenté, tout en tissant des liens électifs avec des membres de la parentèle et des personnes n'y appartenant pas. Il s'est installé en dehors de Lyon, dans une petite ville, où il a été suivi par une assistante sociale, qui l'a aidé à trouver des formations et du travail, et qui le soutenait moralement. Ses formations longues lui ont permis de nouer d'autres liens extra-familiaux. Par ailleurs, il a obtenu un nouveau titre de séjour, mais n'a pas retenté une demande de naturalisation, et il a reçu son nouveau passeport.

Il développe une pratique artistique qu'il expose sur internet, ce qui le maintient en lien avec le Rwanda. Il revendique une identité rwandaise, tutsi, et non pas rescapée, comme son frère, malgré ses cicatrices. L'histoire du pays l'intéresse, tout comme celle de sa famille, moins celle du génocide. Il sait que la quête, ou la conquête, de son histoire familiale et de son identité passe par celle de ses liens de parenté et des récits qui en découleraient. Et comme il me l'a dit à plusieurs reprises, il attend d'avoir « une bonne situation » avant de retourner voir les membres de sa famille.

Parcours mémoriels : appartenance à des collectifs, transmission de récits et identité

Josué et Théogène ont perdu leurs parents et leurs grands-parents paternels et maternels en 1994, ainsi que tous leurs oncles et tantes, à l'exception de deux tantes qui ont survécu. Cette amputation de deux générations de parents provoque une césure générationnelle. Il y a une rupture dans la transmission de la culture et de la mémoire familiale : l'absence de ces membres de leur parenté signifie l'arrêt d'une transmission au quotidien par les actes, les paroles et les affects, qui constituent les « interactions mémorielles » et les « conversationnal remembering ». La maisonnée dans laquelle ils ont grandi - neuf années pour le premier, une pour le second - , à cinq frères et sœurs, avec leurs parents, sur la même colline que leur famille maternelle, a pris fin brutalement avec le génocide. Ensuite le parcours des deux frères s'est séparé et ils ont vécu à distance l'un de l'autre, dans deux maisonnées : l'un au sein de lignée maternelle, chez la demi-sœur de leur mère, l'autre dans la lignée paternelle, chez le frère de leur grand-père, qui à sa mort en 1997 a provoqué

son expulsion hors de la parenté proche, dans une maisonnée dont les membres ne connaissaient pas ses parents ni ses grands-parents.

Si les récits entendus par Josué et les pratiques commémoratives auxquelles il a été associé étaient marqués par un biais mémoriel au profit de la branche maternelle, il a tout de même eu accès à des histoires familiales, avant et après le génocide, et a noué un lien à ses membres survivants. Vivant avec sa sœur aînée, il a aussi conservé cette relation et la possibilité de parler du passé ensemble. Théogène, quant à lui, a manqué d'une personne qui l'inscrive dans ses liens du quotidien et dans ses liens de parenté. Il n'a pas non plus bénéficié de récits ni sur son histoire familiale, ni sur son histoire individuelle. Les lacunes qu'il a concernant les connaissances de sa parenté et de son histoire familiale vont provoquer une crise identitaire à son arrivée en France. Suite à un faux-récit qui scelle l'histoire et l'identité qu'il aura désormais en France, sa dés-affiliation lui semble totale et il amorce une crise identitaire, liée à une crise du lien et de la transmission. Entretenant des sentiments ambivalents d'appartenance à sa maisonnée et à sa lignée, il nourrit des sentiments électifs avec des personnes de son âge, membres de sa parenté ou non.

Josué, pour sa part, s'est affilié à sa lignée lui-même, en réclamant la possession des terres familiales puis en prenant le nom de son père, parce qu'il y a été affilié : il a connu ses parents et ses grands-parents et a entendu des récits sur sa famille, dont il connaît le haut « statut de notabilité » sur la colline (Santelli, 2000, citée par Lepoutre, 2005). Quant au sentiment d'appartenance au collectif de sa deuxième maisonnée, il est variable : la pauvreté dans laquelle ils vivaient et l'indisponibilité de sa tante n'ont pas aidé à l'établissement de liens. Mais le partage du quotidien et sa connaissance de l'histoire de sa tante laissent envisager une reprise de lien, dont j'ai pu voir une amorce lorsqu'il m'avait confié un cadeau à lui transmettre. Par contre, c'est au sein d'autres collectifs qu'il s'investit et noue des liens de « famille artificielle » ou de parenté sociale, et notamment dans deux associations de rescapés, une au Rwanda, puis une en France. Ces « communautés affectives » lui ont permis d'entendre d'autres récits liés au génocide et de parler de son propre vécu, autrement dit ont amorcé sa mise à la parole, qu'il ne cessera ensuite de prendre pour témoigner à travers différents projets collectifs.

Nous avons reconstitué ci-dessous les deux parcours mémoriels de Josué et de Théogène :

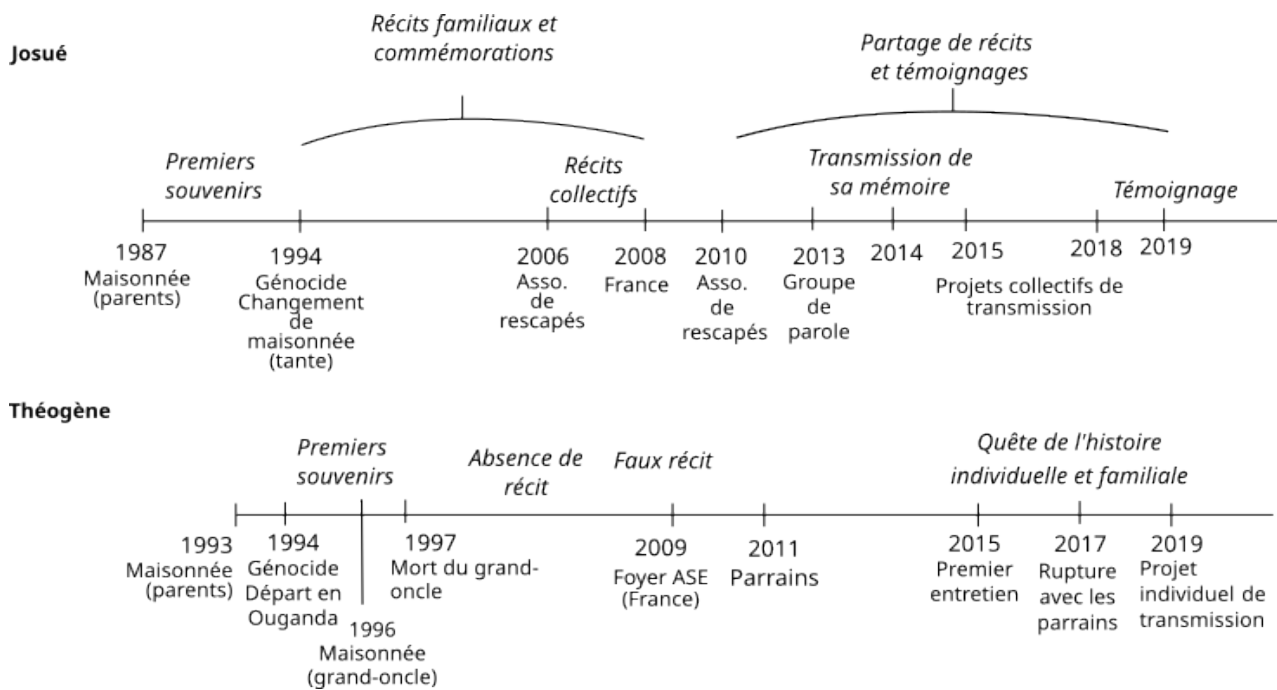


Schéma 19. Schéma des parcours mémoriels de Josué et Théogène de leur naissance à 2019

Le parcours de Josué a été suffisamment long au sein de son *urugo*, sa famille nucléaire, pour qu'il en ait des souvenirs et pour qu'il ait reçu une transmission des récits et pratiques de parenté. Ces récits et pratiques lui ont servi jusqu'à aujourd'hui pour entretenir un « faire famille », déclinable en « faire lignée » ou « faire collectif ». Selon Naasson Munyandamutsa, « renouer les liens générationnels suppose la capacité de mobiliser la mémoire du passé dans une dynamique d'appartenance (Munyandamutsa, 2005 : 87), ce qu'il a su faire. Les différents collectifs auxquels il s'est affilié lui ont permis de nourrir son identité (de « fils de » et de rescapé) et d'entreprendre une quête et une transmission de la mémoire du génocide.

Le parcours de Théogène a été fait de plusieurs ruptures, notamment la première quand il avait 1 an, ce qui ne lui permet ni d'avoir des souvenirs de sa famille nucléaire, ni de rester en lien avec elle par le récit ou par la présence, ayant été élevé dans une maisonnée éloignée de sa parenté. Depuis son arrivée en France, la crise de son identité et des liens aux membres de sa parenté est manifeste, mais la mise à la parole permise par la recherche, par son lien à sa sœur et par d'autres espaces lui ont permis de construire un nouveau récit et de continuer à entretenir des liens électifs, notamment au sein de sa parenté.

Pour chacun d'eux, la recherche a permis d'établir des liens au sein des trois éléments que sont la mémoire, l'identité et l'appartenance, ainsi qu'entre eux. Michael Pollak rappelle « la difficulté pour les déportés de préserver leur sentiment d'identité et aussi combien, dans ces conditions, tout

témoignage sur cette expérience met en jeu non seulement la mémoire, mais aussi une réflexion sur soi. Voilà pourquoi les témoignages doivent être considérés comme de véritables instruments de reconstruction de l'identité, et pas seulement comme des récits factuels, limités à une fonction informative » (Pollak, 1990 : 15). Pour la génération des personnes de l'âge de Josué et Théogène, ceux qui avaient moins de 20 ans en 1994, il s'agit aussi de construire et reconstruire des appartenances et bientôt de fonder leur famille. Vivant en France, ils sont aussi considérés comme témoins et participent d'une transmission non plus descendante mais aussi horizontale ou ascendante. Tous les deux entreprennent des projets culturels et artistiques de transmission.

La circulation de la mémoire dans la famille : au cœur des relations

Quel est le rapport entre la mémoire et les liens familiaux ? Nous avons indiqué dans l'introduction que, selon Josette Coenen-Huther, la mémoire familiale est « l'ensemble des souvenirs que tout individu, à un moment donné, possède à propos de sa famille d'origine (soit des lignées dont il descend, notamment de ses ascendants directs mais aussi de sa propre vie dans le cadre de sa famille d'orientation) » (Coenen-Huther, 1994 : 38). Nous avons montré que, dans le contexte du Rwanda post-génocide - mais cela vaut sans doute aussi au-delà -, les souvenirs sont en très grande partie des « souvenirs de souvenirs », pour paraphraser la formule de Gérard Namer (« toute mémoire est mémoire de mémoire »), c'est-à-dire des savoirs. La mémoire familiale est donc un ensemble de souvenirs et de savoirs transmis, *a fortiori* la mémoire acquise pendant l'enfance : elle consiste en des souvenirs propres et des souvenirs nourris ou reconstruits à partir des récits faits et répétés par les parents ou par des proches plus âgés. De la même manière la construction de la mémoire familiale résulte d'une socialisation, qui a permis d'identifier les membres de la parenté, de connaître le lien qui unit l'enfant aux autres membres, d'accumuler ensuite des connaissances sur chacun, quelle que soit la relation entretenue. Les moments vécus ensemble forment plus tard des souvenirs, des connaissances, ainsi qu'un lien existant ou actualisable. Plus encore, ils sont des moments de transmission involontaire : ils offrent des occasions d'« interactions mémorielles » (Lepoutre, 2005) ou de « conversational remembering » (Walzer, Tschuggnall et Moller, 2013). La mémoire familiale est donc relationnelle.

Cette mise en lumière de l'importance de la fréquentation des membres de sa parenté dans l'élaboration d'une mémoire familiale nous est venue de ce que plusieurs des enquêtés ne l'ont pas vécue ou pas suffisamment longtemps. Le génocide les a privés de nombreux parents et d'autant de

sources de connaissance familiale. Or, comme le rappelle Michael Pollak, « toute expérience extrême est révélatrice des constituants et des conditions de l'expérience « normale », dont le caractère familial fait souvent écran à l'analyse » (Pollak, 1990 : 12). Il ajoute : « le caractère exceptionnel de cette expérience rend problématiques deux phénomènes situés au cœur de notre recherche : l'identité et la mémoire. Or les rendre problématiques revient à les rendre visibles, et donc analysables » (idem). Et, comme nous l'avons vu à travers le cas ethnographique d'Éric et celui de Josué et Théogène, l'identité, la mémoire et l'appartenance familiale sont liées.

L'identité découle d'un récit sur soi et sur ses origines, ainsi que, au Rwanda, d'une appartenance à sa lignée. Chacun est fils ou fille de son père, lui-même fils de son père, lui-même... L'énonciation de cette généalogie était une présentation de soi que les plus âgés connaissent et ont pu faire lors de nouvelles rencontres. Par ailleurs, les collectifs de la parenté pratique (maisonnée, lignée, parentèle et fratrie) s'assuraient que les besoins primaires étaient pourvus et procuraient normalement les étayages suffisants à l'enfant pour se construire. Leurs rôles dans le quotidien, dans les événements importants (mariage, dation du nom) ou dans la transmission de l'héritage inscrivaient l'enfant dans sa parenté. Par ailleurs, les adultes de cette parenté étaient autant de relais potentiels de la mémoire familiale. En ce qui concerne les enquêtés, les collectifs et les rôles des membres y appartenant ont été partiellement ou totalement transformés suite au génocide.

D'abord la mort de nombreux membres a chargé les survivants d'un devoir de mémoire impossible, puisqu'il leur faut se souvenir des victimes du génocide et des aïeux et porter parfois seuls ce souvenir quand des branches entières ont été décimées. Avec eux, ils perdent aussi des narrateurs de la mémoire familiale, d'autant plus que celle-ci se transmet oralement. Ce sont également des auditeurs qu'ils n'ont plus, ne pouvant pas partager avec eux leur expérience du génocide ou de leur enfance.

Avec la mort du père, les orphelins et les veuves ont perdu leur appartenance de fait à leur lignée, avec notamment des conflits et violences liés à l'appropriation des terres familiales, et n'ont plus par ailleurs de résidence patrilocale. C'est donc la présence de la mère qui, après 1994, a permis aux enfants d'entretenir ou non les liens aux familles paternelles et maternelles. Et c'est elle aussi qui les a socialisés et initiés aux pratiques familiales (visites, égards ou comportements attendus vis-à-vis des différents membres de la parenté, gestes et paroles à avoir durant des cérémonies, etc.). La mort de la mère a pu, selon l'âge qu'avait alors l'enfant, couper celui-ci d'une partie de sa parenté, à moins que les membres adultes de celle-ci n'aient entretenu la relation ou repris contact depuis.

Cette situation a des conséquences aujourd'hui sur l'accès des survivants à leur passé familial. Cet accès peut se faire notamment par le biais des photographies - celles qui n'ont pas été détruites,

celle qui ont pu être retrouvées et que l'on s'échange aujourd'hui par internet - ou grâce aux membres de la parenté. Or il ne suffit pas que ceux-ci aient survécu, ils doivent avoir des connaissances familiales à communiquer. Et surtout il est nécessaire d'être encore en lien avec eux et d'avoir une relation suffisamment bonne pour pouvoir les contacter pour ce motif. Parenté et terres étant associées au Rwanda, solliciter un parent pour obtenir des informations généalogiques peut paraître suspect et laisser imaginer des revendications successorales.

