

VIOLENCE POLITIQUE
ET TRAUMATISME
PROCESSUS D'ÉLABORATION
ET DE CRÉATION

Sous la direction de :
Jean-Luc Brackelaire, Marcela Cornejo,
Jean Kinable

Dans la même collection :

1. Pierre Collart, *Les abuseurs sexuels d'enfants et la norme sociale*, 2005.
2. Mohamed Nachi et Matthieu de Nanteuil, *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, 2006.
3. Lieven Vandekerckhove, *Le tatouage. Sociogenèse des normes esthétiques*, 2006.
4. Marco Martiniello, Andrea Rea et Felice Dassetto (éds.), *Immigration et intégration en Belgique francophone. État des savoirs*, 2007.
5. Francis Rousseaux, *Classer ou collectionner ? Réconcilier scientifiques et collectionneurs*, 2007.
6. Paul Ghils, *Les théories du langage au xx^e siècle. De la biologie à la dialogique*, 2007.
7. Didier Vrancken et Laurence Thomsin (dir.), *Le social à l'épreuve des parcours de vie*, 2008.
8. Pierre Collart (dir.), *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et culture*, 2009.
9. Jean-Louis Dufays, Michel Lisse et Christophe Meurée, *Théorie de la littérature. Une introduction*, 2009.
10. Caroline Sägesser et Jean-Philippe Schreiber, *Le financement public des religions et de la laïcité en Belgique*, 2010.
11. Ariel Mendez (dir.), *Processus. Concepts et méthode pour l'analyse temporelle en sciences sociales*, 2010.
12. Dominique Deprins, *Parier sur l'incertitude*, à paraître.
13. Luc Albarello, *Société réflexive et pratiques de recherche*, 2010.
14. Paul Servais (dir.), *L'évaluation de la recherche en sciences humaines et sociales. Regards de chercheurs*, 2011.
15. Jean-Luc Brackelaire, Anne-Christine Frankard, Christophe Janssen, Sophie Tortolano (dir.), *Objet transitionnel et objet-lien. Regards croisés*, 2011.
16. François Morvan, *Pour une réponse juridique au totalitarisme*, 2012.
17. Anne Meyer-Heine (sous la dir. d'), *Maladie d'Alzheimer. Évolution des dispositifs, évolution des métiers, quelles politiques publiques?*, 2012.
18. Paul Ghils, *Le langage est-il logique? De la raison universelle à la diversité des cultures*, 2012.
19. Véronique Meuriot, *Une histoire des concepts des séries temporelles*, 2012.

_INTELLECTION_2I_

VIOLENCE POLITIQUE
ET TRAUMATISME
PROCESSUS D'ÉLABORATION
ET DE CRÉATION

Sous la direction de :
Jean-Luc Brackelaire, Marcela Cornejo,
Jean Kinable

D/2013/4910/23
ISBN: 978-2-8061-0106-8

© **Academia-L'Harmattan s.a.**
Grand'Place 29
B-1348 Louvain-la-Neuve

Tous droits de reproduction ou d'adaptation par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

www.editions-academia.be

Introduction générale

Marcela CORNEJO et Germán MORALES

Histoire de l'ouvrage

L'histoire de cet ouvrage en dit long sur la manière de travailler en cas de violence traumatique, tout en cherchant à réfléchir et à confronter des expériences qui émergent de divers contextes. Voici l'histoire de cet ouvrage. Dans le cadre d'échanges académiques et d'une coopération internationale entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique latine, des chercheurs universitaires ont voulu créer une plate-forme de dialogue qui réunirait un ensemble d'expériences et de personnes dont la synergie pourrait s'avérer bénéfique. Cet espace permettrait de conjuguer expériences et leçons puisées à plusieurs sources : projets de recherche relevant de milieux académiques ; missions de consultation sur le terrain dans des régions en conflit ; réflexions nourries tant de thèses doctorales que d'expériences d'intervention dans des processus de pacification, de réconciliation et de réparation, suite à des violations des droits de l'homme et à des violences politiques, comme la torture et le génocide perpétrés dans divers contextes. Ce dialogue (qui se voulait ouvert, en face-à-face) ne consistait pas uniquement à poser des questions, mais aussi à créer un espace d'analyse de l'impact de la violence sur ceux qui travaillent autour de cette dernière. Cet espace a pris la forme du Colloque International *Violence politique, traumatisme, processus d'élaboration et de création*, dont cet ouvrage est le fruit. Organisé en mai 2009, à Louvain-la-Neuve, en Belgique, ce colloque a réuni plus de cent cinquante personnes qui ont échangé au sujet de ces problématiques.

À caractère interdisciplinaire et interculturel, cette plate-forme a réuni des académiques, des chercheurs et des professionnels travaillant dans plusieurs pays sous le leitmotiv d'une confrontation d'approches compréhensives et théoriques ainsi que de stratégies

réparatrices – au niveau clinique comme social – traitant de la violence politique, malheureusement répandue sur divers continents. Les problématiques débattues visaient notamment le rôle de la psychothérapie, des interventions artistiques ainsi que la place de la symbolisation et du langage dans les processus d'élaboration. Le débat n'a pas été exempt de tensions et de points de vue divergents, notamment lorsque les discussions, de prime abord cliniques ou anthropologiques, prenaient une tournure politique et requéraient des prises de position des intervenants comme du public.

Les orateurs et participants réunis provenaient d'une mosaïque de pays : France, Angleterre, Rwanda, Kosovo, Algérie, Irlande, Pérou, Burundi, République Démocratique du Congo, Afrique du Sud, Belgique, Arménie, Chili, Russie, Turquie... Les intervenants ont apporté leurs témoignages et montré la vocation éthique et sociale qui caractérise leur travail, articulant recherche et action, que ce soit au sein d'organisations non gouvernementales (ONG) en lien avec les droits de l'homme, d'organisations humanitaires ou de travail communautaire sur le terrain ou encore d'institutions académiques.

Le pluralisme des intervenants s'exprimait aussi dans la large palette de travaux proposés : stratégies d'élaboration fondées sur le théâtre et la création artistique, théorisations sur le rôle du discours dans l'induction du trauma aussi que dans sa perlaboration ultérieure ; réflexions sur les psychothérapies de groupe pour des victimes de tortures ; dilemmes que pose la construction du processus d'identité chez les adolescents exilés ; études recueillant les récits de détenus provenant de divers continents ou portant sur l'écoute de l'horreur de la violence ; regard critique sur les législations européennes d'accueil des réfugiés ; application du concept de justice transitionnelle et rôle de la justice traditionnelle dans différents contextes ; processus de deuil associés au traumatisme ; sens de la vie des personnes impliquées dans une lutte armée et des activités terroristes, ou encore processus sous-jacents au fanatisme et aux actions destructrices de la vie.

Reprendre la parole après cette expérience si intense s'avérant difficile, plusieurs années se sont écoulées depuis ce colloque, tenu en 2009. Il s'imposait néanmoins de partager ces réflexions en publiant cet ouvrage. Fruit du colloque, celui-ci n'est ni un point de départ, ni l'aboutissement d'un parcours achevé : il vise plutôt à s'inscrire dans un processus toujours en cours, lequel, loin de se

cantonner à des théories, expériences ou constats isolés, ose les dépasser et aller plus loin dans la réflexion, sans cesser d'avoir à la poursuivre encore toujours à nouveau. Il est essentiel de comprendre et d'expliquer l'horreur qu'incarne la violence politique pour agir et demander de l'aide, en essayant aussi de créer des contextes et des dispositifs réparateurs chez les personnes, les groupes et la société dans son ensemble.

Contenu de l'ouvrage

Pour réfléchir sur ces problématiques, les comprendre et les expliquer, ce livre s'articule autour de six grandes sections, lesquelles regroupent des articles aussi bien de chercheurs que de praticiens travaillant sur ces thématiques. En guise d'ouverture, nous décrirons dans leurs grandes lignes ces parties et les différents textes qui les composent, invitant ainsi le lecteur à partir à la découverte des problématiques ainsi traitées.

La première section « Les terroristes, leurs désirs, représentations sociales et victimes », fournit des éléments permettant de comprendre et d'analyser les mécanismes psychiques en jeu chez les sujets qui exercent la violence politique, en tenant compte de différents contextes et expériences professionnelles. Parmi les thèmes proposés, on peut souligner la place du fanatisme et de l'idéologie dans l'origine de la violence. Dans son texte, Jacques Roisin interprète, selon un regard psychanalytique, les processus psychiques sous-jacents au fanatisme suscité par l'exécution et la contagion de la violence politique. L'auteur se concentre sur l'histoire récente du Rwanda, du Kosovo et de l'Algérie, formulant l'hypothèse que la haine et la violence surgissent d'un processus de régression de l'instance de l'idéal du moi vers le moi idéal.

Maritza Felices-Luna examine, elle aussi, l'expérience de l'auteur d'actes de violence politique, s'intéressant à la manière dont les femmes terroristes donnent un sens à leur trajectoire au sein d'organisations politiques et militaires tant au Pérou qu'en Irlande du Nord. Elle présente et analyse les principaux résultats d'une étude sur les témoignages de femmes impliquées dans la lutte armée. Ce projet visait à comprendre ce qui motivait ces femmes à s'engager dans la lutte armée et cherchait à reconstituer leurs trajectoires et expériences au sein des organisations.