Des conflits liés aux terres et aux biens tout comme l'absence de la mère - ou d'une figure socialisatrice - semble empêcher les enquêtés de renouer un lien et a fortiori de connaître mieux leur histoire familiale ou leurs données généalogiques. Par ailleurs, certains héritent des ruptures ou des conflits familiaux de leurs parents et n'ont plus de liens effectifs avec une partie de leur famille. Pour les enquêtés vivant aujourd'hui en France, la distance géographique pèse aussi sur l'entretien ou la construction d'un lien. Nous avons vu que faire famille à distance passe par différentes pratiques de mobilité, de communication et d'échanges transnationaux. Un retour au Rwanda, ou à tout le moins une situation de coprésence, est mentionnée comme conditions à une reprise de contact.

Le génocide (la mort des membres de la parenté) et ses effets (la fin de la patrilocalité, la fin de l'appartenance de fait à la lignée, les spoliations de terres), ajoutés aux conflits d'héritage entre fratries concurrentes, ont placé les veuves et les orphelins dans une situation de survie et de vulnérabilité où les liens de parenté ont été mis à mal, n'étant plus porté par la culture ni par le droit. Depuis lors, la relation nécessaire à tout échange et donc à une éventuelle transmission ne va plus de soi.

Le terme de circulation de la mémoire semble ainsi plus approprié que celui de transmission : désormais la mémoire est fragmentée et se transmet de manière horizontale ou verticale, directe ou indirecte, passant aussi par « l'extérieur » (voisins, amis de la famille, procès *gacaca*, commémorations...). Face au silence, les enfants d'hier, devenus adultes, comblent les trous de leur histoire avec des connaissances issues d'ouvrages et de sites internet et même avec des films de fiction. Mémoire du passé familial et mémoire du génocide sont désormais entremêlées et leur quête recouvre aussi une quête d'identité.

Cette enquête ethnographique a mis au jour les conséquences du génocide dans les collectifs de parenté, dans la dispersion des familles et dans l'élaboration et la transmission mémorielle dans et hors des familles. À notre connaissance, aucune étude ne s'était intéressée jusque-là à ces transformations dans les années d'après-génocide au Rwanda, à l'exception de celle de Kirsten Pontalti, et très peu à la mémoire familiale dans un contexte post-génocide. Il serait intéressant que

les résultats de cette thèse trouvent un prolongement dans d'autres enquêtes menées auprès d'un panel de familles plus large, en France ou/et au Rwanda, ou dans d'autres pays ayant connu un massacre de masse. Par ailleurs, il serait pertinent de s'entretenir avec l'ensemble des membres de parenté pour mieux comprendre les comportements, notamment ceux de non-prise en charge des veuves et des orphelins, ce qui ne concernait qu'indirectement notre objet d'étude. Enfin, nous pensons que la reconnaissance du génocide des Tutsi par l'État français en 2019 rend davantage légitime et donc possible une parole publique des rescapés sur leur passé et notamment sur leur expérience du génocide. Interroger l'impact que cela a dans la circulation des mémoires de et dans la famille serait très stimulant. Et l'idée d'une plus grande légitimité ouvre la perspective de produire plus facilement ou de co-construire des études de cas avec les enquêtés, ce qui, si cela s'avère, s'annonce passionnant.

CONCLUSION

La mémoire familiale interrogée à travers les discours et les pratiques (discursives)

Dans ces pages, nous avons enquêté sur la mémoire familiale de Rwandais qui avaient moins de 20 ans en 1994 et qui vivent aujourd'hui en France, en Auvergne-Rhône-Alpes. Dans cette région, une dynamique a été créée dans et autour de l'association Ibuka Rhône-Alpes afin de rendre publique la mémoire du génocide des Tutsi, à travers les commémorations organisées dans les villes de Lyon, Cluny et Dieulefit, et avec une pièce de théâtre issue des échanges tenus dans un groupe de parole de rescapés. Par ailleurs, la veillée commémorative qui se tient chaque année à Lyon représente un espace d'élaboration et de transmission mémorielle, à travers l'évocation de souvenirs personnels sur le génocide et sur la période le précédant.

Nous avons donc étudié la mémoire individuelle et familiale dans différents contextes d'énonciation : en veillée, lors de soirées amicales, d'une rencontres avec un professionnel, d'un entretien biographique, ou encore au cours d'échanges avec un membre de la parenté. La mémoire individuelle se fonde ici dans la mémoire familiale, le génocide ayant été vécu dans le cadre de leur enfance, qui est aussi le temps de la famille. Leurs souvenirs témoignent donc de leur vécu au regard de celui des parents, des frères et sœurs.

Nous avons été attentifs tant aux contenus qu'aux pratiques mémorielles. Ainsi que l'affirme David Lepoutre, « la mémoire, ce sont des contenus de souvenirs, un rapport au passé, des pratiques mémorielles (Lepoutre, 2005 : 59). En interrogeant les enquêtés sur leur parcours, et en suivant certains sur plusieurs années (2014-2019), nous avons été amenés à créer la notion de « parcours mémoriel », qui rend compte du caractère processuel de la mémoire, s'élaborant au gré des collectifs traversés, des relations nouées et des conditions structurelles d'accès au passé.

La mémoire familiale est affective. Elle touche à l'enfance, aux attachements aux parents, à la fratrie et aux grands-parents tués, ainsi qu'à la famille étendue, et inclut les sentiments, les souvenirs du quotidien, le *care*, les jeux, etc. Or la violence du génocide, des migrations vécues avant ou après l'événement, et celle de la crise sociétale qui a suivi, concourent à ne pas pouvoir considérer comme passés l'expérience du génocide ni les membres de parenté tués, qui s'inscrivent toujours dans le présent de leur quotidien. Et pour les concevoir comme objets de la mémoire, « il faut que les choses, les personnes ou les événements représentés soient constitués en passé » (Lepoutre, 2005 : 236). Les effets (psychiques, sociaux, économiques) sont toujours actuels pour les

rescapés. Les reconfigurations familiales vécues ont d'ailleurs accru les difficultés rencontrées par les enquêtés.

Les souvenirs de ces reconfigurations m'ont été racontés en entretien, alors que je questionnais avec qui et comment les enquêtés avaient vécu après le génocide. Ceux du génocide ont été recueillis durant les veillées commémoratives, les témoignages publics, et, rarement, en entretien, puisque je me refusais à en demander le récit. Enfin, j'ai eu accès à ceux qui concernent l'avant-génocide dans ces différents espaces de parole.

Il m'a été donné de voir leur rapport au passé et au présent familial dans les réponses à mes questions sur l'entretien des relations familiales à distance, sur leur rapport au Rwanda, sur leurs conditions d'accès au passé ou encore sur la généalogie. C'est au moment où j'ai souhaité partir au Rwanda interroger des membres de leur parenté qu'a été mis au jour l'état de leurs relations familiales actuelles, *via* l'identification d'une ou de plusieurs personnes qui pourraient m'éclairer et qu'ils pourraient contacter.

Cette entreprise m'a fait pénétrer dans les familles, dans l'intimité des relations et des récits du passé. Je suis ainsi entrée au cœur de pratiques de transmission. Comme le soulignent les autrices de *Histoires de famille. Les récits du passé dans la parenté contemporaine*, « considérer que la production et la transmission d'histoires familiales relèvent du registre des pratiques ouvre un pan de recherche inexploré par les approches qui limitent habituellement la « mémoire familiale » au seul registre de la parole, laissant dans l'ombre les conditions de construction de récits collectifs » (Billaud, Gollac, Oeser et al, 2015 : 164). Les activités auxquelles j'ai assisté ou participé ont consisté en des appels téléphoniques, l'envoi ou la réception de messages, des visites de personnes ou de lieux, la consultation d'un album-photo, etc. L'intérêt résidait dans les actes effectués comme dans les mots échangés, ainsi que dans les commentaires qui en étaient faits. En France, j'ai également eu accès à des pratiques, lors d'entretiens collectifs menés, et des échanges entre les enquêtés et celles et ceux qu'ils contactaient afin de compléter leur arbre généalogique. J'ai en outre observé des pratiques commémoratives ici et là-bas (autels de photos, rassemblements commémoratifs, etc).

Questionner la famille par le passé (et vice versa)

La mémoire familiale appartient-elle au champ de la mémoire ou à celui de la famille ? Longtemps, l'impression de travailler sur deux thématiques distinctes m'a fait craindre de ne pas réussir à les

réunir en un seul objet d'étude. Le point de jonction entre la mémoire et la famille a été la transmission, qui inclut tant les contenus de mémoire que les pratiques, c'est-à-dire les paroles et les actes réalisés entre membres d'une même famille.

Nous avons ainsi conjugué une mise en lumière du contenu au cœur de ces échanges - les souvenirs individuels de la famille, c'est-à-dire du collectif et de ses membres -, avec une description du collectif en tant que tel : maisonnée, lignée, parentèle, passées et actuelles. Contenu mémoriel et acteurs de la transmission sont liés : le génocide a opéré une rupture dans les vies individuelles et familiales qui a des conséquences tant sur l'élaboration, la conservation et la transmission de souvenirs, que sur les relations familiales au cœur de cette transmission.

Ne désirant pas solliciter une parole sur le vécu du génocide, j'ai commencé par demander comment s'est passé « l'après », dans le quotidien, en terme d'hébergement, de scolarité, de maisonnée, ou encore de santé. Entre avril et juillet 1994, une partie de la famille nucléaire et étendue des rescapés a été tuée. En a découlé une crise de la prise en charge des veuves et des orphelins, dans une société patrilinéaire. Cette crise s'est ajoutée à d'autres : économique, sanitaire et alimentaire, entre autres, dans un pays non encore sécurisé, aux frontières duquel les combats se poursuivaient. Dans cette situation de non-droit, où un État a dû se reconstruire et un gouvernement élaborer progressivement des politiques sociales, sécuritaires et juridiques, les collectifs de parenté ont aussi été mis à mal. Les responsabilités coutumières de prise en charge par les hommes du patrilignage du père vis-à-vis des orphelins et de la veuve du frère n'ont pas été respectées, en ce qui concerne nos enquêtés : il est arrivé qu'il ne subsiste pas un homme vivant dans ce patrilignage, et dans ce cas-là, ni la coutume ni le droit écrit n'avait de réponse face à cette situation inédite. Les veuves et les orphelins pouvaient chercher refuge et protection auprès du patrilignage de celles-ci. Or pour les hommes de ces deux patrilignages, au-delà de la condition de la survie, ont émergé des intérêts matériels ayant pu être prioritaires sur les liens de parenté. Le refus d'aider économiquement des ménages vulnérables a amené les veuves à créer des « collectifs de survie » et des systèmes de placement des enfants quand elles ont souhaité poursuivre leurs études ou travailler. Les maisonnées ont évolué au gré de leurs membres, des besoins et des ressources. Une suspension des affects chez les mères a vraisemblablement été nécessaire afin d'affronter le présent et de ne pas penser aux pertes innombrables liées au génocide (mort de l'époux, des membres de la parenté, d'enfants, déclassement social, perte de la situation socio-économique, abandon des projets professionnels, d'enfants, etc...). Quant aux orphelins sans père ni mère, dans les cas que nous avons rencontrés, leur prise en charge a été faite séparément ou par eux-mêmes. Cette co-résidence, ou son absence, n'est pas sans effets sur le lien de germanité. Des ménages d'enfants ont aussi vu le jour, ainsi que

des « familles artificielles ». Dans les fratries d'orphelins, nous avons vu que les sœurs aînées ont souvent été amenées à se marier dans les deux années qui ont suivi la mort des parents, tandis que les frères aînés ont dû prendre le rôle de chef de ménage et travailler tôt. Par ailleurs, les orphelins et les veuves ont été victimes de spoliations de terres et de biens, s'accompagnant souvent de menaces de mort. Il peut s'agir des frères du père, de ses beaux-frères ou des demi-frères des orphelins, profitant de leur vulnérabilité et de celle de leur mère, pour changer les règles successorales, qui les auraient éventuellement écartés de l'héritage. Les conflits entre fratries existaient avant le génocide et sont liés à la fin de la polygamie imposée par l'administration coloniale et l'Église, refusant la reconnaissance de filiation aux enfants nés hors du mariage.

L'absence de prise en charge et d'actes de solidarité, ainsi que les violences commises (vol, menaces), ont redessiné la parenté pratique des rescapés. Des orphelines que nous avons rencontrées ont à leur tour exclu de leur parenté ou de leur fratrie les membres qui ont failli dans leur responsabilité vis-à-vis d'elles. La parenté connaît une plasticité (exclusion, inclusion) propre à chaque membre, se redessinant au gré du vécu du rescapé ou du survivant et du degré d'inégalités socio-économiques entre lui et la ou les personnes de qui il était dépendant.

Ici le passé, c'est-à-dire l'enfance des enquêtés, nous a permis d'éclairer les relations de parenté passées et actuelles. Elles ont été approfondies quand ils ont cherché à accéder à leur passé familial et ont dû analyser de quel membre ils pourraient se rapprocher dans cet objectif.

Inversement, questionner la famille a aussi mis en lumière des pans de vécu des enquêtés ou de leurs proches. La description de la famille nucléaire informe déjà d'une expérience du génocide et de l'après-génocide. Et c'est surtout *via* l'établissement de leur arbre généalogique que l'on apprend quelles ont été les expériences de survie pendant le génocide et les types de mise à mort. Par ailleurs, les événements marquants du pays sont mobilisés dans les récits lorsqu'un oncle, une tante ou un grand-père ont été victimes des pogroms de 1959, se sont exilés à cette date ou en 1973, ou encore ont été torturés ou tués pendant la guerre civile, considérés comme *ibiyitso*.

L'existence de biais mémoriels, c'est-à-dire la connaissance d'une partie de la famille et l'ignorance ou la faible connaissance d'une autre, renseigne aussi sur le passé familial : cela informe des fréquentations des enquêtés pendant l'enfance avant et après le génocide, de leur résidence patrilocale, ainsi que des histoires de famille de leurs parents puis de celles et ceux qui les ont élevés (conflits, divorces, remariage, etc.).

Le génocide a donc indéfectiblement lié la famille et la mémoire des rescapés, à travers les destruction, rupture, crise de prise en charge et violences provoquées dans la famille, dont les effets se font encore sentir. En effet les relations actuelles avec les membres de la parenté qui ont été

solidaires et avec ceux qui ont été hostiles dans les années de survie en sont marquées. L'absence des membres de la famille tués en 1994 et le manque ressenti dans le quotidien et dans les fêtes les rend présents aujourd'hui. La famille se vit donc à travers deux temporalités. Parler en même temps du passé et du présent familial intègre ces deux dimensions. Nous nous sommes justement intéressés à la manière dont on parle du passé et du présent familial dans et hors des familles

Mémoire individuelle et familiale du génocide : la mort dans les mots

Nous avons interrogé la mémoire individuelle et familiale du génocide et des guerres le précédant et le suivant, à travers l'énonciation de souvenirs dans des contextes publics et privés, et notamment dans le cadre familial. Si elle est une partie seulement de la mémoire de la famille, la mémoire du génocide a été traitée à part en raison du contenu de violences et de la charge émotionnelle, et de ce qu'elle génère dans la relation et dans la transmission.

Nous avons vu le rôle de socialisation à la parole et de remémoration qu'a la veillée commémorative de Lyon, avec des leviers mémoriels, tels que des photos, des vidéos ou encore la bande audio enregistrée des noms des victimes, et un accompagnement à la « mise à la parole ». Cet espace de parole, de silence et d'écoute favorise la prise de conscience de ce que l'on a soi-même vécu et l'acceptation d'en faire un récit même fragmenté. Mélangeant les émotions, les récits de l'expérience du génocide se font majoritairement par le biais d'un souvenir ou d'une anecdote, et sont parfois racontés sur le ton de l'humour lors des soirées entre amis ou dans la pièce de théâtre. L'indicible a été relativisé ou plutôt a été circonscrit : les détails dits indicibles ne peuvent être dits à tous et dans n'importe quel contexte, mais ils peuvent être racontés si les conditions sont réunies.

Grâce à cette « sociabilité de la mémoire particulière des déportés, mémoire lacunaire discontinue - collection de souvenirs plus que mémoire » (Namer, 1987 : 151), s'élaborent, se conservent et se transmettent des souvenirs du génocide. Dans la famille, il semblerait que le silence, décrit par Carol A. Kidron chez les familles juives et cambodgiennes, prévaut ici aussi. Un silence qui, comme l'indicible, n'est pas un bloc homogène. La période suivant 1994 a probablement été un temps d'échanges sur la mort et la survie des proches, même si les enquêtés n'étaient pas toujours en âge de comprendre ce qu'il se disait, ou même s'ils ont peut-être refoulé ce savoir. Les commémorations familiales sont aussi propices à la verbalisation de souvenirs concernant la vie et la mort d'un parent. Les enquêtés font état de transmission indirecte ou « par l'extérieur ». L'humour et les

anecdotes sont ici aussi des procédés visant à faciliter l'échange, davantage dans une relation horizontale (entre frères et sœurs). Et les deux « mises à la parole » que nous avons décrites ont été produites suite à l'intervention d'un enfant. Il semblerait que les enfants ne parlent pas non plus de leur vécu à leurs parents. La transmission directe, qu'elle soit horizontale ou verticale est empêchée au motif qu'« il faut avancer » ou qu'elle risque de générer chez le narrateur ou chez l'auditeur les effets de la violence contenus dans le récit.

La mort s'incruste dans les mots et se diffuse avec eux. La transmission d'un souvenir du génocide est susceptible de délivrer en même temps plusieurs informations : le type de mise à mort, les conditions de la survie, le nom du mort, le nom du meurtrier et les émotions que cette mort produit chez le narrateur.

Les risques de parler de ce vécu sont donc la crainte de faire souffrir l'auditeur, de nourrir chez lui de la peur ou de la haine, ou encore de banaliser l'événement, si l'auditoire ne peut ou ne veut pas entendre. En outre, certains appréhendent d'exposer leur famille : l'État rwandais punit le divisionnisme et l'État français, jusqu'en 2019, ne reconnaissait pas le génocide des Tutsi, ce qui a favorisé une parole publique d'opposants politiques à Paul Kagame et de négationnistes. Par ailleurs nommer l'assassin d'un proche fait redouter de nouvelles violences, voire un crime, de la part d'ex-génocidaires, qui pourraient vouloir les faire taire afin d'éviter des poursuites judiciaires. Enfin, le risque de réveiller chez le témoin des troubles psychiques et somatiques n'est pas à négliger : j'ai entendu différentes histoires de personnes ayant une stabilité résidentielle, familiale et sociale, qui se sont effondrées subitement au bout de plusieurs années, psychiquement ou physiquement (alcoolisme, mort, désocialisation, etc.). En 2019, un homme m'a appris qu'une amie de sa famille venait de décéder, une semaine après que les corps des membres de sa famille aient été retrouvés et exhumés.

Aussi le silence protège-t-il tant les auditeurs que les éventuels narrateurs, même si les effets de la violence peuvent tout de même agir dans la vie des rescapés (troubles psychiques, physiques, empêchements sociaux ou professionnels) et se communiquer aux générations suivantes, ce que les psychologues nomment la transmission transgénérationnelle, c'est-à-dire la transmission sans verbalisation.

J'ai moi-même éprouvé le poids de la mort - sa charge traumatique - dans la transmission de ces récits, tant dans leur réception que dans leur diffusion. Les précautions avec lesquelles j'ai donné des entretiens à retranscrire ou des extraits à relire ou encore à traduire, ou mes regrets quand je ne les ai pas faites, ainsi que les commentaires de ces interlocuteurs sur la difficulté voire l'impossibilité d'écouter ou de lire ces récits, tout cela témoigne que la circulation de ces récits

produit des effets, et que la thèse n'y échappe pas. Des avertissements ont été glissés à deux reprises dans ces pages afin de prévenir d'éventuelles difficultés chez les lecteurs, même si les souvenirs ou mentions concernant le vécu des survivants parsèment le texte. Par ailleurs, le coût psychique de la relecture de la thèse avec les enquêtés m'a indiqué le prix de la transgression du silence.

Face à ce que peuvent véhiculer les récits du génocide et de la guerre, des remparts semblent exister, des espaces ou des conditions rendant la parole possible.

Avant tout, la forme groupale entre pairs autorise la circulation de récits. Nous l'avons vu avec la veillée commémorative, le groupe de parole de rescapés ou les soirées entre amis, les deux premiers permettant d'entrer plus en profondeur dans les détails du vécu, le troisième favorisant des échanges sur le mode de l'anecdote et de l'humour. La production de récits sous forme de témoignages dans des lycées, de créations littéraire ou artistique, ouvre la voie à un partage de l'expérience du génocide et à sa réception par d'autres publics, et éventuellement par des membres de la famille, comme c'est le cas pour Clémentine qui espère que le livre dans lequel elle témoigne sera lu par ses frères et sœurs. Enfin la figure du tiers (le psychologue, une personne de confiance extérieure à la famille, l'ethnographe) offre un espace de verbalisation sans jugement ni mise en doute de la parole. Le groupe, le média littéraire ou artistique et le tiers ont pour fonction de contribuer à l'élaboration, à la conservation et à la transmission mémorielle, en unifiant les souvenirs fragmentés et en fournissant un langage pour raconter cette expérience. Ce processus de mise à la parole puis de prises de parole participe de la construction de l'identité du témoin, en reliant les morceaux de son passé à ce qu'il vit aujourd'hui, et à sa resubjectivation, en devenant auteur de son récit. Par la parole et l'écoute, il s'agit « de restaurer les liens rompus » par le génocide (Zarowsky, cité par Vachon, 2011 : 142). Et le lien est aussi ce qui est en jeu dans la circulation de la mémoire au sein de la famille.

La circulation de la mémoire dans la famille : au cœur des relations

Quel est le rapport entre la mémoire et les liens familiaux ? Nous avons indiqué dans l'introduction que, selon Josette Coenen-Huther, la mémoire familiale est « l'ensemble des souvenirs que tout individu, à un moment donné, possède à propos de sa famille d'origine (soit des lignées dont il descend, notamment de ses ascendants directs mais aussi de sa propre vie dans le cadre de sa famille d'orientation) » (Coenen-Huther, 1994 : 38). Nous avons montré que, dans le contexte du Rwanda post-génocide - mais cela vaut sans doute aussi au-delà -, les souvenirs sont en très grande

partie des « souvenirs de souvenirs », pour paraphraser la formule de Gérard Namer (« toute mémoire est mémoire de mémoire »), c'est-à-dire des savoirs. La mémoire familiale est donc un ensemble de souvenirs et de savoirs transmis, *a fortiori* la mémoire acquise pendant l'enfance : elle consiste en des souvenirs propres et des souvenirs nourris ou reconstruits à partir des récits faits et répétés par les parents ou par des proches plus âgés. De la même manière la construction de la mémoire familiale résulte d'une socialisation, qui a permis d'identifier les membres de la parenté, de connaître le lien qui unit l'enfant aux autres membres, d'accumuler ensuite des connaissances sur chacun, quelle que soit la relation entretenue. Les moments vécus ensemble forment plus tard des souvenirs, des connaissances, ainsi qu'un lien existant ou actualisable. Plus encore, ils sont des moments de transmission involontaire : ils offrent des occasions d'« interactions mémorielles » (Lepoutre, 2005) ou de « conversational remembering » (Walzer, Tschuggnall et Moller, 2013). La mémoire familiale est donc relationnelle.

Cette mise en lumière de l'importance de la fréquentation des membres de sa parenté dans l'élaboration d'une mémoire familiale nous est venue de ce que plusieurs des enquêtés ne l'ont pas vécue ou pas suffisamment longtemps. Le génocide les a privés de nombreux parents et d'autant de sources de connaissance familiale. Or, comme le rappelle Michael Pollak, « toute expérience extrême est révélatrice des constituants et des conditions de l'expérience « normale », dont le caractère familial fait souvent écran à l'analyse » (Pollak, 1990 : 12). Il ajoute : « le caractère exceptionnel de cette expérience rend problématiques deux phénomènes situés au cœur de notre recherche : l'identité et la mémoire. Or les rendre problématiques revient à les rendre visibles, et donc analysables » (idem). Et, comme nous l'avons vu à travers le cas ethnographique d'Éric et celui de Josué et Théogène, l'identité, la mémoire et l'appartenance familiale sont liées.

L'identité découle d'un récit sur soi et sur ses origines, ainsi que, au Rwanda, d'une appartenance à sa lignée. Chacun est fils ou fille de son père, lui-même fils de son père, lui-même... L'énonciation de cette généalogie était une présentation de soi que les plus âgés connaissent et ont pu faire lors de nouvelles rencontres. Par ailleurs, les collectifs de la parenté pratique (maisonnée, lignée, parentèle et fratrie) s'assuraient que les besoins primaires étaient pourvus et procuraient normalement les étayages suffisants à l'enfant pour se construire. Leurs rôles dans le quotidien, dans les événements importants (mariage, dation du nom) ou dans la transmission de l'héritage inscrivait l'enfant dans sa parenté. Par ailleurs, les adultes de cette parenté étaient autant de relais potentiels de la mémoire familiale. En ce qui concerne les enquêtés, les collectifs et les rôles des membres y appartenant ont été partiellement ou totalement transformés suite au génocide.

D'abord la mort de nombreux membres a chargé les survivants d'un devoir de mémoire impossible, puisqu'il leur faut se souvenir des victimes du génocide et des aïeux et porter parfois seuls ce souvenir quand des branches entières ont été décimées. Avec eux, ils perdent aussi des narrateurs de la mémoire familiale, d'autant plus que celle-ci se transmet oralement. Ce sont également des auditeurs qu'ils n'ont plus, ne pouvant pas partager avec eux leur expérience du génocide ou de leur enfance.

Avec la mort du père, les orphelins et les veuves ont perdu leur appartenance de fait à leur lignée, avec notamment des conflits et violences liés à l'appropriation des terres familiales, et n'ont plus par ailleurs de résidence patrilocale. C'est donc la présence de la mère qui, après 1994, a permis aux enfants d'entretenir ou non les liens aux familles paternelles et maternelles. Et c'est elle aussi qui les a socialisé et initié aux pratiques familiales (visites, égards ou comportements attendus vis-à-vis des différents membres de la parenté, gestes et paroles à avoir durant des cérémonies, etc.). La mort de la mère a pu, selon l'âge qu'avait alors l'enfant, couper celui-ci d'une partie de sa parenté, à moins que les membres adultes de celle-ci n'aient entretenu la relation ou repris contact depuis.

Cette situation a des conséquences aujourd'hui sur l'accès des survivants à leur passé familial. Cet accès peut se faire notamment par le biais des photographies - celles qui n'ont pas été détruites, celle qui ont pu être retrouvées et que l'on s'échange aujourd'hui par internet - ou grâce aux membres de la parenté. Or il ne suffit pas que ceux-ci aient survécu, ils doivent avoir des connaissances familiales à communiquer. Et surtout il est nécessaire d'être encore en lien avec eux et d'avoir une relation suffisamment bonne pour pouvoir les contacter pour ce motif. Parenté et terres étant associées au Rwanda, solliciter un parent pour obtenir des informations généalogiques peut paraître suspect et laisser imaginer des revendications successorales.

Des conflits liés aux terres et aux biens tout comme l'absence de la mère - ou d'une figure socialisatrice - semble empêcher les enquêtés de renouer un lien et a fortiori de connaître mieux leur histoire familiale ou leurs données généalogiques. Par ailleurs, certains héritent des ruptures ou des conflits familiaux de leurs parents et n'ont plus de liens effectifs avec une partie de leur famille. Pour les enquêtés vivant aujourd'hui en France, la distance géographique pèse aussi sur l'entretien ou la construction d'un lien. Nous avons vu que faire famille à distance passe par différentes pratiques de mobilité, de communication et d'échanges transnationaux. Un retour au Rwanda, ou à tout le moins une situation de coprésence, est mentionnée comme conditions à une reprise de contact.

Le génocide (la mort des membres de la parenté) et ses effets (la fin de la patrilocalité, la fin de l'appartenance de fait à la lignée, les spoliations de terres), ajoutés aux conflits d'héritage entre

fratries concurrentes, ont placé les veuves et les orphelins dans une situation de survie et de vulnérabilité où les liens de parenté ont été mis à mal, n'étant plus porté par la culture ni par le droit. Depuis lors, la relation nécessaire à tout échange et donc à une éventuelle transmission ne va plus de soi.

Le terme de circulation de la mémoire semble ainsi plus approprié que celui de transmission : désormais la mémoire est fragmentée et se transmet de manière horizontale ou verticale, directe ou indirecte, passant aussi par « l'extérieur » (voisins, amis de la famille, procès *gacaca*, commémorations...). Face au silence, les enfants d'hier, devenus adultes, comblent les trous de leur histoire avec des connaissances issues d'ouvrages et de sites internet et même avec des films de fiction. Mémoire du passé familial et mémoire du génocide sont désormais entremêlées et leur quête recouvre aussi une quête d'identité.

Cette enquête ethnographique a mis au jour les conséquences du génocide dans les collectifs de parenté, dans la dispersion des familles et dans l'élaboration et la transmission mémorielle dans et hors des familles. À notre connaissance, aucune étude ne s'était intéressée jusque-là à ces transformations dans les années d'après-génocide au Rwanda, à l'exception de celle de Kirsten Pontalti, et très peu à la mémoire familiale dans un contexte post-génocide. Il serait intéressant que les résultats de cette thèse trouvent un prolongement dans d'autres enquêtes menées auprès d'un panel de familles plus large, en France ou/et au Rwanda, ou dans d'autres pays ayant connu un massacre de masse. Par ailleurs, il serait pertinent de s'entretenir avec l'ensemble des membres de parenté pour mieux comprendre les comportements, notamment ceux de non-prise en charge des veuves et des orphelins. Enfin, nous pensons que la reconnaissance du génocide des Tutsi par l'État français en 2019 rend davantage légitime et donc possible une parole publique des rescapés sur leur passé et notamment sur leur expérience du génocide. Interroger l'impact que cela a dans la circulation des mémoires de et dans la famille serait très stimulant. Et l'idée d'une plus grande légitimité ouvre la perspective de produire plus facilement ou de co-construire des études de cas avec les enquêtés, ce qui, si cela s'avère, s'annonce passionnant.

Bibliographie

ALTOUNIAN Janine, 1990, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie ». *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Éditions Les belles lettres.

AMSELLE Jean-Loup, 2005, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », dans MBOKOLO Elikia, AMSELLE Jean-Loup (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, p. 11-48.

ANGOUSTURES Aline, 2003, « Difficultés et paradoxes du devoir de mémoire : Les enfants de réfugiés espagnols en France », *Matériaux pour l'histoire de notre temps. Espagne : la mémoire retrouvée (1975-2002)*, n°70, p.12-19.

ANSTETT Élisabeth, 2013, « Des Cadavres en masse. Sociétés et sciences sociales face à l'impensé », *Techniques & Culture*, n° 60, p. 126-143.

ARGENTI Nicolas, SCHRAMM Katharine, 2012, *Remembering violence : Anthropological perspectives on intergenerational transmission*, New-York, Berghan Books.