Pour conclure cette section, le travail de Chérifa Bouatta propose une réflexion sur l'origine de l'acte barbare que signifie tuer un être humain, analysant la situation de violence vécue en Algérie, notamment dans les groupes terroristes qui tuent des membres de leur propre communauté. Bouatta étudie le phénomène dans une perspective structurelle qui va au-delà des cultures et fait appel à ce qui est inhérent à l'être humain. Cherchant inlassablement à percer les motivations humaines de la violence et à comprendre ce phénomène, elle analyse de façon critique diverses explications, depuis le regard de la psychanalyse et de l'anthropologie jusqu'à celui de la psychologie sociale.

La deuxième section, « En appeler à la justice pour déjouer les mécanismes d'une répétition à l'identique ? », aborde deux formes de symbolisation et d'élaboration du trauma provoqué par la violence politique. D'un côté, on propose l'art comme instrument permettant de resignifier des expériences traumatiques et, de l'autre, on examine le rôle de la justice comme outil pour restaurer le lien social qui participe à l'élaboration personnelle et sociale du trauma. Art et justice sont deux formes différentes, mais non exclusives, de symbolisation et d'élaboration fondamentales, individuelles et groupales, dans tout processus de réconciliation ou de pacification.

En premier lieu, Jean Kinable introduit ce thème par des réflexions autour de la place de la justice et de la créativité dans l'élaboration de faits traumatiques. Il souligne l'importance de faire appel à la société dans son ensemble afin que les horreurs produites par la violence politique ne se reproduisent plus jamais. Dans son propos, il met en relief la place de la justice comme outil régulateur des conflits humains.

Tant les travaux de Frédérique Lecomte que de ceux de Béatrice Pouligny s'intéressent à la manière dont l'art, grâce à sa capacité expressive, émotive et provocatrice, promeut la resignification et la réconciliation de peuples victimes de traumatismes produits par la guerre et la violence politique. Frédérique Lecomte présente l'expérience *Théâtre et Réconciliation* conduite au Burundi en 2008 auprès de victimes de la torture autant que de bourreaux. Cette technique consiste à travailler avec des populations vulnérables et des groupes antagonistes, l'objectif principal étant de mettre sur pied une pièce de théâtre. Quelque réconciliation en résulterait, tel un produit de cette activité de théâtralisation. L'atelier met en et sur scène ce qui est passé sous silence, caché et étouffé. Le théâtre est le médiateur,

la base, l'espace où les choses peuvent être dites dans un langage commun.

Dans son article, Béatrice Pouligny examine l'utilisation actuelle de l'art dans des situations de violence et de post-violence. L'article analyse des projets réalisés en 2007 au Burundi, en République démocratique du Congo (RDC), en Afrique du Sud et au Pérou. Son étude rend compte de quatre dimensions ou fonctions de l'art et de la créativité impliquées dans les expériences étudiées : la capacité de dépasser les histoires racontées et les silences qui se produisent autour de ces dernières, en créant des espaces de dialogue ; la participation à un processus thérapeutique et cathartique ; la contribution à un processus de resymbolisation et de réintégration des individus à une histoire collective ; pour finir, l'amélioration de la capacité créative des individus et des groupes de la société, ce qui leur a permis de voir la violence et la guerre dans leurs dimensions destructives.

Fiorella Febo propose une analyse des processus psychiques permettant l'élaboration du trauma chez les victimes, tenant compte d'une temporalité obligée et des spécificités du rapport à la parole et à la pensée induites par la traversée d'un trauma. Elle étudie les effets psychiques et les mécanismes de défense face à un trauma, en insistant sur les différentes phases, aux temporalités spécifiques, qu'adopterait l'élaboration. Pour chaque temps, elle décrit les modalités selon lesquelles la victime se rapporte au fait traumatique et ses manières de l'exprimer qui, à leur tour, impliquent chez le thérapeute divers modes de contention et d'écoute favorisant l'élaboration psychique du trauma.

Les derniers essais de cette section portent sur la justice comme outil pour réparer des liens sociaux détruits par des expériences de génocides, de guerres ou autres formes de violence politique. Martien Schotsmans examine l'utilisation de la justice traditionnelle, propre aux peuples concernés, en tant que justice transitionnelle. Elle décrit l'application de ce type de justice dans plusieurs pays d'Afrique, tels la Sierra Leone, l'Ouganda et le Rwanda. L'auteur définit et décrit les mécanismes en jeu dans la justice transitionnelle censée permettre le passage d'une situation de violence politique à un État de droit, en examinant les avantages et les inconvénients de cette justice, vue comme un mécanisme de jugement des crimes de violence politique. Compte tenu des inconvénients que pose ce

type de justice, Schotsmans s'interroge sur la pertinence d'intégrer ces aspects à la justice formelle.

Alexis Ndimubandi présente les résultats d'une étude sur les attentes qu'ont les familles de victimes (disparues lors du conflit armé au Burundi entre 1993 et 2005) à l'égard de la justice transitionnelle. Sur la base d'entretiens, l'auteur s'interroge sur la capacité de celle-ci quant à résoudre pareille situation et sur les attentes des personnes qui ont perdu des proches, notamment à l'égard de la recherche de la vérité et de la poursuite judiciaire des auteurs, par la création d'une commission de vérité et réconciliation et d'un tribunal de justice spécialement consacré à ces cas.

Claudine Uwera Kanyamanza et Jacques Fierens clôturent cette section par un texte où ils s'interrogent, depuis leurs subjectivités et formations respectives, sur la possibilité de conduire des processus judiciaires après des expériences de génocide. Ils se concentrent notamment sur le processus conduit au Rwanda, où l'on a utilisé la justice *gacaca* comme mécanisme pour juger les auteurs du génocide. Cette réalité invite à la réflexion sur le processus judiciaire comme manière de rétablir l'ordre, de fuir et d'empêcher la vengeance, voire de parvenir à transformer celle-ci. Les auteurs analysent le rôle de la justice en tant que mécanisme contribuant à la réconciliation et au pardon des peuples traumatisés par le génocide, en tenant compte des différences, possibilités et limites de ces deux concepts.

Dans la troisième section, « Transgressions, corps et création dans l'après-traumatisme », ce qui est analysé, selon différentes perspectives, c'est le rôle que le langage et l'expression écrite, originale et créative, peuvent jouer dans le processus d'élaboration d'un processus traumatique personnel ou vécu par des générations précédentes. On suggère que le langage est une manière de transgresser le silence et le blocage imposés par le traumatique, tout autant que la création est une forme de reconstruction du passé permettant d'inscrire et d'élaborer les affections associées aux vécus traumatiques.

Jean Giot ouvre cette section en soulignant l'importance de surmonter l'interdiction de penser au trauma et d'en parler. À ses yeux, ce thème révélateur et d'actualité donne la possibilité de comprendre le trauma au travers de la parole.

Karine Rouquet-Brutin examine dans son article l'emploi d'une langue différente de la langue maternelle pour surmonter le silence et les prohibitions imposés par le fait traumatique à cette langue maternelle. Elle suggère que la langue étrangère offre au sujet davantage de liberté pour exposer des idées et réflexions qui lui seraient interdites dans sa langue maternelle. L'auteur se nourrit de son expérience d'enseignante à l'université Paris VII où, en accompagnant des étudiants latino-américains, africains et européens dans le processus de traduction et d'élaboration de thèses en français, elle a été interpellée par ce phénomène dans nombre de thèses d'étudiants étrangers portant sur la violence politique et les traumatismes historiques vécus dans leurs pays d'origine.

Dans sa contribution, Janine Altounian présente son travail personnel d'élaboration et de traduction des textes de son père, Vahram Altounian, survivant du génocide perpétré en Arménie au début du XX^e siècle. Après la mort de son père, Janine, encore enfant, trouve un manuscrit où son père avait écrit en langue turque son expérience traumatique de déportation. Rédigé dans une langue qu'elle ne maîtrisait pas, le journal était pour elle un objet étrange et impénétrable. Cet article décrit le processus – analytique, de traduction, d'écriture et d'analyse créative – qui lui a permis de se rapprocher du passé familial traumatique dont son père n'avait jamais parlé.

La quatrième section, « Torture et mémoire », aborde l'expérience de la torture dans divers contextes sociopolitiques et culturels en présentant plusieurs formes d'élaboration possible par la narration de l'expérience vécue, que ce soit au travers d'un récit oral ou de rituels commémoratifs. On réfléchit sur l'importance de la reconnaissance sociale du préjudice infligé et des injustices commises pour le développement des processus d'élaboration de l'expérience traumatique.

Marcela Cornejo et Germán Morales présentent une étude réalisée au Chili auprès de professionnels qui, entre 2003 et 2004, ont travaillé à la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture, les voyant comme des témoins privilégiés des récits de prisonniers politiques de la dictature militaire chilienne entre 1973 et 1990. Cette étude visait à comprendre les processus d'élaboration déclenchés chez ces professionnels par le rôle « d'écoute de l'État » exercé au sein de la Commission. Les résultats montrent que, chez ces professionnels, cette expérience a eu un impact émotionnel et biographique, modifiant leur manière de comprendre et de signifier

leur vie personnelle, familiale et sociale. L'expérience de ces professionnels permet de réfléchir sur les effets de l'écoute de la torture dans la société chilienne en général, créant une 'chaîne de l'écoute' où la présence d'une personne disponible et prête à entendre permet de créer des processus d'élaboration qui portent sur les expériences traumatiques vécues par certains, mais ressenties par l'ensemble de la société chilienne.