ARMSTRONG Allen, 1987, « Evolving Approaches to Planning and Management of Refugee Settlements: The Tanzanian Experience », Christian Refugee Service Special Report, N°3, Dar es Salaam, Tanganyika.

ASSAYAG Jackie, 2004, « La face obscure de la modernité. Anthropologie et génocides », *L'Homme*, n°170, p. 232-243.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, CHRÉTIEN Jean-Pierre, DUMAS Hélène, 2011, « Le génocide des Tutsi rwandais, 1994: revenir à l'histoire », *Le débat*, n°167, p. 61-71.

AUDOIN-ROUZEAU Jean-Pierre, DUMAS Hélène, 2014, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après. Réflexions introductives », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 122, p. 3-16

AYAD Christophe, BERNARD Philippe, 2012, « Rwanda, une passion française, *Le Monde*, 26 janvier 2012 [en ligne sur lemonde.fr].

BANCEL Nicolas Bancel, RIOT Thomas, 2008, « Génocide et “guerre tribale” : les mémoires controversées du génocide rwandais », *Hermès*, n° 52, Paris, CNRS, p.139-146.

BALIBAR Étienne, 2020, « Une « contre-histoire » partagée ? (réponse à Daho Djerbal) », dans BALIBAR Étienne, *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, Paris : La Découverte, , p. 150-162.

BARADUC Violaine, 2020, « L'ordre des prisons. Les défis du système pénitentiaire rwandais post-génocide », *Politique africaine*, n° 160, p. 35-61.

BAROU Jacques, 2012, « Nouvelles réalités migratoires et nouveaux concepts pour les analyser. L'exemple des notions de transnationalisme et de diaspora », *Écartés d'identité*, n°120, p.10-15.

- BARTHÉLÉMY Tiphaine, CANDAU Joël, 2012, *Mémoire familiale, objets et économie affective*, Éditions du CTHS.
- BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anarchasis éditions.
- BEAUD Stéphane, WEBER Florence, 2003, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La découverte.
- BEAUD Stéphane, WEBER Florence, 2012, « Le raisonnement ethnographique », dans PAUGAM Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, PUF, p. 223-246.
- BÉLIARD Aude, EIDELIMAN Jean-Sébastien, 2008, « Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique », dans BENSA Alban, FASSIN Didier, *Les politiques de l'enquête*, Paris : La Découverte, p. 123-141.
- BENSA Alban, FASSIN Éric, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38, p. 1-15.
- BERLINER David, 2010, « Anthropologie et transmission », *Terrain*, n°55, p.4-19.
- BERNAULT Florence (dir.), 2004, « L'écriture scientifique en temps de crise (Rwanda, Côte-d'Ivoire, Mali). Textes et interventions de Pierre Boilley, Danielle De Lame, Mamadou Diouf, Jan Vansina, Claudine Vidal », *Afrique & histoire*, n°2, p. 267-294.
- BERTAUX-WIAME Isabelle, 1988, « Des formes et des usages : Histoires de famille », *L'Homme et la société*, n° 90, p. 25-35.
- BIDART Claire, 2006, « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, n°120, p.29-57.
- BILLAUD Solène, GOLLAC Sibylle, OESER Alexandra, PAGIS Julie (dir.), 2015, *Histoires de famille. Les récits du passé dans la parenté contemporaine*, Paris, Editions Rude d'Ulm.
- BLANCO Domitille, 2009, *Reconfigurations dans l'exil des familles de demandeurs d'asile Structures et relations familiales de demandeurs d'asile au sein d'un CADA de la région lyonnaise et à travers un espace transnational*, Mémoire de Master 2 en anthropologie, Université Lumière Lyon 2.
- BRANCHE Raphaëlle, 2020, « Papa, qu'as-tu fait en Algérie ? ». *Enquête sur un silence familial*, Paris, La Découverte.
- BORNAND Sandra, LEGUY Cécile, 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris : Armand Colin.
- BOUILLON Florence, FRESIA Marion, TALLIO Virginie, (dir.), 2005, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris : CEA-EHESS.
- BOURDIEU Pierre (dir.), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- BRUGGEMAN Delphine, 2011, « Conditions d'enquête et démarches méthodologiques de recherches « à domicile ». Le chercheur sur le terrain des familles », *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, p. 51-73.

- BRUSSET Emery, 2003, « Imidugudu et aide humanitaire : l'influence incertaine des ONG au Rwanda après la guerre », *Autrepart*, n°26, p. 107-121.
- BURNET Jennie E., 2012, *Genocide lives in us : women, memory, and silence in Rwanda*, Madison : The University of Wisconsin Press.
- BURNET Jennie E., 2018, « Accountability for Mass Death, Acts of Rescue and Silence in Rwanda », dans ROBBEN Antonius C.G. (dir.), *A Companion to the Anthropology of Death*, Wiley, p.205-221.
- CAMPIGOTTO Marie, DOBBELS Rachel, MESCOLI Elsa, 2017, « La pratique du terrain « chez soi ». Entre familiarité, altérité et engagement », *Émulations*, n°22, p. 7-16.
- CAVENG Remy, DARBUS Fanny, 2017, « Cacher ces faits que je ne saurais voir ! Les affects, le visible et le dicible dans l'enquête en sciences sociales », *Revue d'anthropologie des connaissances*, n°4, p. 511-520.
- CEFAÏ Daniel (dir.), 2010, *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- CHEVALIER Dominique, 2012, *Musées et musées-mémoriaux urbains consacrés à la Shoah : mémoires douloureuses et ancrages géographiques. Les cas de Berlin, Budapest, Jérusalem, Los Angeles, Montréal, New York, Paris, Washington...*, Mémoire pour l'obtention de l'HDR. Anthropologie sociale et ethnologie, Paris : Université Pantheon-Sorbonne.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 1986, « L'Afrique des Grands Lacs existe-t-elle ? », *Tiers-Monde*, n°106, p. 253-266.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2000, « Le Rwanda piégé par son histoire », *Esprit*, Août/septembre, p.170-189.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2005, « Dix ans après le génocide des Tutsis au Rwanda. Un malaise français ? », *Le Temps des médias*, n° 5, p. 59-75.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2009, « France et Rwanda : le cercle vicieux », *Politique africaine*, n° 113, p. 121-138.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2010, « les aventures de la conscience historique au Rwanda », *Esprit*, p. 103-121.
- CHAUMONT Jean-Michel, 1997, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris : La Découverte.
- CLARK Tom, 2008, « « We're over-researched here! »: exploring accounts of research fatigue within qualitative research engagements », *Sociology*, n° 42/5, p.935-970.
- COENEN-HUTHER Josette, 1994. *La mémoire familiale : un travail de reconstruction du passé*, Paris : L'Harmattan.
- COQUIO Catherine, 2000a, « Penser et connaître le génocide. Entretien de Catherine Coquio », *Nouvelles d'Arménie Magazine*, n°54, p. 28-29.

- COQUIO Catherine, 2000b, « « L'intimité du camp ». Littérature, politique, astrologie », *Lignes*, n°2, p. 47-70.
- COQUIO, Catherine, 2004, *Rwanda. Le réel et les récits*, Paris : Belin, 2004.
- COQUIO Catherine, 2006, « Guerre coloniale française et génocide rwandais : l'implication de l'Etat français et sa négation », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°99, p. 49-71.
- COQUIO, Catherine, KALISKY, Aurélia, 2007, *L'enfant et le génocide : Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah*, Paris, Robert Laffont.
- COQUIO, Catherine, 2015, *Le mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*, Albin Michel.
- CORET-METZGER Laure, 2004, « Au Rwanda, dix ans après », *Lignes*, 2004, n° 15, p. 134-143.
- DAS Veena, 2003, « Traumatisme et témoignage : implications pour la communauté politique », *NAQD*, n°18, p. 151-167.
- DAS Veena, 2007, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley, University of California Press.
- DASSIÉ Véronique, 2010, « Objets d'affection, une ethnologie de l'intime », *Le regard de l'ethnologue*, n°22, Paris, Éditions du CTHS.
- DASSIÉ Véronique, 2014, « Les souvenirs domestiques, un retournement affectif », *Socio-anthropologie*, n°30, p.33-46.
- DEBOUNY Louise, 2017, Pour une observation trébuchante. De l'inconfort de la posture ethnographique, *Émulations*, n° 22, p.113-125.
- DÉCHAUX Jean-Hugues, 1997, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.
- DÉCHAUX Jean-Hugues, 2003, « Les liens du souvenir », dans MERGNAC Marie-Odile (dir.), *La généalogie. Une passion française*, Paris, Autrement, p. 53-67.
- DEGANELLO Aurélie, 2021, « Silences et construction des post-mémoires à Hiroshima », *Revue des sciences sociales* [En ligne : <http://journals.openedition.org/revss/7160>].
- DE LAME Danielle, 1996, *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- DE LAME Danielle, 2003, « Deuil, commémoration, justice dans les contextes Rwandais et Belge. Otages existentiels et enjeux politiques », *Politique africaine*, n° 92, p. 39-55.
- DE LAME Danielle, 2009, « Enfants des ancêtres, enfants du monde. Les rituels rwandais de dation du nom, moments-clés d'intelligence sociale », dans NDAYWEL È NZIEM Isidore, MUDIMBE-BOYI Elisabeth (dir.), *Images, mémoires et savoirs*. Paris : Editions Karthala, p. 417-433.
- DE LAME Danielle, 2011, « Avoir vingt ans au Rwanda : 1990-2010 », dans MARYSSE Stefaan, REYNTJENS Filip, VANDEGINST Stef (dir.), *l'Afrique des grands lacs. Annuaire 2010-2011*, p. 281-301.
- DELCROIX Catherine, 2010, « S'engager dans la durée. De la relation d'enquête aux effets de la publication », dans PAYET Jean-Paul, ROSTAING Corinne, GIULIANI Frédérique (dir.), *La relation d'enquête. La sociologie au défi des acteurs faibles*, PUR, p. 131- 142
- DELCUVELLERIE Jacques, 2011, « De l'usage du témoignage. Entretien avec Fabien Dariel », *Études théâtrales*, n°51-52, p. 56-64.

- DE SMEDT Johan, 1998, « Child Marriages in Rwandan Refugee Camps », *Africa*, n° 68, p. 211-237, [en ligne : <https://doi.org/10.2307/1161279>].
- DESCAMPS Florence, WEBER Florence, 2006, « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », *Genèses*, n° 62, p. 93-109.
- DES FORGES Alison, 1999, *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Human Rights Watch, Fédération Internationale des ligues des droits de l'homme, Paris, Éditions Karthala.
- DE VILLERS Gauthier, 1995, « L' « africanisme » belge face aux problèmes d'interprétation de la tragédie rwandaise », dans *Pistes* [en ligne : <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4117>].
- DIMINESCU Dana, NICOLOSI Guido, 2019, « Les risques et les opportunités de la migration « connectée » », *Socio-anthropologie*, n°40, [en ligne : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/6330>].
- DONA Giorgia, KALINGANIRE Charles, MURAMUTSA Félix, 2001, *The Rwandan Experience of Fostering Separated Children Science as Culture*, Stockholm, Save the Children.
- DORIDANT Raphaël, LACOSTE Charlotte, 2014, « Peut-on parler d'un négationnisme d'État ? », *Cités*, n°57, p. 91-110.
- DUSINGIZEMUNGU Jean-Pierre, UWILJNGIYIMANA Jean-Claude, 2010, « La reconstruction identitaire à travers les familles artificielles. Cas de l'AERG et du GAERG », dans CNLG, *15 ans après le génocide perpétré contre les Tutsi (1994-2009), Défis et Perspectives*, Kigali, p.263-275.
- DUMAS Hélène, 2009, « L'histoire des vaincus, Négationnisme du génocide des Tutsi au Rwanda », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n°190, p. 299-347.
- DUMAS Hélène, KORMAN Rémi, 2011, « Espaces de la mémoire du génocide des Tutsis au Rwanda. Mémoires et lieux de mémoire », *Afrique contemporaine*, n°238, p. 11-27.
- DUMAS Hélène, 2013, *Juger le génocide sur les collines. Une étude des procès Gacaca au Rwanda (2006-2012)*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS.
- DUMAS Hélène, 2014a, *Le Génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Le Seuil.
- DUMAS Hélène, 2014b, « Enfants victimes, enfants tueurs. Expériences enfantines (Rwanda, 1994) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°122, p. 75-86.
- EIDELIMAN Jean-Sébastien, 2003, « 10. Exclusions, adoptions et relations de parenté », dans GOJARD Séverine (dir.), *Charges de famille. Dépendance et parenté dans la France contemporaine*. Paris, La Découverte, p. 312-361.
- ELTRINGHAM Nigel, 2004, *Accounting For Horror Post-Genocide Debates in Rwanda*, London : Pluto press.
- FASSIN Didier, 2005, « L'innocence perdue de l'anthropologie : remarques sur les terrains sensibles », dans BOUILLON Florence, FRESIA Marion, TALLIO Virginie (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*. Paris, CEA-EHESS, p. 97-103.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.

FAVRET-SAADA Jeanne, 2009, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier.

FUJII Lee Ann, 2008, « Chapitre 9 : Sauveteurs et sauveteurs-tueurs durant le génocide rwandais », dans SEMELIN Jacques (dir.), *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 165-178.

FUSASCHI Michela, POMPEO Francesco, 2014, « Dévoiler les mondes du post-génocide rwandais. Langues, acteurs et conflits », dans LONDEI Danielle, SANTONE Laura (dir.), *Entre linguistique et anthropologie Observations de terrain, modèles d'analyse et expérience d'écriture*, Berne, Peter Lang SA, p. 325-338.

FUSASCHI Michela, 2015, « Transmettre l'intransmissible, nommer l'innommable : le Génocide rwandais », dans ZOUNGBO Victorien Lavou, BIDIMA, Jean-Godefroy (dir.) *Réalités et représentations de la violence en postcolonies*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, p.279-295

FUSASCHI Michela, POMPEO Francesco, 2017, « Memorie vs memoriali: conflitti di attestazione e territori del trauma nel Rwanda del post-genocidio », *Storicamente*, n°13, p. 1-16.

GABET Alain, JAHAN Sébastien, 2018, « Quand la boussole perd le nord. « Que sais-je ? » sur le génocide des Tutsi du Rwanda », *Cahiers d'histoire*, n°139, p.171-193.

GARNEAU, Stéphanie, 2012, « Du terrain proche « en pointillé » à l'immersion sur le terrain lointain : jeux de rôle du chercheur et effets de connaissance dans l'enquête multisituée », dans ROULLEAU-BERGER Laurence (dir.), 2012, *Sociologies et cosmopolitisme méthodologique*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, p. 137-154.

GISHOMA Darius, BRACKELAIRE Jean-Luc, 2008/1, « Quand le corps abrite l'inconcevable. Comment dire le bouleversement dont témoignent les corps au Rwanda ? », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 30, p. 159-183.

GISHOMA Darius, 2014, *Crises traumatiques collectives d'ihahamuka lors des commémorations du génocide des Tutsi : aspects cliniques et perspectives thérapeutiques*, Thèse de doctorat en Sciences psychologiques et de l'éducation, Université Catholique de Louvain.

GODARD Marie-Odile, 2004, « Après l'horreur partagée, comment revivre ? », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°42/1, p. 7-17.

GODARD Marie-Odile, 2011, « Les Enfants du génocide : Le « Rwanda de demain » », dans Colloque international *Enfances en guerre. Témoignages d'enfants sur la guerre*, 7-8-9 décembre 2011, UNESCO.