Dans le cadre du même projet, les auteurs conduisent une deuxième étude où ils associent les expériences de ces professionnels (objet de la précédente investigation) aux expériences de victimes de violences politiques au Chili, reconstituées au sein de groupes thérapeutiques conduits par une ONG, dans le cadre d'un programme clinique d'accueil des victimes de violations des droits de l'homme (ILAS). Ce programme a été mis sur pied à la demande de la Commission pour traiter les personnes qui ont connu des symptômes disruptifs et qui étaient fragilisées après leur déclaration. Le travail se centre sur les émotions surgies de ces deux processus et sur l'« identification ambivalente » qui se produit chez ceux qui écoutent les récits d'expériences de torture. Au sein de la Commission et des groupes thérapeutiques, l'écoute est vue comme une ressource qui a permis d'octroyer, pour la première fois de façon officielle, le statut de victime de violence politique aux personnes qui ont été torturées et emprisonnées pendant la dictature militaire.

Elizabeth Lira présente un article fondé sur sa vaste expérience clinique au sein d'organisations de défense des droits de l'homme au Chili, ainsi que sur ses travaux de recherche sur les politiques de réparation et de réconciliation politique. Elle analyse certaines formes adoptées par l'élaboration d'expériences traumatiques chez les proches de personnes arrêtées et portées disparues pendant la dictature militaire chilienne. Ainsi met-elle en lumière trois éléments essentiels du processus d'élaboration : la confirmation de l'expérience reniée pendant de longues années ; l'acceptation de la part de l'individu affectée par la souffrance traumatique ; et la reconnaissance de l'injustice des faits qui ont eu lieu. Lira soutient que, au Chili, ces éléments sont partiellement présents par la construction de monuments où sont inscrits les noms des personnes disparues et par certaines décisions judiciaires qui ont permis de faire la lumière sur la destinée des personnes portées disparues et de punir les responsables de ces faits. Néanmoins, elle signale que l'ensemble de la société ne reconnaît pas ces faits, ce qui crée un écart entre

les politiques de réparation et de mémoire et les revendications et besoins subjectifs des victimes face aux pertes traumatiques.

Marichela Vargas-Thils revient sur ce que toutes ces études comportaient comme propositions d'élaboration et de réparation passant par la narration, dans un contexte de violence politique au Chili. Pour cela, elle examine les mécanismes au travers desquels le récit, en tant que fonction proprement humaine, donne de nouveaux sens et favorise l'appropriation de l'histoire, permettant l'élaboration d'expériences douloureuses. Dans cette analyse, Vargas-Thils aborde des cas de violence extrême, telle la torture, en soulignant les avantages et les limites du dispositif de récit pour les personnes qui ont vécu ce type de violence. Aussi bien dans le traumatisme que dans le récit de vie, un enjeu essentiel est la question de savoir comment relancer la vie et continuer à vivre en lien avec pareil passé.

Armando Cote présente une réflexion sur son expérience comme psychothérapeute au Centre Primo Levi à Paris, qui traite des victimes de torture et de violence politique. L'auteur réfléchit, selon une perspective psychanalytique, sur le trauma et son élaboration psychique à partir des textes de Lacan. Pour cela, il associe la nature du traumatique au symptôme, décrivant les deux temps d'élaboration du trauma proposés par la psychanalyse et l'utilité du « fantasme » pour symboliser les expériences. Pour Cote, la destinée du traumatique dépendra des expériences qu'aura la personne au cours de sa vie, le trauma étant lié aux deux temps de « l'après-coup » qui témoignent du lien du traumatique à un processus vital complexe où le sens que ces expériences auront dans la vie de chacun déterminera leur valeur traumatique. Il met l'accent sur le rôle de la parole dans l'instauration du traumatique et son élaboration.

Enfin, dans leur article, Darius Gishoma et Clémentine Kanazayire examinent les aspects psychologiques en lien avec l'activité commémorative du génocide survenu au Rwanda en 1994. Cette activité s'appelle officiellement *icyunamo*, ce qui peut être traduit par « période de deuil ». Les auteurs soulignent l'importance de cette commémoration dans la mesure où, au Rwanda, il existe encore, comme a dit Bouneb, « un passé qui ne passe pas », c'est-à-dire que les survivants sont piégés entre l'oubli et le souvenir. Le génocide a profondément ébranlé le tissu social et cette crise n'a pas encore été résolue. Les auteurs signalent que, bien qu'il s'agisse d'éléments évidents de contention et de ritualisation surgis, dans l'espace de commémoration *icyunamo*, comme des ressources pour

l'élaboration psychique que cet espace peut offrir, il existe aussi des difficultés tenant à l'intensité traumatique des souvenirs et à la différence dans le rythme d'élaboration et dans les contenus de la mémoire individuelle et collective. D'où l'importance d'autres formes d'intervention psychologique capables de compléter le travail d'élaboration permis par les commémorations.

La section cinq, « Sous le coup du génocide : de la stupeur à l'invention », met l'accent sur la difficulté de guérir des blessures psychosociales produites par la violence politique après le génocide au Rwanda. Sur la base de leur expertise et de leur activité professionnelle, les auteurs proposent différentes stratégies pour réussir l'élaboration du trauma psychosocial. Malgré quelques différences sur les aspects prioritaires ou les formes d'intervention, les auteurs reconnaissent tous l'importance des particularités culturelles de la société rwandaise sur lesquelles les dispositifs d'intervention doivent se fonder, ainsi que l'importance du langage comme bâtisseur de réalité et de la créativité, comme principe de guérison.

Jean Giot ouvre ce chapitre par une réflexion sur l'origine du conflit au Rwanda. Il s'intéresse au rôle joué par le mythe occidental dans la rupture de la société rwandaise. Il interroge ensuite la manière dont les Rwandais ont essayé par différents moyens d'avancer vers la réconciliation et le pardon.

Dans son article, nourri de son expérience clinique, Marie-Odile Godard analyse les groupes thérapeutiques conduits avec des survivants qui participent aux tribunaux *gacaca*, y voyant une forme de construction psychique et sociale. Elle décrit le fonctionnement de ces groupes et le processus d'élaboration psychique qui s'y produit, l'élaboration étant comprise comme la construction du nouveau, « à côté » de l'expérience traumatique. Pour Godard, le travail de groupe est essentiel, car il est au cœur de la culture rwandaise. Il permet aussi de contenir l'angoisse primaire : dans cet espace de transition, l'expérience vécue est élaborée au travers de la parole, dénuée du « moi » qui est réapproprié par le groupe et enfin restitué à la personne comme un témoignage qui utilise un nouveau « moi ».

Naasson Munyandamutsa propose une réflexion sur le rôle du psychothérapeute face à l'expérience de la violence politique au Rwanda. Il conceptualise la violence du génocide comme une rupture de l'ordre social, moral et culturel d'une société, minant ses caractéristiques fondamentales. Le trauma dévastateur plonge les

victimes dans la solitude ; dans ce contexte, il reviendrait au psychothérapeute de traduire le discours dévastateur, essayant de laisser place à la parole vivante. Munyandamutsa souligne que la créativité du psychothérapeute joue un rôle primordial dans les soins cliniques, mais qu'il convient d'éviter que l'hégémonie des scènes traumatiques ne crée une impasse pour le patient.

Dans son article, Eugène Rutembesa évoque l'importance de tenir compte du contexte culturel et des formes qu'il fournit pour conduire un travail thérapeutique auprès des victimes du génocide rwandais. L'auteur décrit les principaux aspects de la culture et de la cosmovision rwandaise avant d'examiner les différentes formes d'intervention liées aux dispositifs culturels permettant d'élaborer le traumatisme provoqué par la violence au niveau individuel et social. Aux yeux de l'auteur, le génocide a détruit les fondations de la société rwandaise et rendu ses victimes invisibles, d'où le besoin encore plus urgent d'une vision communautaire capable de les réinscrire dans la vie et dans la société.

Christine Lebon propose quelques réflexions autour d'une étude menée au Rwanda auprès de mères survivantes du génocide et de leurs enfants (dans le cadre de sa thèse doctorale à l'Université catholique de Louvain). Elle se concentre sur la transmission de l'expérience de survie psychique, au travers de l'observation et d'entretiens auprès des enfants des victimes. Elle analyse le rôle du corps, plus particulièrement de l'*inda* (traduit par ventre), tel un garant culturel nécessaire pour construire une transmission psychique qui conduise à une identité subjective. Cette étude révèle comment l'*inda* a été progressivement attaqué et empoisonné par le génocide et reflète aujourd'hui, de manière symptomatique, le trauma transgénérationnel.

Enfin, Damien Vandermeersch propose un essai théorique sur la place de l'acte juridique dans l'élaboration de l'horreur provoquée par des crimes contre l'humanité. En sa qualité de magistrat, l'auteur avance que, vu la nature de l'accusation pénale, la justice donne la parole aux différentes parties : victimes, témoins, accusés. Ce faisant, une nouvelle rencontre se produit entre les personnes : le tribunal ouvre un espace où se révèlent les différentes réalités vécues par ces acteurs suivant leur position par rapport à l'horreur. C'est une enceinte où s'affrontent l'humain et l'inhumain, la survie et la mort et où la terreur absolue s'entoure d'incrédulité.

La sixième et dernière section, « Jeunes demandeurs d'asile entre procédures et rencontres de vécus et de cultures », est consacrée à la problématique des enfants et adolescents provenant d'Afrique, d'Amérique Latine, d'Europe de l'Est et du Moyen-Orient qui demandent un asile politique en Belgique. Les textes témoignent des nombreuses difficultés auxquelles ces enfants et adolescents se heurtent ainsi que de leurs conséquences sur les processus d'insertion et de construction de leur identité. Ces travaux mettent en relief les points critiques et critiquables des procédures légales d'asile politique, qui ne tiennent compte ni des besoins spécifiques de cet état du développement, ni de la fragilité émotionnelle que suscite la condition d'exilés.

Pascale Jamoulle et Jacinthe Mazzocchi présentent les résultats d'une étude menée auprès d'adolescents exilés en Belgique et visant à identifier les effets de l'exil sur la construction de leur identité. Dans ce but, les auteurs ont conduit des entretiens qui montrent comment le processus d'asile politique crée chez les adolescents des sentiments de désespoir, de colère et d'impuissance, accentuant leur douleur psychique, ce qui a de graves répercussions sur la construction de leur identité. Dans les divers contextes où se trouvent ces adolescents, la parole devient dangereuse, car leurs histoires sont évaluées sur le plan judiciaire. Les auteurs suggèrent de mettre sur pied une intervention psychosociale capable de créer, au travers d'un lien avec les intervenants, des ressources psychiques pour sortir de la solitude et tisser des liens affectifs favorisant l'élaboration et la signification de la violence vécue.

Bárbara Santana présente une réflexion autour de son expérience clinique auprès d'adultes et de jeunes dans l'attente d'un asile politique en Belgique. Pour elle, les soins prodigués aux adolescents doivent être spécialement adaptés à l'état de développement où ils se trouvent. L'auteur suggère de créer un lien de confiance grâce auquel les adolescents peuvent affronter les différentes sources d'anxiété surgies du besoin de s'adapter à une nouvelle culture, ce qui demande de déchiffrer les codes et les normes culturels implicites. Le rapport de soutien établi par l'adulte ne doit pas exiger la vérité recherchée par le processus judiciaire d'asile politique : l'adulte doit être conscient des lacunes pouvant subsister dans l'histoire pour des raisons de loyauté et de secrets de famille.

Céline Verbrouck réfléchit dans son texte sur les besoins spécifiques des enfants et adolescents qui reçoivent une aide humanitaire de la

part du gouvernement et de la société belge. Pour l’auteur, avocate au barreau de Bruxelles, les systèmes politiques doivent éradiquer toutes ces nouvelles formes de violence. Les enfants exposés au processus d’asile politique doivent être considérés comme des « sujets de droit », conformément aux principes fondamentaux de la Convention relative aux droits de l’enfant. Il convient dès lors d’éviter toute pratique portant atteinte à cette qualité de sujet de droit.

Froald Gatarayiha et Maria-Gladys Busse terminent cette section en présentant l’expérience du « programme de parrainage » conduit en Belgique par le Centre Exil depuis 1995. Ce programme promeut un lien entre un mineur exilé « non accompagné » et un parrain d’origine belge. Le modèle d’intervention est fondé sur la création et le maintien d’un lien à partir duquel le mineur puisse développer ses ressources. Le programme propose à chaque jeune un parrain qui aura une fonction d’accompagnement, permettant ainsi la reconnaissance et le développement des jeunes dans leur singularité et leur différence. En outre, ces parrains doivent soutenir les jeunes dans leur processus d’insertion sociale, ce qui permet au programme d’agir à deux niveaux, comme intervention thérapeutique et comme action citoyenne solidaire.

Portée de l’ouvrage

Les intervenants du colloque et auteurs du présent ouvrage n’ont vu s’émousser ni leur étonnement, ni leur indignation, ni leur attitude de condamnation énergique de l’exercice de la violence politique, – en contexte de guerre comme de persécution – et des violations des droits de l’homme perpétrées dans le monde. À l’heure où nous écrivons ces quelques lignes, Gaza, Damas et Alep sont intensément bombardées ; en Afghanistan, des femmes dont le seul crime est de se comporter comme telles sont lapidées ; des êtres humains sont torturés au nom de la paix et de l’ordre mondial ; des membres des peuples originaires qui essayent de revendiquer leur droit à vivre selon leurs coutumes et sur leurs terres ancestrales sont traités et poursuivis comme des terroristes.

C’est pour cette raison que les intervenants ont accordé beaucoup d’importance à cette réflexion commune. Trop souvent, le monde académique n’est pas directement lié à ceux qui conduisent des

actions réparatrices dans des contextes de conflit, ce qui produit un clivage entre théorie et pratique. Dans cet ouvrage, on a souhaité au contraire articuler la recherche aux expériences sur le terrain. Ce colloque et l'ouvrage qui en découle cherchent à éviter que priment le cloisonnement dans la recherche ou la marginalité du champ d'action solidaire, et proposent de croiser trauma, violence politique, élaboration et création. En résultent des pistes plutôt que des réponses uniformes, des problématiques plutôt que des théorisations hors contexte. Celles-ci ont donné lieu aux essais, réflexions et résultats d'études qui forment les sections de ce livre. Nous pensons que cet ensemble d'articles sera enrichissant non seulement pour les praticiens et chercheurs du domaine, mais aussi pour les milieux étudiants universitaires, les organisations humanitaires et de défense des droits de l'homme ainsi que pour les responsables des politiques de réparation. En effet, le regard pluriel, créatif et rigoureux de cet ouvrage s'adresse à un lecteur qui accepte d'être touché, mais qui avant tout veut donner des réponses à ceux qui souffrent de la violence politique dans le monde entier car, comme soulignait déjà Santayana en 1905, ceux d'entre nous qui ne se souviennent pas du passé sont condamnés à le revivre.

Les éditeurs du volume tiennent à exprimer leur profonde et amicale gratitude à Claire Legrève pour sa précieuse et généreuse contribution aux multiples tâches éditoriales, si ardues.

Ce présent ouvrage doit beaucoup à l'excellence de ses compétences et à son aide infatigable.

LES TERRORISTES, LEURS DÉSIRS,
LEURS REPRÉSENTATIONS SOCIALES,
LEURS VICTIMES





Hypothèse sur le fanatisme et la contagion barbare¹

Jacques Roisin

En travaillant avec des victimes de guerres – guerres terroristes ou d’extermination du Rwanda, du Kosovo, d’Algérie – j’ai reçu en pleine figure la question suivante : « comment de telles monstruosités sont-elles possibles ? » Le terme de monstruosité visait les actes barbares commis en temps de guerre, leur contagion, le fanatisme qui les soutient. C’étaient des réfugiés kosovars qui nous racontaient sans comprendre que, suite au discours de Milosevic à Kosovo Polje en avril 1987, tout à coup « des voisins, des amis qui s’invitaient pour le thé, pour les baptêmes, pour les mariages, étaient devenus des ennemis irréductibles : “Partez, Kosovars”, criaient les Serbes en crachant, “vous êtes ici dans la grande Serbie, retournez dans votre pays, votre pays c’est l’Albanie !” » C’étaient des Algériens rencontrés dans leur pays qui s’interrogeaient : « Pourquoi donc des musulmans massacrent-ils des villageois innocents surpris parfois en pleine fête religieuse ? » C’étaient des rescapés du génocide rwandais qui, par exemple, disaient :

1 Le présent texte a servi de base à la communication orale proposée aux journées européennes *European resources terrorism* organisées les 6-7-8 octobre 2005 par la Croix-Rouge de Belgique. Cette communication est parue en français et en anglais sur le site internet < www.eureste.org > sous les titres *Le fanatisme et les guerres de destruction* et *Fanaticism and destruction wars*. Comparé à la communication orale, le présent article comporte de plus longues références à la théorie de Freud et de Lacan, il précise la place de la fonction paternelle dans le processus de fanatisation, il développe davantage de témoignages du fanatisme.

Une remarque qui me dépasse toujours, quand je parle de cette époque, est la sauvagerie des tueries. S'il y avait à tuer, il n'y avait qu'à tuer, mais pourquoi couper les bras et les jambes ? Ceux qui ont fait ça ne sont pas des démons, ni des *Interahamwes* drogués comme l'ont répété les Blancs. C'était des avoisinants avec qui on bavardait jadis sur le chemin du marché (Hatzfeld, 2000, p. 109).

Je centrerai ma réflexion théorique sur la question suivante : sur quels processus psychiques le fanatisme barbare exerce-t-il son pouvoir ?

La formation des idéaux : des valeurs narcissiques aux valeurs morales

Adnan Houbballah a travaillé comme psychiatre au Liban pendant la guerre civile qui a ravagé son pays de 1975 à 1984. Dans son livre *Le virus de la violence. La guerre civile est en chacun de nous*, il est écrit :

On m'a rapporté, à cette époque, une histoire qui illustre tout à fait la situation. Un père avait amené à l'hôpital ses quatre fils atteints en plusieurs endroits par des balles au niveau des jambes. Le médecin, étonné, demanda au père qui avait tiré sur eux. Avec émotion, le père répondit :

- C'est moi.
- Vous êtes fou, lança le médecin.
- Justement je ne le suis pas, rétorqua le père.
- Alors comment expliquez-vous cela ?
- Comprenez bien, docteur, deux de mes fils appartiennent au mouvement X, les deux autres au mouvement Y. Une discussion politique a mal tourné, chacun a pris son kalachnikov et s'apprêtait à tirer sur l'autre. Voyant le danger et l'irréparable, je n'ai pas hésité. J'ai préféré des fils boiteux à des fils morts pour une cause qui me dépasse (Houbballah, 1996, p. 179).