GODARD Marie-Odile, 2014, « Se souvenir et dire... Mais à quel prix ! », *Les Temps Modernes*, 2014, n° 680-681, p. 248-263.

GOLLAC Sybille et OESER Alexandra, 2015, « Introduction. Produire l'histoire en famille », dans BILLAUD Solène, GOLLAC Sibylle, OESER Alexandra, PAGIS Julie (dir.), *Histoires de famille. Les récits du passé dans la parenté contemporaine*, Paris, Éditions Rude d'Ulm.

- GUICHAOUA André, 1992, *Le problème des réfugiés rwandais et des populations Banyarwanda dans la région des Grands Lacs africains*, Genève, UNHCR.
- GUICHAOUA André, 2004, *Exilés, réfugiés, déplacés en Afrique centrale et orientale*, Karthala, 2004.
- GUILLOU Anne-Yvonne, 2012, « Temporalité et définitions des corps après le génocide khmer rouge », Dans *Cadavres impensables, cadavres impensés. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*, Paris : Editions Petra, p. 107-118.
- HALBWACHS Maurice, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris , Éditions Albin Michel.
- HALBWACHS Maurice, 1997 [1950], *La mémoire collective*, Paris, Éditions Albin Michel.
- HARAWAY Donna, 2007, *Le manifeste cyborg et autres essais*, Exils éditeurs.
- HÉRAN François, 2018, « L'Europe et le spectre des migrations subsahariennes », *Population & Sociétés*, n° 558, p. 1-4.
- HINTON Alexander Laban (dir.), 2002, *Genocide. An anthropological reader*, Malden : Blackwell.
- HINTON Alexander Laban, O'NEIL Kevin Lewis, 2009, « Genocide, Truth, memory, and representation », dans *Genocide, Truth, memory, and representation*, Durham, Duke University Press, 2009.
- HOVANESSIAN Martine, 2007/1, « Des sommes d'identités narratives : vers la promesse rêvée d'un corps de l'écriture », *Chimères*, n° 63, p. 99-114.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 2003, *Rwanda. Des plaies qui ne se referment toujours pas : Les conséquences du génocide et de la guerre sur les enfants Rwandais*, vol. 15, n°6, [en ligne : <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/rwanda0403fr.pdf>].
- HUMAN RIGHTS WATCH, 2011, Justice compromise. L'héritage des tribunaux communautaires gacaca du Rwanda, [en ligne : <https://www.hrw.org/fr/report/2011/05/31/justice-compromise/lheritage-des-tribunaux-communautaires-gacaca-du-rwanda>]
- IMBS Françoise, 2002, « Où vivent les rwandais aujourd'hui ? ruptures, remodelages et continuités dans la répartition du peuplement », *Historiens et géographes*, n° 379, p.181-192.
- JABLONKA Ivan, 2012a, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus : une enquête*, Paris, Seuil.
- JABLONKA Ivan, 2012/1b, « Écrire l'histoire de ses proches », *Le Genre humain*, n°52, p. 35-59.
- JEUNE AFRIQUE, 2014 « Rwanda : la France annule sa participation aux commémorations du génocide », [en ligne : <https://www.jeuneafrique.com/164535/politique/rwanda-la-france-annule-sa-participation-aux-comm-morations-du-g-nocide/>].
- JOUHANNEAU Cécile, 2016. *Sortir de la guerre en Bosnie-Herzégovine. Une sociologie politique du témoignage et de la civilité*, Paris, Karthala.

- KAGABO José, 1995, « Après le génocide. Notes de voyage (Août 1994) », *Les Temps modernes*, n°583, p. 102-125.
- KAGABO José, 2004, « Dix ans après. Le sens d'une commémoration », *Le Monde diplomatique*, mars 2004, p.20-21.
- KAGABO José, 2010, Préface, dans MOREL Jacques, *La France au cœur du génocide des Tutsi*, Esprit frappeur, n°156.
- KAGABO José, 2014a, « Le génocide des Tutsi comment penser une « barbarie » en apparence aveugle ? », *Les Temps Modernes*, n° 680-681, p. 5-18.
- KAGABO José, 2014b, « Le génocide des Tutsi, comment penser une « barbarie » en apparence aveugle ? », *Les Temps Modernes*, n° 680-681, p. 5-18.
- KANIMBA Misago Célestin, 2007, « Les instruments de la mémoire, Génocide et traumatisme au Rwanda », *Gradhiva*, n°5, [En ligne : <https://doi.org/10.4000/gradhiva.745>].
- KAYAMBA BADYA Médard, 2009, « 5. Le passé des Banyamulenge et la mémoire des autres (1970-2006) », dans NDAYWEL È NZIEM Isidore, MUDIMBE-BOYI Elisabeth (dir.), *Images, mémoires et savoirs*, Paris, Editions Karthala, p.461-485.
- KAYITESI Berthe, 2006, *Facteurs de résilience scolaire chez les orphelins rescapés du génocide qui vivent seuls dans les ménages au rwanda (association Tubeho)*, Mémoire de maîtrise de sciences de l'éducation, Université du Québec.
- KAYITESI Berthe, 2014, *Conséquences et résilience liées à l'apprentissage et à la recherche sur le génocide des tutsis : cas des étudiants et des professeurs*, Thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université d'Ottawa.
- KIDRON Carol A., 2003, «Surviving a distant past: A case study of the cultural construction of trauma descendant identity », *Ethos*, n°31, p. 513-544.
- KIDRON Carol A., 2012, «Silent legacies of trauma : a comparative study of cambodian Canadian and Israeli Holocaust trauma descendant memory work », dans ARGENTI Nicolas, SCHRAMM Katharina, *RememberingViolence: Anthropological Perspectives on IntergenerationalTransmission*, New-York, Berghahn Books, p. 193-228.
- KIDRON Carol A., 2013, « Being there together : dark family tourism and the emotive experience of copresence in the holocaust past », *Annals of Tourism Research*, Vol. 41, p. 175–194.
- KIDRON Carol A., KOTLIAR Dan M., KIRMAYER Laurence J., 2019, «Transmitted trauma as badge of honor: Phenomenological accounts of Holocaust descendant resilient vulnerability», *Social Science & Medicine*, p. 1-9.
- KIMONYO Jean-Paul, 2017, *Rwanda demain !*, Editions Karthala.
- KORMAN Rémi, 2013, « La politique de mémoire du génocide des Tutsi au Rwanda : enjeux et évolutions », *Droit et cultures*, n° 66 [En ligne : <https://journals.openedition.org/droitcultures/3162>].

- KORMAN Rémi, 2014a, « Rwanda (épisode 3) », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, [En ligne], DOI : 10.4000/temoigner.1387.
- KORMAN Rémi, 2014b, « Indirimbo z'icyunamo. Chanter la mémoire du génocide », *Les Temps modernes*, n°680-681, p. 350-361.
- KORMAN Rémi, 2014c, « L'État rwandais et la mémoire du génocide. Commémorer sur les ruines (1994-1996) », *Vingtième siècle*, n°122, pp.87-98.
- KORMAN Rémi, 2015, « Rwanda. L'histoire par les noms : le rôle de l'anthroponymie », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n°120, p. 173-175.
- KORMAN Rémi, 2018, « Espaces sacrés et sites de massacre après le génocide des Tutsi. Les enjeux de la patrimonialisation des églises au Rwanda », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°137, p.155-167.
- KOS Anica Mikus, 2005, « La pédopsychiatrie et la protection de la santé mentale des enfants touchés par les conflits armés », dans FURTOS Jean, LAVAL Christian (dir.), *La santé mentale en actes*, Eres, p.67-75.
- KUNTH Anouche, MAKAREMI Chowra, 2019/1, « Griffures du pouvoir. Les familles face aux violences de masse, entre dislocations et résistances », *Sensibilités*, n°6, p. 48-67.
- LAGARDE François, 2019, *Rwanda. Bibliographie (1990-2018)*, Texas, Université du Texas.
- LAPIERRE Nicole, 1989, *Mémoire juive et diaspora. L'exemple des Juifs de Plock*, Thèse de doctorat de sociologie, EHESS.
- LATOURE Bruno, 2012, « Que la bataille se livre au moins à armes égales », dans ZACCAI Edwin, GEMENNE François, DECROLY Jean-Michel (dir.), *Controverses Climatiques, Sciences et Politiques*, Presses de Sciences Po, [en ligne : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-160-IDDRI-11-11.pdf>].
- LAVABRE Marie-Claire, 2016, « La "mémoire collective" entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? », [en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01337854/document>].
- LE BRETON David, 2010, « Éclats de rire : fragments d'une anthropologie du rieur », *Revue des Sciences sociales*, n°43, p. 16-23.
- LEFEBVRE Barbara, 2007, « Réflexions sur le négationnisme du génocide des Tutsis au Rwanda », *Controverses*, n°6, p. 86-115.
- LEFRANC Sandrine, 2002, « La « juste distance » face à la violence », *Revue internationale des sciences sociales*, n°174, p. 505-513.
- LEFRANC Sandrine, MATHIEU Lilian, SIMEANT-GERMANOS Johanna, 2008, « Les victimes écrivent leur histoire. Introduction », *Raisons politiques*, n°30, p. 5-19.
- LE GALL Josiane, 2005, « Familles transnationales : bilan des recherches et nouvelles perspectives », *Diversité urbaine*, n° 5, p. 29-42.
- LE GALL Josiane, 2011, « Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle : le cas des familles mixtes au Québec », *Autrepart*, n° 57-58, p. 127-143.

- LEMARCHAND René, MARTIN David, 1974, *Selective genocide in Burundi*, Minority rights group.
- LEMARCHAND René, 2018, *Rwanda : état des recherches*, [en ligne : (<https://www.sciencespo.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/fr/document/rwanda-etat-des-recherches.html>)]
- LEMEE Carole, 2012/4, "La réinscription généalogique face à la césure anthropologique de la Shoah et aux écritures d'effacement", *Holocaust. Study and research*, n°5 p. 158-172.
- LEMIEUX Denise, 1995, « Souvenirs d'enfance, mémoires familiales et identité », dans LANGLOIS Simon, MARTIN Yves (dir.), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Québec, Les presses de l'Université de Laval, p. 239-252.
- LEPOUTRE David, CANNOODT Isabelle, 2005, *Souvenirs de familles immigrées*, Paris, Odile Jacob.
- LEVI Primo, 1989, *Les naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard.
- LEZE Samuel, 2008, « Cherry Schrecker, La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne », *L'Homme*, N°187-188, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/lhomme.20612>].
- MACE Jean-François, 2012, « Introduction à une anthropologie des conflits de mémoire : une approche comparative des cas espagnol et chilien », *Cargo*, n°1, p. 57-80. ·
- MAKAREMI Chowra, 2011, *Le cahier d'Aziz. Au cœur de la révolution iranienne*, Paris : Gallimard.
- MAKAREMI Chowra, 2016, « États d'urgence ethnographiques » : Approches empiriques de la violence politique », *Cultures & Conflits*, p.103-104.
- MAKAREMI Chowra, 2020, « Travailler à l'insu de soi-même et des autres », *Cultures & Conflits*, n°118 [En ligne : <http://journals.openedition.org/conflits/22008>].
- MALKKI Liisa H., 1996, « Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization », *Cultural Anthropology*, Vol. 11, N° 3, p. 377-404.
- MAQUEDA Francis, 2015, « Entre terre natale et terre d'accueil. Pour une clinique citoyenne des demandeurs d'asile », dans FURTOS Jean, LAVAL Christian (dir.), *La santé mentale en actes*, p. 209-220.
- MARCUS George, 1995, « Ethnography in/of the world system : The emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24 , p. 95-117.
- MARTIAL Agnès, 2003. *S'apparenter*, Paris : Editions MSH.
- MARTIAL Agnès, 2013. « S'apparenter dans une famille recomposée », dans *La parenté en question(s)*, Auxerre, Editions Sciences humaine, p. 175-181.
- MASQUELIER Bertrand, 2012, « Poétique de l'interlocution : les paroles chantées sur scène d'un calypso politique (Trinidad, Caraïbes) », dans *DOUAY Catherine et ROULLAND Daniel (dir.)*, *L'Interlocution comme paramètre*, Paris, Presses universitaires de Rennes, p. 95-110.

MAZZOCCHETTI Jacinthe, 2015, « Basculements sensibles, implications et écritures », dans DEFREYNE, Elisabeth, MOFRAD, Ghazaleh Hagdad, MESTURINI, Silvia, [et al.], *Intimité et réflexivité, Itinérances d'anthropologues*, Louvain-La-Neuve, Academia - L'Harmattan, p.83-114.

MERKELBACH Maarten, 2000, « Reuniting children separated from their families after the Rwandan crisis of 1994 : the relative value of a centralized database », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol.82, n°838, p.351-367.

MICHEL Johann, 2015a, *Devenir descendant d'esclave : enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

MICHEL Johann, 2015b, « Mémoire publique et mémoire collective de l'esclavage. », *EspacesTemps.net* [en ligne <https://www.espacestems.net/articles/memoire-publique-et-memoire-collective-de-lesclavage/>].

MINALOC, 2004, *Dénombrement des victimes du génocide*, Kigali.

Ministère des Finances et de la Planification Économique, 2002, *Enquête intégrale sur les conditions de vie des ménages au Rwanda (2000-2001)*, Kigali.

Ministère à la Primature Chargé de la Promotion de la Famille et du Genre, 2005. *Politique nationale de promotion de la famille*, Kigali.

MUGABE Aggée Shyaka, 2011, « Le Farg, la réparation et la réconciliation, quel bilan ? », dans CNLG, *16 ans après le génocide perpétré contre les Tutsi (1994-2010) : Gestion de ses conséquences*, Kigali.

MUGIRANEZA Assumpa, 2009, « Négationnisme au Rwanda post-génocide », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n°190, p. 285-298.

MUGIRANEZA Assumpta, CAPOGNA-BARDET Ghislaine, 2014, « La langue blessée », dans CAPOGNA-BARDET Ghislaine (dir.), *Clinique du trauma*, Toulouse, Erès éditions, p. 123-140.

MUJAWAYO Esther, BELHADDAD Souâd, 2004, *Survivantes*, Éditions de l'Aube.

MÜLLER Bertrand, DESCAMPS Florence, WEBER Florence, 2006, « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », *Genèses*, n°62, p. 93-109.

MUXEL Anne, 2002 [1996], *Individu et mémoire familiale*, Paris : Nathan.

MUNYANDAMUTSA Naasson, 2001, *Question du sens et des repères dans le traumatisme psychique. Réflexions autour de l'observation clinique d'enfants et d'adolescents survivants du génocide rwandais de 1994*, Thèse de doctorat en Médecine, Université de Genève.

MUNYANDAMUTSA Naasson, 2005, « Renouer avec les liens générationnels », FURTOS Jean, LAVAL Christian (dir.), *La santé mentale en actes*, p. 83-89.

MUNYANDAMUTSA Naasson, MAHORO Paul Nkubamugisha, 2008, *Prévalence de l'État de stress post-traumatique dans la population rwandaise. Diversités de figures cliniques, abus de drogues et autres co-morbidité*, Ministère de la Santé / OMS, Kigali.

MUNYANDAMUTSA Naasson, 2014, « Créer pour acquérir une existence face à l'autre : la ténacité de la mémoire des exclus », *Les temps modernes*, n°680-681, p. 264-270.