Selon le docteur Houbballah la chute du Liban dans la guerre civile a suivi le processus suivant. Avant la guerre, un pacte liait les dix-sept communautés religieuses reconnues dans le pays. En vertu de ce contrat le chef de l'État était choisi alternativement parmi les membres des différentes communautés. Mais des tensions intercommunautaires se développèrent avec l'accroissement de la pauvreté, avec les revendications de réformes institutionnelles émanant des musulmans qui étaient sous-représentés dans l'État, avec les diver-

gences dans les prises de position vis-à-vis des palestiniens qui constituaient un pouvoir militaire échappant au contrôle de l'État. Adnan Houbballah a distingué quatre temps dans la descente du pays vers l'enfer de la guerre. Le premier temps commença lorsque les communautés furent amenées à ne plus reconnaître l'institution de nomination du chef de l'État, cette situation fut consommée lorsqu'une des communautés destitua le chef en place pour le remplacer par un de ses propres membres. Immédiatement le pays se divisa en deux : d'un côté la droite avec les Forces libanaises, de l'autre la gauche avec le Mouvement national. Ce fut le début de la guerre civile. Dans un deuxième temps les différentes communautés s'affrontèrent entre elles par rapport à leurs différences religieuses : la guerre opposait désormais les chrétiens et les musulmans. Dans un troisième temps la guerre gagna le sein même des communautés où des différences même minimales donnèrent lieu à des factions démultipliées de plus en plus intransigeantes et cruelles. Enfin la guerre civile s'immita au sein des familles.

Comme le souligne judicieusement Adnan Houbballah, le cas de figure du Liban illustre le lien d'engendrement d'une guerre civile à partir du meurtre social de la fonction paternelle symbolique (fonction qui maintient du tiers entre les membres du groupe). Mais qu'est-ce qui se trouve ainsi détruit, et pour faire place à quoi d'autre au cœur de la fonction paternelle ? L'hypothèse développée dans les lignes qui vont suivre tente de répondre à cette double question.

Dans un récit mythologique Freud (1913, 1939) avait imaginé l'instauration, à l'aube de l'humanité, d'un pacte social destiné à réguler les tensions pulsionnelles à l'intérieur des groupes humains. Il distinguait trois interdits fondamentaux constitutifs du pacte, ce sont l'interdit de l'inceste, l'interdit du meurtre, l'interdit du cannibalisme. Ce n'est pas pour rien que des pratiques cannibaliques resurgissent dans les moments de barbarie sociale (comme lors de la guerre du Kosovo et tout récemment au Congo) : l'interdit du cannibalisme, c'est l'exigence du renoncement à la toute-puissance pulsionnelle. Mais comment se forment au niveau du psychisme individuel les idéaux en fonction desquels chacun va réguler sa conduite ? Freud a situé dans l'instance psychique de l'« Idéal du Moi » le lieu de la formation des idéaux inconscients auxquels le sujet se réfère pour réguler ses relations sociales. Autrement dit c'est cette dimension qui est interpellée auprès de la fonction paternelle symbolique lorsque les tensions sociales sollicitent le sujet. Or Freud (1914) a

découvert que la formation d'« un idéal auquel le sujet mesure son moi actuel » est issu de la convergence du développement narcissique et de l'intériorisation de valeurs morales. L'instance de l'Idéal du Moi est donc issue du narcissisme primaire de l'enfant ! « Ce qu'il [l'homme] projette devant lui comme son idéal », souligne Freud, « est le substitut du narcissisme perdu de son enfance ; en ce temps-là, il était lui-même son propre idéal. [...] Il ne veut pas se passer de la perfection narcissique de son enfance ». En fait, le narcissisme primaire de l'enfant s'est heurté aux réprimandes et critiques de l'entourage grâce auxquelles des représentations culturelles et éthiques ont été intériorisées et ont rendu possible le refoulement des exigences pulsionnelles. On voit que la conception freudienne de l'Idéal du Moi ainsi formé rejoint la double signification que recouvre dans la langue française l'expression « les idéaux », à savoir celle de la réalisation narcissique idéale d'une personne et celle de ses valeurs morales fondamentales. Freud a peu analysé le fond narcissique à partir duquel les idéaux ont dû subir un travail de transformation pour devenir des idéaux moraux, il s'est limité à souligner la présence insistante du narcissisme primaire dans les idéaux éthiques.

Ce fut la première contribution psychanalytique de Jacques Lacan de décrire la formation de l'image originaire, tout idéalisée, du moi, il a nommé celle-ci « moi idéal »². Après avoir étudié une série de faits cliniques de diverses natures (destins psychotiques du narcissisme (1932), travaux réalisés sur les premières relations des enfants face au miroir et à ses semblables³, importance du narcissisme dans les cures), Lacan a précisé le stade où se constitue chez chacun sa première représentation narcissique, il l'a appelé stade du miroir » (1936). L'analyse de Lacan porte sur l'identification qui se produit chez le petit enfant lorsque celui-ci, âgé d'au moins six mois, est mis en face de son image reflétée dans le miroir. Lacan utilise ce modèle de la relation en miroir lorsqu'il veut comprendre certains jeux pratiqués par de jeunes enfants. Il rapporte l'expérience suivante. Des enfants âgés entre six mois et deux ans sont confrontés par couple et sans tiers et laissés à leur spontanéité ludique. Lorsque

2 Lacan traduit ainsi l'expression *Idéalich* que l'on trouve sous la plume de Freud (1914) à côté de *Ichideal*.

3 Voir les travaux de Wallon, ceux d'Elsa Kohler (*Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes*. Leipzig ; 1926), de Charlotte Bühler (*Soziologische und psychologische Studien über das erste Lebensjahr*. Jena : Fischer ; 1927), et de l'école de Chicago cités par Lacan (1966).

l'écart d'âge entre les enfants est inférieur à deux mois et demi, on constate une conduite d'adaptation des postures et des gestes en provocations et ripostes. Dans le cas contraire, la parade, la séduction, le despotisme dominant le jeu où l'enfant est capté par les postures soit qu'il se met à ignorer la présence d'autrui soit qu'il continue à adresser ses gestes à l'autre mais sans que l'on sache encore qui est, pour lui, le séducteur et le séduit, le despote et le soumis, etc. Comment Lacan va-t-il analyser ces différentes observations ?

Lacan nomme donc « moi idéal » la première image de lui-même reconnue par l'enfant, cette « forme primordiale dans laquelle le je se précipite ». L'identification à l'image dans le miroir produit dans le psychisme une jubilation et une tension extrême. Le caractère jubilatoire lié au moment de la reconnaissance dans le miroir tient, explique Lacan, au fait que l'image présente une unification du corps à un âge où l'*infans* (le « non-parlant ») est encore incoordonné sur le plan moteur et pris dans des sensations corporelles de nature proprioceptive qui lui donnent la perception d'un corps éprouvé comme morcelé. À ce stade, la relation de l'enfant au miroir (« relation spéculaire ») donne le modèle de la relation entre l'enfant et l'image qu'il reçoit de lui dans le discours des autres (et ceci se produit même sans l'intervention de miroirs réels). Ce modèle est aussi celui qui moule sa représentation des autres lorsqu'il réalise la présence à ses côtés d'autres semblables à lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il se connaît des frères (frères familiaux, petits voisins, etc.). Dans l'expérience primordiale d'un semblable, l'autre dans lequel se reconnaît l'enfant objective le moi idéal : tout comme dans la relation au miroir, l'enfant y trouve son image à l'extérieur de lui, mais cette fois incarnée par un autre. Ceci introduit une tension extrême à l'intérieur de la relation à l'autre car cet autre, c'est un autre-lui-même toujours vécu comme un intrus, c'est pourquoi Lacan (1938) parle d'un « complexe d'intrusion ».

Les théories ça sert à s'en servir ! C'est pourquoi je me suis permis de franchir le pas suivant. Freud avait utilisé le concept d'« Idéal du Moi » pour désigner à la fois l'image idéale du moi issue de l'inscription des idéaux moraux (écrivons celle-ci « idéal du Moi » avec une majuscule sur Moi) et l'instance psychique où ceux-ci se forment (écrivons la « Idéal du moi » avec une majuscule sur Idéal). De la même façon, je propose d'utiliser le concept de « moi Idéal » pour désigner, au-delà de l'image idéale du moi (« Moi idéal »), l'instance

formatrice des premiers idéaux purement narcissiques. Et je pose alors la question : que se passerait-il si le moi Idéal devenait l'instance des idéaux régulatrice des conduites sociales, en remplacement de l'Idéal du moi ? Je propose de penser que c'est là précisément que réside le processus formateur des comportements fanatiques destructeurs. Autrement dit, je soutiens l'hypothèse que c'est dans la régression de l'Idéal du moi vers le moi Idéal que surgit le phénomène social de la soumission de l'homme à la haine destructrice de l'autre et que c'est cette régression que le discours fanatique provoque. On retrouve en effet dans les discours et les comportements fanatiques haineux une série de traits typiques de la relation spéculaire à l'autre, ils gravitent autour de l'affirmation d'une identité imaginaire commune de type narcissique et de la haine des différences. Je prendrai l'exemple de quelques guerres fratricides : une guerre pour l'établissement d'une nation hutue au Rwanda, pour celle d'une république islamique en Algérie, pour la suprématie de la nation serbe dans les Balkans.