- MYRIA, 2016, *La migration en chiffres et en droits 2016*, Bruxelles.
- NAEPELS Michel, 1998, « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, tome 38, n°148, pp. 185-199.
- NAEPELS Michel, 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, n°177-178, p. 487-495.
- NAEPELS Michel, 2012, « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout », *L'Homme*, n°203-204, p. 77-102.
- NAEPELS Michel, 2019, *Dans la détresse. Une anthropologie de la vulnérabilité*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- NAMER Gérard, 1987, *Mémoire et société*, Paris, Klincksieck.
- NARAME Ernestine, 2020, « L'expérience scolaire des élèves rwandais·es : diversité des parcours et inégalités ». *Revue des sciences de l'éducation*, n°46, p.151–171.
- NAUDIER Delphine, SIMONET Maud (dir.), 2011, *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagement*, Paris, La Découverte, p. 256.
- NISR / INSR, 2006, *Demographic and health survey in Rwanda. 2005*, Kigali.
- NISR / INSR, 2008, *Recensement des rescapés du génocide de 1994. Rapport final*, Kigali.
- NISR / INSR, 2012, *Demographic and health survey in Rwanda. 2010*, Kigali
- NISR / INSR, 2014, *Fourth Population and Housing Census, Rwanda, 2012. Census Atlas*, Kigali.
- NORA Pierre (dir.), 1984, *Les Lieux de mémoire, tome 1 : La République*, Paris, Gallimard.
- NOUSS Alexis, 1998, « Les récits de l'indicible », dans LAPLANTINE François, LEVY Joseph, MARTIN Jean-Baptiste, *Récit et connaissance*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 153-165.
- NSABIMANA Epaphrodite, 2016, *The process of institutionalization-deinstitutionalization and children's psychological adjustment in Rwanda: Parents matter*, Thèse de doctorat en psychologie, University of Fribourg.
- Ntampaka, Charles, 2001, *La filiation en droit rwandais : Étude de droit africain comparé*, Annales du Musée royal de l'Afrique centrale, vol.165.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain », *Enquête* [En ligne : <http://enquete.revues.org/263>].
- ORC Macro, 2006, *Rwanda Demographic and Health Survey 2005*, Institut National de la Statistique Ministère des Finances et de la Planification Économique, Calverton, Maryland, U.S.A.
- ORRANTIA Juan, 2010, « Les conséquences de la terreur et l'intimité du souvenir (essai d'anthropologie visuelle) », *Tracés : Revue de sciences humaines*, n°19, p.121-138.
- ORGANISATION DE L'UNITÉ AFRICAINE (OUA), 2000, *Rapport sur le génocide au Rwanda*.

- PAPINOT Christian, 2014, *La relation d'enquête comme relation sociale Épistémologie de la démarche de recherche ethnographique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- PLAS, Pascal, 2017, « Chronique de quinzaine – V - France, Rwanda, état du dossier », [en ligne : <https://jupit.hypotheses.org/1527>].
- PIRET Bertrand, 2020, « Spécificités de l'écoute psychanalytique de la violence », dans SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline (dir), *Violence et récit : dire, traduire, transmettre le génocide et l'exil*, Paris, Hermann.
- PIRINOLI Christine, 2004, « L'anthropologie palestinienne entre science et politique : l'impossible neutralité du chercheur », *Anthropologie et Sociétés*, n° 28, p. 165-185.
- PITON Florent, 2016, « Cultures obligatoires, monétarisation et mobilisations sociopolitiques dans le monde rural à la fin de la colonisation », *Cahiers d'études africaines*, n° 224, p.799-820.
- PITON Florent, 2018, *Le génocide des Tutsi du Rwanda*, La Découverte.
- POLLAK Michael, HEINICH Nathalie, 1986, « Le témoignage », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, juin 1986, p. 3-29.
- POLLAK, Michael, 1990, *L'expérience concentrationnaire : essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié.
- POLLAK, Michael, 1993, « Mémoire, oubli, silence », dans *Une identité blessée : études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, p. 13-39.
- PONTALTI Kirsten, 2021, « Sibling relationships across generations in Rwanda: continuity and change through conflict and development », dans BUCHANAN Ann, ROTKIRCH Anna (dir.) *Brothers and sisters: sibling relationships over the life course*, New-York, Palgrave MacMillan, p. 277-295.
- POURTIER Roland, 2006, « Les réfugiés en Afrique centrale : une approche géopolitique (Refugees in central Africa : a geopolitical approach) », *Bulletin de l'Association de géographes français*, p. 50-61.
- PRUDHOMME Florence, 2020, « Les cahiers de mémoire. Rwanda – Histoire et thérapie, récit et mémoire », dans SAGLIO-YATZIMIRSKY, Marie-Caroline (dir), *Violence et récit : dire, traduire, transmettre le génocide et l'exil*, Paris : Hermann, p. 83-94.
- PRUNIER Gérard, 1999, *Rwanda : le génocide*, Éditions Dagorno.
- RAZY Élodie, BABY-COLLIN Virginie, 2011, « La famille transnationale dans tous ses états », *Autrepart*, n°57-58, p. 7-22.
- RÉRA Nathan, 2011, « Nyarubuye : quelque part, entre les vivants et les morts », dans BLUM Françoise (dir.), *Exposition virtuelle « Génocide et politiques mémorielles : mémoriaux du Rwanda »*, Centre d'histoire sociale du 20e siècle, [en ligne : http://chs.univ-paris1.fr/genocides_et_politiques_memorielles/].
- RÉRA Nathan, 2016, « Rwanda, 1994-2014 : la photographie à l'épreuve des cadavres. une anthropologie des images du génocide des Tutsi », dans *GUILLIANE Jean (et al.), Violences de guerre, violences de masse*, La Découverte, p. 297-314.
- REYNTJENS Filip R., 2011, « Constructing the truth, dealing with dissent, domesticating the world: Governance in post-genocide Rwanda », *African Affairs*, n°110/438, p.1-34 [En ligne] DOI : <https://doi.org/10.1093/afraf/adq075>

- REYNTJENS Filip, 2012, *Le génocide des Tutsi au Rwanda*, Que sais-je ?.
- ROBINET François, 2014, « l'empreinte des récits médiatiques : mémoires françaises du génocide des tutsi du rwanda », *Les temps modernes*, n°680-681, p. 166-188.
- ROSOUX Valérie, 2005, « La gestion du passé au Rwanda : ambivalence et poids du silence », *Genèses*, n° 61, p. 28-46.
- ROSOUX Valérie, 2006, « la figure du juste au rwanda : héros, traître ou inconnu ? », dans *Revue internationale des sciences sociales*, Eres, n°189, p.525 à 533.
- ROSOUX Valérie, 2007, « Rwanda, l'impossible « mémoire nationale » ? », dans *Ethnologie française*, n° 37, p. 409-415.
- ROSOUX Valérie, 2012, « Rwanda : appels et résistances au pardon », *Revue internationale et stratégique*, n° 88, p. 99-107.
- ROSOUX Valérie, 2016, « Rwanda : les risques d'une réconciliation idéalisée », *Déviance et Société*, Vol. 40, p. 309-326.
- ROSE Laurel L, 2005, « Orphans' Land Rights in Post-War Rwanda : The Problem of Guardianship », *Development and Change*, n°36, p.911-936 .
- ROSENTAL Paul-André, 2012, « Généalogies mentales à l'épreuve de la Shoah. La distribution du silence comme source de l'histoire familiale », *Le Genre humain*, n° 52, p. 17-33.
- ROULLEAU-BERGER Laurence (dir.), 2012, *Sociologies et cosmopolitisme méthodologique*, Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- ROULLEAU-BERGER Laurence, 2004, « Voir, "savoir-être avec", rendre public : pour une ethnographie de la reconnaissance », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 117, p.261-283.
- RURANGWA Révérien, 2006, *Génocidé*, Paris : Presses de la renaissance.
- RUTEMBESA Faustin, 2009, « Écrits sur le génocide des Tutsi. Constat et perspectives de recherches », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 2009, n°190, p. 105-114.
- RUTEMBESA Eugène, 2018, « Vie des veuves et des veufs âgés rescapés du génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda, Vingt ans après », dans KOUDE, Roger K. (dir.), *Le Rwanda, deux décennies après. Le génocide des tutsi et la situation des survivants*, Actes du colloque international à l'occasion de la XX^{ème} commémoration du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 95-102.
- RWAGATARE Patrick, 2017, *Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda*, Thèse de doctorat en psychologie, Université catholique de Louvain.
- SAKOYAN Juliette, 2008, « L'éthique multi-située et le chercheur comme acteur pluriel. Dilemmes relationnels d'une ethnographie des migrations sanitaires », *Ethnographiques.org* , [en ligne : <http://www.ethnographiques.org/2008/Sakoyan.html>].
- SANFORD Victoria, 2009, « What is an anthropology of genocide ? Reflections on field research with Maya survivors in Guatemala », dans HINTON Alexander Laban, O'NEIL Kevin Lewis (dir.), *Genocide. Truth, memory, and representation*, Durham, Duke University Press, p.29-53.

- SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- SCHILDT Jana, 2013, *The « here and there » of Rwandan reconciliation*, Thèse de doctorat en sciences sociale et politiques, Université de Louvain.
- SEBASONI S. Manzi, 2009, « Mémoires antagonistes et réconciliation », dans KAREGEYE Jean-Pierre, LEMAIRE Jacques (dir.), *Rwanda. Récit du génocide. Traversée de la mémoire*, Éditions Espace des libertés, p. 77-86.
- SEGALEN Martine, 1996, « La parenté : des sociétés « exotiques » aux sociétés modernes », dans ALTHABE Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD Gérard (dir.). *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, [en ligne : <http://books.openedition.org/editionsmsmh/3888>].
- SEMPRUN Jorge, WIESEL Elie, 1997, *Se taire est impossible*, Editions Mille et une nuits.
- SEMPRUN Jorge, 2012, *Exercices de survie*, Paris, Gallimard.
- SEMUJANGA Josias, 2014, « La fiction du génocide ou le partage des émotions », *Présence Francophone*, n° 83, p.80-103.
- SERVENAY David, 2019, « Génocide au Rwanda : L'historiographie en terrain miné. Quand silence et révisionnisme empêchent la vérité de se faire jour », *Revue du crieur*, n°12, p.64-81.
- SHAW Rosalind, 2012, « Afterword : Violence and the generation of the memory », dans ARGENTI Nicolas, SCHRAMM Katharina (dir.), *Remembering Violence : Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, Berghan Books, p.251-260.
- SUKARIEH Maysoun, TANNOCK, Stuart, 2012, « On the Problem of Over-researched Communities: The Case of the Shatila Palestinian Refugee Camp in Lebanon », *Sociology*, n°47/3, p. 495-508.
- TAYLOR Christopher, 2000, *Terreur et sacrifice. Une approche anthropologique du génocide rwandais*, Éditions Octares.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1985, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- TILLION Germaine, LACOUTURE Jean, 2000, *La traversée du mal : entretien avec Jean Lacouture / Germaine Tillion*, Paris, Arléa.
- TILLION Germaine, 2009, *Fragments de vie. Textes rassemblés et présentés par Tzvetan Todorov*, Le Seuil, Paris.
- TIMERA Mahamet, GARNIER Julie, 2010, « Les Africains en France », *Hommes & migrations*, n° 1286-1287, p.24-35.
- TODOROV, Tzvetan, 1995a, *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa.
- TODOROV Tzvetan, 1995b, « La mémoire devant l'histoire », *Terrain* [En ligne], 25 | 1995, (<http://terrain.revues.org/2854>)

ÜNGÖR Ümit Ugur, VERKEKE Valerie, 2015, « Funny as hell : The functions of humour during and after genocide », *European Journal of Humour Research*, n°3 2/3), p.80-101.

UNHCR, 2000, *Les réfugiés dans le monde : Cinquante ans d'action humanitaire*.

UWERA KANYAMANZA Claudine, 2012, « Ménages d'enfants et enfants chefs de ménage dans l'après génocide au Rwanda », Thèse de doctorat en sciences psychologiques, Université de Louvain.

UWINEZA Jeannette, 2015, *Entre-nous et Chez nous : aménagement d'espaces d'intervention pour la reconstruction psychique du survivant infecté par le VIH au Rwanda post-génocide*, Thèse de doctorat en Sciences psychologiques et de l'éducation, Université catholique de Louvain.

VACHON Mélanie, 2011, « Le groupe de discussion comme espace de soutien : briser l'isolement chez des survivantes du génocide rwandais », *Recherches qualitatives*, Vol. 29, p. 133-144.

VATZ LAAROUSSI Michèle (dir.), 2015, *Les rapports intergénérationnels dans la migration : de la transmission au changement social*, Québec, Presses de l'université du Québec.

VEALE Angela, QUIGLEY Pdraig, NDIBESHYE Théoneste, NYIRIMIHIGO Célestin, 2001, *Struggling to survive : Orphan and community dependent children in Rwanda*, Kigali, Ministry of Local Government and Social Affairs and UNICEF.

VERPOORTEN Marijke, 2005, « Le coût en vies humaines du génocide rwandais : le cas de la province de Gikongoro », *Population*, Vol. 60, p. 401-439.

VIDAL Claudine, 1998, « Le génocide des Rwandais tutsi et l'usage public de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, n°150-152, p. 653-663.

VIDAL Claudine, 2001, « Les commémorations du génocide au Rwanda », *Les Temps Modernes*, n°613, p. 1-46.

VIDAL Claudine, 2005, « Situations ethniques au Rwanda », dans AMSELLE Jean-Loup (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, p. 167-184.

VIDAL Claudine, 2006, « 1. Un « génocide à la machette » », LE PAPE Marc, SIMÉANT-GERMANOS Johanna, VIDAL Claudine (dir.), *Crises extrêmes*, p. 21-35.

VIDAL Claudine, 2008, « Grands tueurs et petits tueurs : la question de l'obéissance dans le génocide des Rwandais Tutsis », dans LOEZ André, MARIOT Nicolas (dir.), *Obéir, désobéir*, Paris, La découverte, p. 109 à 121.

VIDAL Claudine, 2014/1, « Enquêtes au Rwanda. Questions de recherche sur le génocide tutsi », *Agone*, n° 53, p. 103-142.

VIDAL-NAQUET, Pierre, 1988, « Sur une commémoration », *Le Genre humain*, n°18, p. 131-139.

WAINTRATER Régine, 2003, *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*, Payot.

WAINTRATER Régine, 2009, « Le temps de l'extrême : génocide et temporalité », dans Rwanda, 15 ans après. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi, *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 190, p.407-426.

WAINTRATER Régine, 2011, « Sur les ruines de la langue », dans COLLIN David, WAINTRATER Régine (dir.), *Les mots du génocide*, Genève, Métispresses.