Les caractéristiques de la relation spéculaire dans le psychisme et dans les conduites fanatiques

Je me suis proposé de reprendre et de systématiser les traits typiques de la relation du sujet à son Moi idéal (incarné par son image dans le stade du miroir comme par celle de son semblable dans le complexe d'intrusion) et de montrer qu'ils se retrouvent dans les valeurs de référence actives dans les discours et les comportements des fanatiques.

Premier trait : l'illusion imaginaire

La relation spéculaire est de nature imaginaire donc illusoire

Tant les observations expérimentales réalisées sur les jeunes enfants que les témoignages psychanalytiques révèlent la nature imaginaire de la réalité et des relations à ce stade : la captation du sujet est produite par une image, celle du corps propre (et plus spécialement de ses fonctions de relation), que l'image de l'autre semblable vient objectiver. Ainsi s'expliquent les observations de jeunes enfants qui,

âgés de six mois à deux ans et laissés à leur spontanéité entre eux, manifestent dans leurs jeux soit une recherche d'adaptation des postures et des gestes en provocations et ripostes, soit des expressions de parade, de séduction, de despotisme.

De là vient que la réalité à ce stade est marquée du reflet de la forme humaine (telle est l'origine de l'anthropomorphisme). De là vient également la fascination pour le domaine du visible comme garant de la réalité (qui fait l'importance de l'expérience « de visu »). Cette relation est illusoire : l'image (sur le modèle du corps propre ou de celui du semblable) donne une unité fictive puisqu'elle survient à un moment où la coordination motrice n'est pas assurée et où les sensations proprioceptives donnent le corps comme morcelé. On peut considérer que le monde du stade du miroir ne contient pas véritablement d'autrui.

La référence fanatique à un scénario imaginaire

Dans le cas du génocide rwandais les Hutus se référaient à un scénario mythique traitant de leurs origines qu'ils avaient repris, en le transformant, du discours des colons blancs. Selon ce récit, les Bahutus, de race bantoue, étaient les premiers habitants du Rwanda ancien, ils étaient cultivateurs (les colons avaient pourtant raconté que les Twas, de race pygmée, étaient les tout premiers habitants du Rwanda). Plus tard étaient venus les Tutsis, de race hamitique, c'étaient des éleveurs originaires d'Abyssinie-Éthiopie, ils avaient asservi les Hutus.

Ce récit se racontait aux barricades où l'on arrêtaient ou amenait les Tutsis afin qu'ils soient exécutés à la machette. Dès 1992 des dignitaires hutus appelaient à « renvoyer les Batutsis chez eux, en Éthiopie ». Léon Mugesera s'exclama ainsi :

Je lui ai demandé s'il n'avait pas entendu la récente histoire des Falasha qui sont rentrés chez eux en Israël partant d'Éthiopie. Il me répondit qu'il n'en savait rien. Et moi de repartir : « Tu dois être sourd et illettré, moi je t'apprends que votre pays c'est l'Éthiopie, et que nous allons vous expédier sous peu chez vous via la [rivière] Nyabarongo en voyage express » (Lugan, 1998, p. 497-498, Discours de Léon Mugesera en 1992).

Déjà lors de l'insurrection hutue de 1959, des Hutus fanatisés « trépassaient avec des machettes en criant : "Ils doivent retourner en Abyssinie" » (Déclaration du Père Aelvoet, GROUPOV, 2002).

Deuxième trait : l'intrusion narcissique

La relation spéculaire est narcissique et intrusive

La relation propre à ce niveau mérite pleinement le nom de narcissique au sens où la libido est investie sur le corps propre et, à travers celui-ci, sur la forme inaugurale de l'image du moi, source de toutes les identifications ultérieures. C'est en ce sens que le narcissisme spécifique de ce stade a reçu le nom de narcissisme primaire. Mais si l'image du corps (ou du semblable qui la relaie) donne au moi sa première figuration unifiée, c'est toujours dans l'intrusion au sens où elle s'impose du dehors, comme étrangère au moi qu'elle représente, dans la surprise et dans le vertige d'un morcellement toujours menaçant. On peut donc qualifier cette expérience d'intrusion narcissique.

Le caractère narcissique des discours fanatiques

Les discours des combattants situent la lutte du groupe d'appartenance du côté des valeurs suprêmes et celle de l'ennemi dans le camp du Mal. Ainsi le scénario ethnique des Hutus vantait le sens du travail des cultivateurs hutus qui avaient rendu la terre rwandaise fertile et qui avaient été injustement exploités par les colonisateurs tutsis. De même la lutte des Serbes pour instaurer une grande Serbie – *Ubi Serbii, ibi Serbia* – était censée répéter la guerre nationaliste d'indépendance des Serbes et celle du monde chrétien contre les Ottomans qui étaient de religion musulmane. L'acharnement contre les Kosovars albanophones était chargé de symboles rappelant la guerre que les Serbes menèrent au Kosovo contre l'envahisseur ottoman. Un fait historique chargé d'humiliation mais entouré d'éléments mythiques était évoqué pour attiser la fibre nationaliste, le nom même de « Kosovo » évoque cet événement. La plaine du Kosovo a pour point central le Kosovo Polje, le « Champ du Merle » (« Kosovo » est le génitif de « Kos », merle). Là, le 28 juin 1389 eut lieu la fameuse bataille qui opposa 30 000 Serbes contre 100 000 Turcs. Le prince Lazar I^{er} Hrebeljanovic qui commandait l'armée serbe fut décapité et la noblesse serbe, anéantie. L'armée turque remporta la victoire et le Kosovo passa sous domination ottomane. En 1392, le despotat serbe devint vassal de l'empire ottoman. Dans les récits héroïques, la mort du prince Lazar I^{er} fut transformée en sacrifice : la veille de la bataille, Saint Élie lui était apparu en rêve, il lui avait permis de choisir entre une victoire terrestre et une victoire

céleste : « Si tu choisis l'empire céleste, fais communier ton armée car demain vous périrez tous ! ». Suite à ce songe, le prince Lazar avait proclamé devant la noblesse serbe :

Mieux vaut pour nous mourir dans la gloire que de vivre dans la honte. Ne ménageons pas nos efforts, même si nous savons que notre sort sera de nous mêler à la poussière. N'épargnons pas notre vie, afin de pouvoir servir d'exemple éclatant aux autres. (...) Mourons afin de vivre pour toujours. Il nous faut combattre l'islam. (Benghozi, 1995, p. 51-63).

Depuis cet événement et jusqu'à l'automne 1912, date à laquelle l'armée serbe « libéra » le Kosovo pendant la première guerre balkanique, les jeunes filles serbes nationalistes portaient des foulards noirs en signe de deuil pour la liberté perdue (Benghozi, 1995). Et quand à partir de 1990, des manifestations rassemblaient les nationalistes serbes, le drapeau serbe côtoyait des portraits du prince Lazar et du président Milosevic.

Ainsi la recherche de l'identité narcissique s'enveloppe d'arguments puisés dans la culture du groupe d'appartenance. Chez les Serbes, le fonds culturel ancien a fourni les thèmes du sang, du sperme et de la sève : de la transmission patriarcale de l'identité ethnique, de l'importance du sol sacralisé par les corps des combattants de l'histoire serbe restés sans sépulture, de la fécondation des femmes par le sperme des Serbes. La culture moderne a mis au goût du jour la recherche identitaire ethnique serbe, la notion de « race » ayant fait place à celui d'un « inconscient ethnique du peuple serbe ». Nahoum-Grappe (1993, p. 77) rapporte l'irruption de ce nouveau concept dans la culture serbe :

Dans son livre *Un pays fou* (...), l'inspirateur du mouvement nationaliste serbe dans la région de Knin, le psychiatre Jovan Raskovic, ami de Milosevic et de Karadzic, membre de l'Académie des sciences de Belgrade, inventeur de l'idée de la « république auto-proclamée serbe », mort en 1992, se posait en homme de sciences lors de meetings nationalistes de plus en plus fréquents et importants à partir de 1986 : il donnait alors le diagnostic identitaire fondé sur un « inconscient ethnique serbe », en fonction de toute une rhétorique « ethnopsychanalytique » utilisée ici de façon perverse, ou plutôt pervertie dans une variante « fondamentaliste » – et sans doute toute discipline scientifique peut être ainsi pervertie. Nous retrouvons souvent dans la presse nationaliste de Belgrade cette notion utilisée comme allant de soi, d'« inconscient ethnique du peuple serbe ».

Troisième trait : l'amour pour l'identique

La relation spéculaire confond amour et identification

À ce stade de la réalité de l'autre et de soi-même, l'intérêt amoureux se porte sur un autre qui présente les traits de l'image idéale de soi-même : il s'agit d'un amour « fraternel », amour pour le semblable. Ceci s'actualise dans la passion de la jalousie amoureuse où l'intérêt pour l'image du prétendu rival constitue le moteur de la passion. C'est l'identification au même qui rend compte d'une caractéristique typique de l'agressivité à ce stade, à savoir qu'elle est toujours autant subie qu'agie.

Ce trait se complète de son corollaire sur le plan libidinal : « le frère, au sens neutre, [constitue] l'objet électif des exigences de la libido qui, au stade que nous étudions, sont homosexuelles » (Lacan, 1939, p. 9). Il s'agit d'une homosexualité narcissique : l'investissement libidinal se porte sur l'image à laquelle le sujet s'identifie⁴.

L'obsession fanatique pour l'identique et pour la moindre différence

Lors des guerres civiles et des conflits d'épuration ethnique les combattants vérifient les signes d'appartenance absolue au groupe, ils examinent les traits qui prouvent une conformité d'identité « à l'identique » et les différences, même minimales, qui pourraient séparer l'individu du groupe. L'exemple du Liban nous l'avait déjà montré avec l'attachement intransigeant des sous-factions à une idéologie précise et à un chef de guerre. Au Rwanda, les cartes d'identité étaient exigées aux barricades pour connaître l'appartenance de l'individu au groupe hutu ou tutsi : dans ce cas, c'étaient quelques lettres écrites sur la carte d'identité qui décidaient de la vie ou de la mort ! En Algérie, la plupart des terroristes qui, contrairement à l' AIS, l'aile armée du FIS, ne limitaient pas la lutte armée au combat contre le pouvoir militaire et contre les alliés de celui-ci, mais s'en prenaient également à la population civile, étaient des intégristes islamistes qui massacraient tous ceux qui, même de religion musulmane et même lors de fêtes religieuses, ne respectaient

4 Lorsqu'il y a investissement psychotique de l'image du même, ce sont précisément les protestations contre ce type d'homosexualité qui produisent les différents délires paranoïaques. Voir Freud, 1911, pp. 306-310.

pas la foi ni le rite salafistes⁵ ou ne contribuaient pas au djihad, la guerre sainte. Ainsi, une petite fille avait été épargnée lors du massacre des habitants d'un village : « Je portais le hadjib », a-t-elle expliqué⁶ – dans le village des terroristes étaient venus intimider la population : « Vous devez porter les khimars ! », avaient-ils dit aux villageois.

On peut rattacher au moule de l'identification au même, la racine inconsciente du thème de la fraternité entre les membres – c'est la fraternité des semblables – prônée par de nombreux mouvements intégristes ou totalitaristes ; là trouve à se sublimer une homosexualité de type identificatoire.

Quatrième trait : la haine de l'autre

La relation spéculaire est marquée par l'agressivité et la haine meurtrière

L'agressivité, à ce stade, a deux raisons de structure. L'identification se porte sur une image qui vise ce qu'est le moi du sujet en faisant effraction de l'extérieur, il s'agit désormais d'aspirer être cet autre-soi-même qui est en place de rival. À ce niveau c'est le processus d'identification (et non par exemple une situation de rivalité vitale) qui est premier, et l'agressivité, seconde. Il s'agit d'une agressivité que l'on peut qualifier d'agressivité « jalouse ».

Par ailleurs, la nécessité de coïncider avec l'image de soi-même produit une tension qui se maximalise dans la mesure où le sujet ne prend pas distance avec la force attractive de son identification. Cette causalité produit à l'égard de son Moi idéal une agressivité rétive à toute logique de satisfaction ou de déception narcissique

- 5 Les salafistes prônent un retour aux sources du Coran et de la Sunna (la tradition), ils veulent établir une république islamiste fondée sur la charia et la cité médinoise du prophète. Il semble qu'au début des massacres de civils, en 1992, les salafistes constituaient la majorité des membres du GIA, le Groupe Islamiste Armé (Malti, 1999). En 1998 ils ont créé le GSPC, le Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat, exclusivement formé de salafistes, en dissidence avec le GIA.
- 6 Témoignage d'une petite rescapée dans *L'arc en ciel éclaté* (film de Belkacem Hadjadj, 1998). Production « Imago Production » (Algérie) et « Les films de la Passerelle » (Belgique). Selon le rite salafiste, les filles doivent porter le hadjib (foulard islamiste), les femmes, le khimar (long voile traditionnel), et les hommes, le kamis (longue robe traditionnelle).

(au sens où les réussites et les échecs dans l'accomplissement des exigences narcissiques constitueraient les vraies causes de l'agressivité). Il s'agit d'une agressivité « aliénante ».

De par son lien à l'image d'un corps unifié et à la présence d'un autre, l'agressivité imaginaire vise le morcellement du corps et le meurtre de l'autre.

Le fanatisme de la haine

La haine était déversée quotidiennement sur les ondes de RTLM, la Radio-Télévision Libre des Mille collines (RTLM avait été créée en 1993, ses bailleurs de fonds étaient tous des membres de l'entourage direct du président Habyarimana). Dans les temps qui précédèrent le génocide et pendant qu'il avait lieu, toute une série de messages appelaient quotidiennement à l'extermination totale de la race tutsie : « N'oubliez pas de tuer aussi les nourrissons. Les coqs qui chantent aujourd'hui hier encore n'étaient que des œufs ! ». De même ils disaient de Fred Rwigyema, le leader charismatique du FPR (Front Patriotique Rwandais), exilé depuis 1959 en Ouganda et qui fut tué lors des premiers jours de l'avancée du FPR dans le Nord du Rwanda en octobre 1990 : « N'oubliez pas que même Rwigyema a quitté le pays sur le dos de sa mère ! ». Le 22 décembre 1992, le colonel Bagosora qui avait été dépêché à Arusha afin de torpiller les accords de paix, déclara : « Je rentre à Kigali pour préparer l'apocalypse ! ».

Le choix des fausses dénominations utilisées par les génocidaires porte les significations de la haine faiseuse de mort. Il faut connaître la représentation du cancrelat dans la mentalité populaire rwandaise : c'est un animal laid que l'on trouve dans les latrines, qu'il faut écraser avec son pied. Traiter un humain de cancrelat c'est appeler à l'écraser et à ressentir de la fierté plutôt que de la culpabilité. « J'ai écrasé un cancrelat ! », disaient des génocidaires après leurs crimes. De nombreux cadavres de Tutsis furent jetés dans les latrines⁷.

Dans la relation à l'adversaire, la haine imaginaire accomplit la logique de l'exclusion radicale : un seul peut rester en vie, ou l'autre ou soi-même.

7 D'après des informations qui m'ont été transmises par Jacques Havugimana.

Cinquième trait : le transitivity

La relation spéculaire est transitive

Le terme de « transitivity⁸ » est utilisé en psychologie pour nommer une conduite observée chez les jeunes enfants. Celle-ci consiste à désigner l'autre comme l'auteur d'une action dont le sujet lui-même est l'agent et l'autre, l'objet (ou inversement). Il s'agit donc d'une projection particulière formée sur l'intervention de l'agent et de l'objet d'une action. Le terme a été repris de la psychiatrie où il désigne un

mécanisme délirant observé dans la schizophrénie qui fait que le patient projette une part de lui-même sur une autre personne ou sur un objet du monde extérieur. Sa pensée, ses actions, ses hallucinations sont vécues par le malade comme étant l'expérience de l'autre. [...] [Ainsi] un malade voit une ombre. Il prend peur, pousse un cri, puis s'étonne que l'ombre ait crié (Postel, 1998).

Les enfants jouent avec le transitivity bien au-delà de l'âge du stade du miroir, il arrive ainsi souvent qu'un enfant d'âge scolaire frappe puis se plaint que l'autre l'ait frappé.

Le transitivity dans le fanatisme destructeur

Les discours incitant à la destruction de l'autre comportent souvent l'attribution à l'ennemi des intentions propres aux auteurs des paroles haineuses, c'est d'ailleurs le plus souvent sur les accusations produites par retournement que la légitimité des intentions destructrices est argumentée : les positions du coupable et de la victime sont interchangeables.

Je prendrai d'abord l'exemple du conflit rwandais. Le phénomène transitive est apparent à la lecture des « 10 commandements des Hutus » dont voici un extrait :

8 Le terme « transitivity » a été formé à partir du mot *transitivus* employé par les grammairiens latins à propos d'un verbe qui fait passer l'action du sujet sur son complément direct. Le mot vient de *transire* « passer » (d'où *transir*) (d'après A. Rey). La même origine latine avait donné son emploi en grammaire française où « transitif » qualifie « un verbe qui régit son complément sans intermédiaire, par un passage direct du sujet à l'objet. Se dit de tout verbe dont l'énoncé appelle un complément d'objet. Verbes transitifs directs. Verbes transitifs indirects, dont le complément est construit avec une préposition (à, de) » (*Le petit Robert*).

4. Tout Muhutu doit savoir que tout Mututsi est malhonnête dans les affaires. Il ne vise que la suprématie de son ethnie.

“RIZABARA UWARIRAYE”.

Par conséquent, est traître tout Muhutu :

- qui fait alliance avec les Batutsis dans ses affaires ;
- qui investit son argent ou l’argent de l’État dans une entreprise d’un Mututsi ;
- qui prête ou emprunte de l’argent à un Mututsi ;
- qui accorde aux Batutsis des faveurs dans les affaires (l’octroi des licences d’importation, des prêts bancaires, des parcelles de construction, des marchés publics...).

5. Les postes stratégiques tant politiques, administratifs, économiques, militaires et de sécurité doivent être confiés aux Bahutus (Lugan, 1998, p. 482).