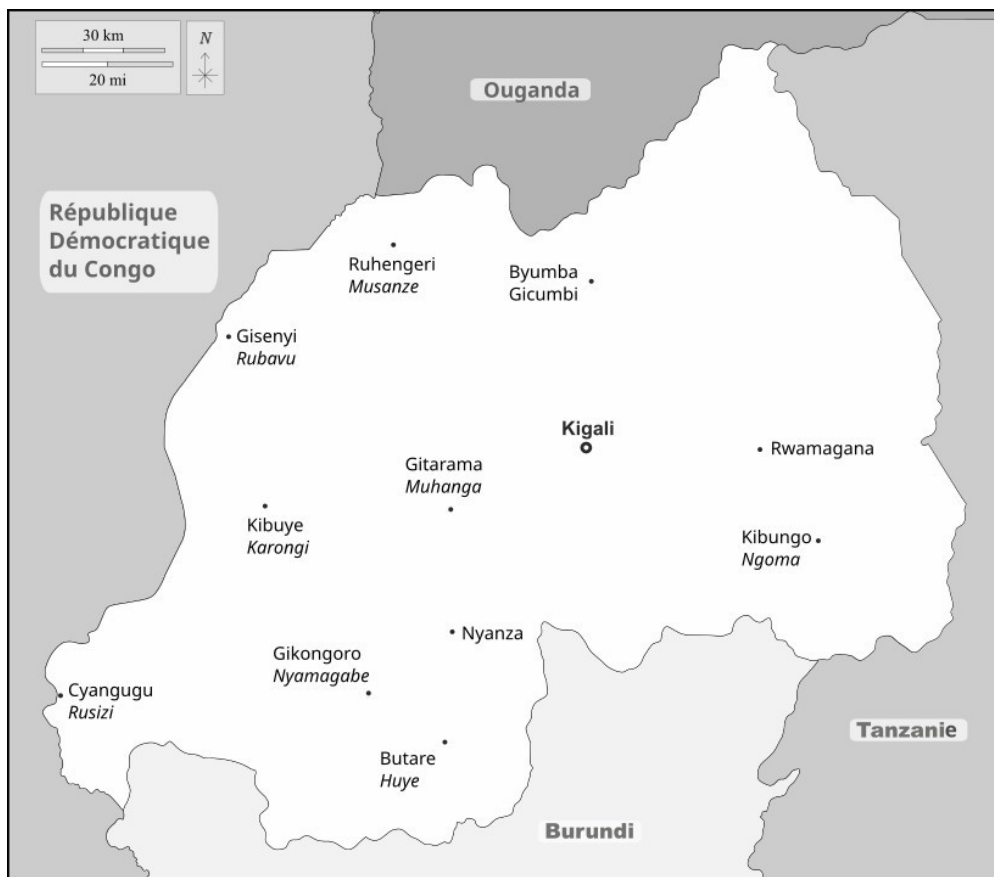
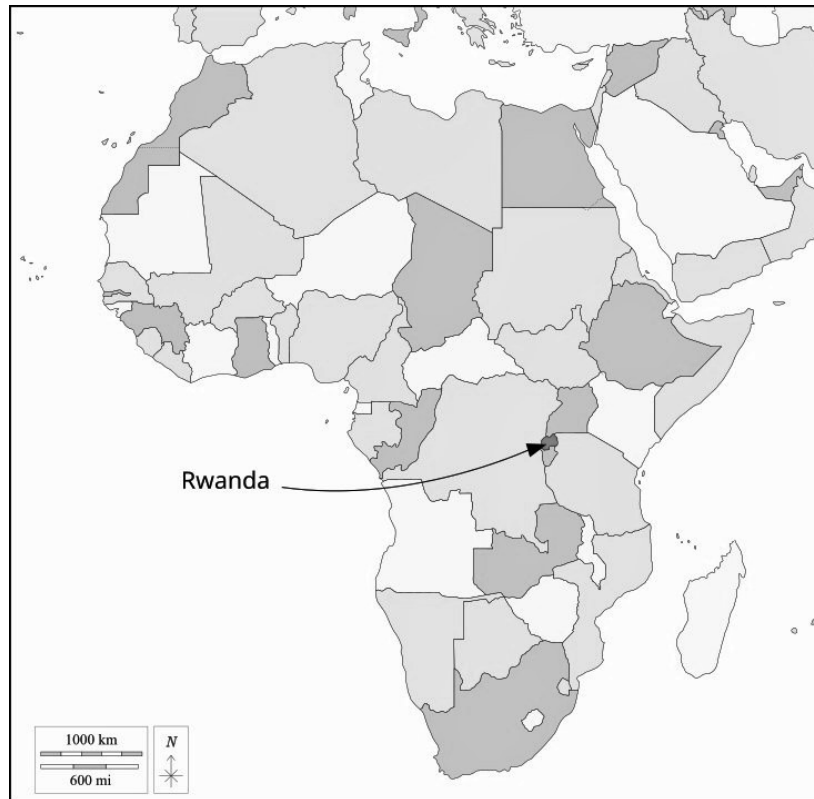
- WEBER Florence, 2005, *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, Éditions Aux lieux d'être.
- WEBER Florence, 2006, « La genèse des sentiments de filiation. Affiliation symbolique et solidarité quotidienne », *Informations sociales* 2006, n° 131, p. 30-41.
- WEBER Florence, 2008, « Publier des cas ethnographiques : analyse sociologique, réputation et image de soi des enquêtés », *Genèses*, n° 70, p. 140-150.
- WEBER Florence, 2013, *Penser la parenté aujourd'hui : la force du quotidien*, Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- WELZER Harald , MOLLER, Sabine, TSCHUGGNALL, Karoline, 2013, « *Grand-père n'était pas un nazi* » : *National-socialisme et Shoah dans la mémoire familiale*, Paris, Gallimard.
- WIEVIORKA Annette, 1998, *L'ère du témoin*, Paris, Plon.
- WIELENGA Corianne, 2010, *The role of narrative in healing in Rwanda*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Kwazulu-Natal, Afrique du Sud.
- WIELENGA Cori, 2014, « “Lived” identities in Rwanda beyond ethnicity ? », *Africa insight*, Vol. 44., p.122-136.
- WOLMARK Laure, 2020, « La fonction des récits traumatiques », dans *SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline (dir), Violence et récit : dire, traduire, transmettre le génocide et l'exil*, Paris : Hermann, p. 199-209.
- ZALC Claire, 2021, « Migrations et persécutions au siècle des génocides », dans *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, [en ligne : <https://ehne.fr/fr/node/21576>].

Annexes

Annexe 1. Cartes d'Afrique et du Rwanda

Annexe 2. Texte de l'appel à candidatures pour le projet de thèse

Annexe 1. Cartes d'Afrique et du Rwanda



Annexe 2. Texte de l'appel à candidatures pour le projet de thèse

Appel à candidatures pour un projet de thèse susceptible d'être financé en 2013 par la région Rhône-Alpes, dans le cadre de l'ARC 5 « Cultures, Sciences, Sociétés, Médiations. »

Ecole doctorale 483 (Sciences sociales), Université de Lyon

Université Jean Monnet St Etienne

Elaboration d'une mémoire collective chez les réfugiés du génocide rwandais et de ses suites (1994 – 1997) : du trauma à l'insertion en Rhône-Alpes

Sujet de thèse

L'objet de la thèse consistera en l'établissement, en tant que processus dynamique, de la mémoire collective des réfugiés ayant été confrontés au génocide de 1994 au Rwanda et/ou aux massacres qui ont suivi au Zaïre dans les camps limitrophes, puis ont été accueillis en Rhône-Alpes. Ce sont des réfugiés soit « Hutus », soit « Tutsis », Congolais (ex-Zaïrois) ou Rwandais. Il s'agira alors d'étudier la mémoire collective de ces événements et les conditions de son élaboration en contexte d'intégration en France. Le versant traumatique visera la mise en récit selon la diversité des points de vue recueillis ; celui de l'insertion s'intéressera aux moyens matériels institutionnels et autres obtenus et mobilisés, mais aussi aux ressources relationnelles et subjectives qui ont permis de dépasser l'expérience traumatique.

Il ne s'agit pas seulement d'un recueil d'une mémoire traumatique, mais de l'accompagnement de son élaboration culturelle, en lien avec le Centre Culturel Œcuménique de Villeurbanne qui accueille depuis 50 ans de nombreux réfugiés et programmera une série de manifestations autour de la mémoire traumatique à partir de 2014/2015 ; et en lien avec le musée de Tervuren, en Belgique, qui a été l'un des pionniers en Europe à travailler sur la mémoire coloniale (rappelons que le Rwanda était une colonie belge).

Contexte

La région Rhône-Alpes a accueilli un certain nombre de réfugiés qui ont fui le Rwanda ou le Zaïre suite au génocide de 1994 et/ou suite aux massacres perpétrés dans les camps limitrophes au Zaïre (200 à 300.000 morts, selon Prunier, 2009 :148) où un million et demi environ de « Hutus », mais pas seulement, se sont réfugiés.

La saisie simultanée de ce qui s'élabore de mémoire collective de ces deux drames n'a guère été réalisée. Outre le génocide de 1994, il s'agira de tenir compte en particulier des massacres dans les camps de réfugiés du Zaïre car ils constituent la tache aveugle du drame du Rwanda, en ce que cette histoire est fort peu documentée, en dehors de dossiers établis par *Human Rights Watch* (1997a, 2000), R. Garreton (1997), Prunier (2009), massacres dont la reconnaissance au plan international

est et a été occultée par le génocide et l'usage de son impact médiatique par certains intérêts politiques régionaux, tant au plan intérieur qu'extérieur.

Il s'agira de recueillir des témoignages indépendamment des appartenances ethniques. En effet, les individus ne peuvent être catégorisés en fonction de leur identité ethnique soit comme victimes soit comme bourreaux. Les ethnies d'Afrique centrale, dont les « Hutus » et « Tutsis », ont été construites par les colonisateurs au début du XXe siècle, considérant que les peuples étaient « fixés sur leurs territoires respectifs » (van Overbergh, 1913 : 183). Or, d'une part les frontières entre ces ethnies sont d'autant plus floues que les mariages mixtes existent depuis plusieurs générations, de l'autre que leur distribution excède le territoire rwandais : des « Tutsis » ont migré au sud Kivu (Congo) dès le XIXe siècle (appelés Banyamulenge), au nord en 1959 -1962 (les Banyarwanda), que des « Hutus » ont été importés au Congo vers 1918 pour exploiter les mines. Par ailleurs, si des « Hutus » ont été génocidaires en participant aux milices Interahamwé en 1994, des « Tutsi » semblent avoir participé à leur action (sous la contrainte ?) alors que des « Hutus » modérés ont été assimilés aux « Tutsis » et sont tombés victimes de la violence aveugle. A l'inverse, des « Tutsi » zaïrois, semble-t-il aidés par des « Hutus » locaux, ont été les acteurs principaux des opérations de nettoyages ethniques contre les réfugiés « Hutus » modérés dans les camps zaïrois limitrophes, modérés évalués à 85 à 90 % du total des réfugiés, un million et demi. Aussi l'établissement de la mémoire collective de ces *faits* de violence devrait conduire à reproblématiser ces catégories ethniques qui ont conduit à de tels désastres humanitaires, lesquels semblent se reproduire encore aujourd'hui dans la même région du nord Kivu.

Table des matières

Remerciements.....	7
Sommaire.....	13
Table des illustrations.....	15
Sigles et acronymes.....	17
Traduction du vocabulaire en kinyarwanda.....	18
Glossaire de la parenté.....	19
INTRODUCTION.....	21
1. Recherches, questionnement et annonce du plan.....	21
1.1. La recherche sur le Rwanda d’après 1994.....	21
1.2. La mémoire familiale post-conflit ou post-génocide dans les sciences sociales.....	23
1.3. Saisir la mémoire familiale par l’histoire (et vice versa).....	25
1.4. Étudier la transmission de la mémoire familiale.....	28
1.5. Annonce du plan.....	29
2. Comment écrire ?.....	32
2.1. Écrire (sur) la violence.....	32
2.2. Nommer le génocide.....	33
2.3. Chiffrer les victimes.....	34
2.4. Catégoriser la population.....	35
2.5. Écrire l’intime et co-construire l’anonymat.....	38
PARTIE 1 – Au cœur de la fabrique de la thèse.....	41
Introduction.....	41
1. Entrée sur le terrain et (dé)construction de l’objet d’étude.....	44
1.1. De la découverte d’un appel à candidature aux premières rencontres.....	45
a. Répondre à un appel à candidature et hériter d’un projet de thèse.....	45
b. Rencontre avec des opposants en exil et immixtion du négationnisme.....	46
c. Mise en garde quant au caractère politique de l’appel à candidature.....	50
d. Rencontre avec des rescapés et présence du politique.....	53
e. Diversification des rencontres et confusion grandissante.....	58
1.2. Des lectures pour sortir de la confusion ?.....	62
a. Les productions sur le génocide : de la profusion.....	62
b. ... à la confusion.....	64
c. Choix de lectures : des conseils « objectifs » ?.....	68
d. Un « mal de vérité » paralysant : sortir de l’impasse de la « mémoire collective ».....	72
1.3. Rwanda, premier séjour (février - mars 2015) : un pied dans l’histoire du génocide et l’autre dans les relations familiales.....	78
a. Le départ, un motif à la rencontre et à l’échange.....	78
b. Entrer dans les pratiques migratoires et dans les familles.....	80
c. Le choc de la visite des mémoriaux du génocide.....	81
d. À la rencontre du Rwanda d’aujourd’hui.....	84
1.4. Partir sur de nouvelles bases.....	89
a. Mises en lien et nouvelle légitimité.....	89
b. Quand la thématique familiale s’invite dans la recherche.....	91
c. Enquêter sur la mémoire familiale des Rwandais vivant en France.....	94
2. L’enquête en pratique.....	97
2.1. Choix du terrain et recueil des données.....	98

a. Éviter l'enclichage ?.....	98
b. Un terrain long, « en pointillé » et « chez soi » : liens et « cohérence relationnelle »...	103
c. Comment saisir la transmission de la mémoire familiale : approche biographique et ethnographique ici et là-bas.....	108
d. Les entretiens.....	113
2.2. Travailler avec des (sur)vivants et avec la mort.....	122
a. Les effets du génocide dans leur quotidien et dans l'enquête.....	122
b. Comment (faire) parler de massacres et de survie ?.....	124
c. Enfants, femmes enceintes, personnes âgées : y a-t-il des restrictions à l'entretien ?....	126
d. Forces et limites d'une pratique et d'une chercheuse.....	129
PARTIE 2 - Vingt ans après, en France, quelle mémoire du génocide des Tutsi ?.....	133
Introduction.....	133
3. Les commémorations publiques du génocide des Tutsi.....	135
3.1. Politiques de la mémoire en France et au Rwanda.....	136
a. Politique de la mémoire en France.....	136
b. Politique de la mémoire au Rwanda.....	139
c. Des lieux de mémoire en France.....	143
3.2. Mémoire du génocide des Tutsi à Lyon : à la conquête de l'espace public.....	144
a. Commémorations à Lyon avant 2008.....	144
b. Création d'Ibuka Rhône-Alpes (2010) et réactions.....	146
3.3. Événements commémoratifs en Rhône-Alpes (Lyon, Dieulefit, Cluny).....	150
a. Territorialiser la mémoire	150
b. Organisation des commémorations.....	151
c. La cérémonie du 7 avril à Lyon.....	154
d. Les autres cérémonies.....	157
3.4. Public des commémorations.....	162
a. Ceux qui viennent aux commémorations.....	162
b. Ceux qui ne viennent pas aux commémorations.....	164
3.5. Discours commémoratifs : quelle mise en récit de la mémoire ?.....	166
a. Discours commémoratifs à Lyon.....	166
b. Discours commémoratifs intercommunautaires.....	172
c. Discours commémoratifs à Dieulefit.....	173
d. Discours commémoratifs à Cluny.....	175
4. Expression et recueil des souvenirs du génocide.....	177
4.1. Témoigner publiquement : se raconter par la parole, la poésie ou le théâtre.....	177
a. De la difficulté de témoigner publiquement (excepté auprès des jeunes).....	177
b. La poésie, une « communication affective ».....	181
c. Mettre les souvenirs en mots et en scène.....	183
4.2. La veillée commémorative : se souvenir entre membres d'une « communauté affective ».....	185
a. Des rituels pour aider à la remémoration et à la réminiscence.....	186
b. Des échanges variant selon les personnes présentes.....	189
4.3. Autres cadres : professionnel ou amical.....	191
a. Devoir se raconter dans un cadre judiciaire.....	191
b. Se faire interviewer pour des recherches scientifiques et des documentaires.....	193
c. Contexte amical.....	196
5. Écouter, être écouté.e et parler de l'expérience du génocide : la parole comme processus.....	197
5.1. La première prise de parole : s'arracher au silence.....	198
a. Parler et se taire au Rwanda.....	198
b. Se taire en France : désir d'intégration et sentiment d'illégitimité mémorielle.....	202

c. Une mise à la parole.....	204
5.2. Écouter et être écouté : du lien et de la parole.....	209
a. Savoir-écouter et confiance nécessaires à la parole.....	209
b. Écouter l'autre et réaliser ce qu'on a vécu.....	212
c. Tisser ensemble la parole et le lien.....	214
d. En soirée ou en week-end : la détente au service de la parole.....	216
5.3. L'espace autobiographique : le dicible et le maintien de l'identité.....	217
a. Des souvenirs du génocide, plutôt qu'un témoignage.....	217
b. Ceux qui peuvent parler.....	221
c. Rwanda 1994 – France 2014 : un écart moral.....	223
d. Montrer l'indicible.....	224
5.4. L'indicible : avec qui et comment entrer dans les détails.....	227
a. Dire l'indicible ?.....	227
b. Garder les détails pour soi (et pour des professionnels).....	228
c. Raconter les « intermèdes comiques ou curieux ».....	231
d. L'humour pour dire l'horreur entre pairs.....	233
e. Les limites de l'humour.....	235
f. Raconter l'histoire dans les détails.....	241
5.5. Ce qui peut faire parler les survivants : du devoir de mémoire aux photos.....	243
a. Le devoir de mémoire.....	244
b. Les noms, un levier mémoriel.....	245
c. Les photographies.....	246
d. Les vidéos.....	250
e. Les mots, les dessins et les objets.....	253
PARTIE 3 – Mémoire et histoire du génocide.....	257
Introduction.....	257
6. Une enfance marquée par les persécutions et par le génocide.....	260
6.1. Souvenirs d'enfance : une grande famille réunie.....	261
a. Le temps de l' <i>urugo</i>	261
b. « L'avant », angle mort de la recherche.....	264
6.2. Archéologie des migrations forcées et des violences au Rwanda avant 1990.....	268
a. Des tracés coloniaux séparant et bouleversant les familles.....	268
b. Absence de récits sur les politiques coloniales de mobilités géographiques forcées et d'immobilité sociale.....	270
c. Indépendance : premiers massacres et départs en exil.....	271
d. Discriminations ethniques et régionales sous la 2ème République.....	276
6.3. Discriminations à l'école et répression contre des proches : la guerre civile (1990-1994).....	278
a. Deux événements marquants en septembre-octobre 1990.....	278
b. Complices du FPR ? Les premières arrestations de femmes et d'hommes tutsi et d'opposants politiques.....	281
c. Être ou se découvrir Tutsi pendant la guerre civile : stigmatisation et discriminations.....	283
d. Le piège du multipartisme : de l'incitation à l'engagement politique à l'assassinat des opposants.....	287
7. Vécu du génocide : trois mois, jour après jour.....	295
7.1. Quand les massacres ont commencé : temporalités individuelles.....	296
a. L'attentat : de la réjouissance à la peur.....	296
b. Tutsi : quand le vécu du génocide a commencé.....	298
c. Hutu : Fuir l'avancée du FPR ou rester ?.....	301
7.2. Échapper aux tueurs.....	306
a. Se réfugier dans des lieux publics ou religieux et s'y retrouver piégés.....	306

b. Être traqué et devoir se cacher (champs, marais, maisons abandonnées...)	310
c. Fuir et être séparé des siens	313
7.3. Des morts et des vivants : la famille après juillet 1994	318
a. À partir de juillet 1994 : De la recherche des vivants à la quête des morts	318
b. Des morts dans toutes les générations et dans toutes les branches de la famille	325
8. Vivre dans une société détruite	332
8.1. Vivre avec les traces du génocide	334
a. Partout, des cadavres et des armes	334
b. Les traces du génocide dans les lieux et les paysages	335
c. Des corps marqués	337
d. Folie, trauma et addictions	339
8.2. Fuir ou rentrer au pays : chassé-croisé sur les routes de l'exil	341
a. Rescapés, aux frontières du pays : rentrer ? (Juillet 1994 et après)	341
b. Départ massif des Hutu : vivre dans des camps aux côtés des génocidaires	346
c. Les réfugiés hutu pris dans la guerre du Kivu : rentrer au pays ou s'enfoncer dans la forêt	351
d. Retour des anciens réfugiés et des soldats du FPR et difficultés de se loger	353
8.3. Cohabiter : Les rescapés, les génocidaires, les réfugiés et « les autres »	355
a. Devenir rescapé	355
b. Avoir été génocidaire	358
c. La « zone grise » : enfant tueur et sauveteur-tueur	360
d. Ni rescapés, ni génocidaires : « les autres »	362
e. Cohabiter	364
PARTIE 4 - Reconfigurations et relations familiales de 1994 à aujourd'hui	369
Introduction	369
9. Reconfigurations de la parenté quotidienne après le génocide et désordre dans la parenté	372
9.1. De la destruction aux reconfigurations : appartenance à la lignée et nouvelles maisonnées	374
a. L'immédiat après-génocide : crise de la prise en charge des orphelins (état des lieux)	374
b. Enfants et adultes à la recherche des membres de leur parenté et enjeux de lignée	378
c. Nouvelles maisonnées : collectifs de survie et solidarité extra-familiale	382
9.2. Relation parent-enfant dans les familles monoparentales : l'intimité brisée	386
a. Étudier (et placer son enfant) ou travailler	386
b. S'occuper pour ne pas penser ni ressentir	389
c. Garçon dans une famille sans père : trouver sa place	393
9.3. Orphelins et veuves : du refus de prise en charge aux violences intrafamiliales	396
a. Orphelins de père et de mère : mariage de l'aînée et survie de la fratrie	396
b. Veuves et orphelins : survivre malgré la famille	400
c. Menacés par la famille : les terres avant les liens	405
9.4. (Re-)faire famille : nouveaux rôles, nouvelles affiliations et solitude	409
a. Manger et dormir, une vie de famille ?	409
b. Les liens du quotidien : nouvelles affiliations et nouveaux rôles	412
c. À l'école et à l'internat, solitude et « familles artificielles »	417
10. Familles transnationales : liens à distance et présence des absents	421
10.1. La venue en France : une affaire / une histoire de famille	423
a. La demande d'asile, grâce à une solidarité familiale et extrafamiliale	423
b. Étudier en France : le nécessaire soutien familial	428
c. Venir en France, un choix ?	430
10.2. Dispersion des membres de la parenté : ceux qui circulent	432
a. Des familles devenues transnationales	432

b. Des relations familiales à l'épreuve du budget, de l'administration et du traumatisme	433
c. Quand le rapport à la famille passe par le rapport au Rwanda (et vice versa).....	435
10.3. « Faire famille » à distance : ce qui circule.....	438
a. Faire passer des objets pour garder un lien.....	438
b. Envoi d'argent ou messages Whatsapp : une parenté quotidienne à distance.....	441
c. Les groupes Whatsapp, ou le reflet de l'appartenance (fratrie, maisonnée, lignée) ?...	444
d. Des freins à la communication au sein des familles transnationales.....	446
10.4. Vivre avec les absents : le quotidien, les fêtes, les rites.....	447
a. De l'absence et du manque au quotidien.....	447
b. Le mariage.....	452
c. Les morts au cœur d'une fête familiale : rouvrir le passé.....	454
PARTIE 5 - Circulation de la mémoire dans la famille aujourd'hui.....	457
Introduction.....	457
11. Mémoire du génocide : silence et paroles dans la famille.....	460
11.1. Se taire pour enrayer les effets de la violence.....	461
a. « Il faut avancer ».....	461
b. Ne pas vouloir transmettre les effets de la violence (trauma, haine, peur).....	462
c. Ne pas pouvoir en parler avec les membres de la famille.....	466
11.2. Mémoire et oubli, savoir et ignorance à propos du génocide.....	468
a. L'oubli, entre refoulement traumatique et oubli volontaire.....	468
b. Ne pas avoir de souvenirs : trop jeunes en 1994.....	469
c. Ne pas savoir (séparés ou à l'étranger) et/ou ne pas vouloir savoir.....	473
d. Savoir, mémoire, histoire.....	475
11.3. Paroles et transmissions.....	479
a. Celles et ceux qui parlent.....	479
b. Où et quand parle-t-on ?.....	483
c. Faire connaître le génocide aux enfants nés après ou peu avant 1994.....	486
d. Comment en parler ?.....	488
e. Transmissions indirectes.....	491
12. Quelles « conditions structurelles d'accès au passé » familial ?.....	494
12.1. Liens, sentiments d'appartenance et identité à travers les photos et leur circulation	495
a. Les photos manquantes.....	495
b. Affichage des photos.....	498
c. Usages et fonctions des photos.....	499
12.2. Des vivants et des liens.....	504
a. Recenser les vivants.....	504
b. Réaliser son arbre généalogique : se souvenir des noms.....	507
c. Partir en quête d'un informateur.....	511
13. Au cœur de l'élaboration et de la circulation des récits : les collectifs et les relations. .518	518
13.1. Éric : ruptures de relation et de transmission successives dans l'histoire familiale	519
Rencontre avec Éric et rapport à la mémoire familiale.....	519
Connaissances généalogiques et fréquentations pendant l'enfance.....	523
De l'enquête ethnographique à la quête généalogique : le fils, la mère... et l'enquêtrice.	531
Rencontre avec la mère d'Éric : récit de l'histoire familiale.....	533
Enquête généalogique : choix des interlocuteurs et biais mémoriels.....	537
Fin de l'enquête généalogique : l'ethnographe, transmettrice (imparfaite) d'histoires ?...	544
Liens entre fréquentations familiales passées, relations actuelles et connaissances	
généalogiques : impacts des ruptures biographiques et des conflits familiaux.....	548
13.2. Josué et Théogène : 2 frères, 2 parcours mémoriels.....	552

Rwanda, jusqu'au génocide – Souvenirs de l'un, ignorance de l'autre.....	553
Rwanda, après le génocide – Transmission biaisée pour l'un, inexistante pour l'autre.....	555
Rwanda – France : Josué, ses multiples appartenances, son identité de rescapé et sa volonté de transmission de l'histoire du génocide.....	559
Rwanda – France : Théogène, ses fragiles appartenances, ses doutes sur son identité et sa volonté de connaître l'histoire familiale.....	563
Parcours mémoriels : appartenance à des collectifs, transmission de récits et identité.....	572
La circulation de la mémoire dans la famille : au cœur des relations.....	575
CONCLUSION.....	579
La mémoire familiale interrogée à travers les discours et les pratiques (discursives).....	579
Questionner la famille par le passé (et vice versa).....	580
Mémoire individuelle et familiale du génocide : la mort dans les mots.....	583
La circulation de la mémoire dans la famille : au cœur des relations.....	585
Bibliographie.....	589
Annexes.....	607
Table des matières.....	611
Résumé.....	617
Abstract.....	618

Résumé

Fruit d'une enquête ethnographique menée entre 2014 et 2019, ce travail interroge la transmission de la mémoire dans des familles rwandaises transnationales installées entre la France et le Rwanda. Comment parle-t-on du génocide des Tutsi en France, cet événement qui a fait entre 800 000 et 1 million de victimes entre avril et juillet 1994 ? Des politiques de mémoire aux événements commémoratifs en Rhône-Alpes, en passant par d'autres espaces où cette mémoire s'élabore ou se partage (soirées amicales, rendez-vous avec un professionnel, entretien ethnographique, etc.), nous avons observé les conditions d'énonciation et de réception d'une parole sur le génocide. La notion d'indicible a ainsi été questionnée et relativisée. Nous avons été attentifs aux manières dont ont été exprimés les souvenirs de mort et de cruauté. La mobilisation d'observations, d'entretiens, d'archives privées et le recours à la littérature scientifique nous ont par ailleurs permis de présenter et de contextualiser l'expérience du génocide des personnes rencontrées, mais aussi celle de la guerre civile qui l'a précédé et des années qui l'ont suivi.

Comment en parle-t-on dans les familles ? Quelle place occupe la mémoire du génocide dans la mémoire familiale ? Y a-t-il une transmission de la mémoire de et dans la famille ? Avant tout, nous avons interrogé ce que représente « la famille » pour les rescapés aujourd'hui, et principalement pour ceux qui avaient moins de 20 ans en 1994 et qui, aujourd'hui, vivent en France. Suite au génocide, un enfant sur cinq est devenu orphelin d'un ou de ses deux parents, et ce chiffre s'élève à trois enfants sur quatre en ce qui concerne les rescapés. Retracer leur parcours depuis cette crise de la prise en charge met en lumière les reconfigurations des différents collectifs de la parenté pratique (maisonnée, lignée, parentèle, fratrie) dans une société détruite. Ce passé (le génocide, la période qui suit) a remodelé la structure et les relations de parenté, qui, aujourd'hui sont les conditions de leur accès au passé familial. Nous avons mené des entretiens semi- et non-directifs avec 13 Rwandais vivant en France et ayant moins de 20 ans en 1994 et avec les membres de leur famille qu'ils soient en Europe ou en France. La constitution d'un arbre généalogique a aussi été un levier mémoriel et s'est avéré être une manière d'entrer dans l'intimité du passé et des liens familiaux. La place de l'ethnographe est aussi décrite, en tant qu'elle permet de capter la circulation d'une parole sur le passé et le présent familial, dans laquelle, inmanquablement, elle s'immisce. La transmission est donc analysée au regard du contenu véhiculé, ou tu, et des pratiques mémorielles.

Mots-clés

Transmission, mémoire familiale, génocide, Rwanda, parenté pratique, fratrie, famille transnationale, ethnographie, indicible

Abstract

As a result of an ethnographic survey conducted between 2014 and 2019, this work questions the transmission of memory in transnational Rwandan families, that are settled between France and Rwanda. How do we talk about the Tutsi genocide in France, an event that claimed between 800 000 and 1 million victims between April and July 1994 ? From the politics of memory to commemorative events in the Rhône-Alpes region, via other spaces where this memory is elaborated or shared (friendly evenings, meetings with a professional, ethnographic interviews, etc.), we have observed the conditions of enunciation and reception of speaking about the genocide. The notion of the unspeakable was thus questioned and relativised. We paid attention to the ways in which memories of death and cruelty were expressed. Gathering observations, interviews, private archives and recourse to scientific literature also enabled us to present and contextualise the experience of the people we met, not only during the genocide but also during the civil war that preceded it and in the years that followed.

How do survivors talk about it in their families ? What place does the memory of the genocide have in the family memory ? Is there a transmission of memory of and within the family ? First and foremost, we questioned what « the family » represents for the survivors today, and mainly for those who were under 20 years old in 1994 and who, today, live in France. As a result of the genocide, one child in five has been orphaned by one or both parents, and this figure rises to three children in four among the survivors. Tracing their journey since this crisis of care has highlighted the reconfiguration of the different collectives of practical kinship (household of care, line of transmission, kin selective relationship, siblings) in a destroyed society. This past (the genocide, the period that followed) has reshaped the structure and relationships of kinship, which today are the conditions of their access to the family past. We conducted semi- and non-directive interviews with 13 Rwandans living in France who were less than 20 years old in 1994 and with their family members in Europe and in France. The constitution of a family tree was also a memorial lever and proved to be a way of entering into the intimacy of family links and histories. The place of the ethnographer is also described, insofar as it allows the circulation of speech about the family past and present to be captured and, irreparably, interfered in. The transmission is thus analysed with regard to the content conveyed, or kept, and to memory practices.

Key-words

Transmission, familial memory, genocide, Rwanda, practical kinship, siblings, transnational family ethnography, unspeakable