De même le tristement célèbre appel au génocide du 17 novembre 1992 de Léon Mugasera prétendait se légitimer de l’intention de massacrer censée habiter tout Tutsi :

La vigilance, vous savez ce que c’est. Mesdames et messieurs, il y a des *Inyenzi* [« cancrelats »] dans le pays. Ils ont envoyé leurs enfants au front pour prêter main-forte aux *Inkotanyi* [« les lutteurs »⁹] [...] Pourquoi n’arrête-t-on pas ces parents pour les exterminer ? Dites-moi, attendez-vous béatement qu’on vienne vous massacrer ? [...] souvenez-vous qu’il est dit dans notre Constitution que la justice est rendue au nom du peuple. Nous nous occuperons nous-mêmes de massacrer cette bande de salauds. C’est dit dans l’Évangile, vous le savez, que le serpent vient vous mordre et que si vous le laissez traîner parmi vous, c’est vous qui périrez [...] (Lugan, 1998, p. 497).

Pareillement, les Serbes pratiquaient à l’encontre des Albanais ce que la propagande mise en place par le régime de Milosevic dénonçait comme étant l’œuvre des Albanais eux-mêmes ; il s’agissait de tortures, viols, massacres, charniers soi-disant révélés à l’aide de publications, d’expositions et de reportages télévisés fabriqués de

9 Les libérateurs des Tutsis victimes de massacres avaient pour nom *Inkotanyi*. Ils étaient les fils ou petits-fils des Tutsis qui avaient été chassés du Rwanda dans les années 1959-1963 et qui s’étaient réfugiés en Ouganda. Leur nom *Inkotanyi*, signifiant « les lutteurs », « les bagarreurs », littéralement « les cogneurs », était celui d’une unité militaire de l’ancien Rwanda qui participa aux combats que le roi Kigéri IV Rwabugiri mena à l’Ouest du lac Kivu (Lugan, 1998).

toutes pièces (photos truquées, films datant de la dernière guerre, etc.). Cette pratique fit dire à Nahoum-Grappe :

Ce travail d'une propagande sans pudeur [...] a fonctionné comme un travail en négatif : l'appareil militaro-policier serbe, miliciens d'extrême droite en tête, a pratiqué sur le terrain ce que leurs idéologues dénonçaient avec tant de détails, ce qui les identifiait historiquement et donc *nationalement en tant que victimes*, à savoir « l'épuration ethnique » (Nahoum-Grappe, 1993, p. 47).

Ce type d'activité participe des activités délibérées de propagande contre l'ennemi, de la fabrication intentionnelle de la haine que j'ai proposé d'appeler « hainification ». La hainification exploite intentionnellement le mécanisme transactiviste dont le ressort relève de l'inconscient : on peut reconnaître, dans l'objet des accusations portées contre l'ennemi, les envies et les actes prémédités ou perpétrés par les accusateurs eux-mêmes à l'encontre des accusés. Françoise Sironi (2002) a étudié le mécanisme de « désympathie » également utilisé dans la stratégie de fabrication de la haine. Un chercheur sud-africain nommé Du Preez (1995) a appelé la fabrication de l'ennemi « ennemification ».

Sixième trait : la croyance aveugle

La relation spéculaire mobilise le phénomène de la croyance

Ce trait est explicite dans les jeux des enfants entre eux dès que surgit un conflit, comme nous le montre la foi mise dans les accusations transactivistes : « C'est lui qui m'a frappé ». Il émane de la nature imaginaire de toute relation qui a régressé à ce niveau (ainsi l'homme voue une confiance « aveugle » à ce qu'il a vu de ses propres yeux). La structure fondamentalement narcissique du moi, propre à aliéner le sujet dans sa perception et sa représentation du monde et de lui-même, constitue pour Lacan la méprise fondamentale de l'être humain.

La croyance aveugle dans les affirmations fanatiques

Ce trait apparaît dans les relations conflictuelles violentes qui réactivent la nature imaginaire des relations à l'autre. La croyance oppose une vive résistance aux arguments de la raison. Je l'ai déjà évoqué, les Serbes, qui sont de religion chrétienne orthodoxe, calquaient leur lutte contre les Kosovars d'origine albanaise, qui sont en majo-

rité de religion musulmane, sur celle que leurs ancêtres avaient menée contre les Ottomans. Or le moindre souci historique aurait pu révéler le caractère outrancier de cet amalgame, car les Albanais, à la date de la célèbre bataille de Kosovo Polje, étaient catholiques, intégrés à l'empire serbe et en lutte contre les Ottomans. Ils passèrent sous le joug turc en 1479 et se convertirent à l'Islam au cours des XVI^e et XVII^e siècles. Plusieurs Albanais m'ont raconté que

jusqu'à la génération qui précédait les grands-parents de leurs grands-parents, tous les Albanais avaient deux prénoms : l'un, le vrai, était utilisé à l'intérieur de la demeure familiale, c'était un prénom catholique comme Luc ou Jean, Pierre ou Thomas, l'autre était le prénom officiel pour la vie du dehors, c'était un prénom musulman, comme Ali ou Mohamet, Xhemal ou Mourad. Jusqu'il y a peu, nos ancêtres célébraient encore la fête de Noël.

On sait que le phénomène de la croyance relève d'un déni de la réalité, j'ai pu le constater sur le vif à plusieurs reprises. Ainsi une affirmation présentée comme une vérité absolue peut être contredite par une affirmation opposée surgissant à un autre moment ou dans un autre contexte. Un Kosovar soutenait à mon adresse l'affirmation suivante : « Tous les Serbes sont des assassins et tous veulent notre mort ». « Tous ? » lui demandai-je. « Oui, tous, c'est tous ! », me répondit-il. Lors d'une journée passée à la campagne en compagnie de Belges et de Kosovars – nous l'avions organisée pour fêter la fin de nos contacts, quelques jours avant le retour des réfugiés au Kosovo –, la même personne dit à l'adresse de ses enfants et de moi-même : « Je me demande ce qu'est devenu X, vit-il encore, a-t-il été tué ? » Je vis que tous étaient préoccupés pour cet ami de la famille. « Qui est-il ? » demandai-je. « X, c'est notre voisin, un Serbe, », répondit-il, « il a pris les armes avec l'UCK dès le début de la guerre car il s'est rangé de notre côté, contre les milices et contre les idées qui se répandaient de chasser tous les Kosovars hors du Kosovo ». « Il y aurait donc quand même de "bons" Serbes ? », dis-je pour faire allusion au clivage bon-mauvais (bons Kosovars-mauvais Serbes) que, ils le savaient pertinemment, j'avais toujours refusé de partager avec eux.

La force d'aveuglement propre à la croyance trouve son ressort dernier dans la puissance du processus d'identification imaginaire. Nahoum-Grappe fait cette remarque :

Dans le cas des citoyens d'ex-Yougoslavie, l'étiquette ethnique est souvent illisible : la mère est croate et le père serbe, mais la grand-

mère est tzigane et tout le monde vit en Dalmatie... Après quelques verres de *slivovic*, le militant pur et dur rencontré à Belgrade dit au Français de passage : « En fait ma mère est croate, je ne suis pas serbe » (Nahoum-Grappe, 1993, p. 69).

On croyait dans le Rwanda du génocide que tout Hutu était un descendant de la race des premiers habitants du Rwanda, les cultivateurs hutus qui avaient été asservis des siècles durant par les immigrés éthiopiens, les éleveurs tutsis. Je vais vous dire de qui les Tutsis et les Hutus, actuellement classés comme tels, sont en réalité les descendants. En 1931 l'administration belge ordonna à chaque Rwandais de porter désormais un livret d'identité mentionnant en trois langues – le français, le néerlandais et le kinyarwanda – l'ethnie d'appartenance. Comme le mot « ethnie » et « race » n'existaient pas en kinyarwanda, on prit celui servant à désigner le clan : *ubwoko*. Or dans un même clan se retrouvaient des Rwandais de toutes les classes : Twa, Hutu, Tutsi... Pour mener leur tâche à bien, les employés de l'administration coloniale reçurent alors la consigne suivante : il s'agissait de demander le nombre de vaches que possédait le Rwandais interrogé, car tout qui possédait au moins dix vaches était à considérer en tant que Tutsi, et tout qui en possédait moins était Hutu ! C'est ainsi que fut racialement étiquetée la totalité de la population rwandaise... Des frères, enfants de mêmes père et mère, se retrouvèrent classés dans des races opposées. Ce sont les descendants de ces étiquetés qui à plusieurs reprises dans l'histoire ultérieure du Rwanda se massacrèrent à la machette !

La logique de l'ensemble des traits spécifiant la relation imaginaire est contenue dans la formule dont témoigne à ciel ouvert le phénomène transitive : l'autre c'est le même. Une telle identification inconsciente est source de jouissance et de tension interne insupportable. Ce mode inaugural de relation à autrui traverse l'histoire de chacun comme un modèle inconscient fascinant, prêt à déterminer le sujet dans son identification fondamentale dès qu'une menace peut être vécue comme menace identitaire. Ceci se produit tout particulièrement dès que les relations sociales connaissent des tensions, ce phénomène est exacerbé dans les situations de guerres (Roisin, 2003a).

À la lumière de cette mise en comparaison on peut lire le phénomène du surgissement des guerres de destruction ou de purification ethnique comme un cas de figure où la mise hors circuit de l'Idéal du moi entraîne une régression vers le moi Idéal. Le discours fanatique opère un tel travail de mise à l'écart de l'Idéal du moi en discréditant la référence aux discours qui font tiers, en jouant sur la fascination qu'exerce sur chacun ce fond d'identification et d'idéalisation narcissiques auquel nous avons tous dû renoncer dans le travail de transformation des idéaux narcissiques en idéaux sociaux. Les situations de tension sociale sont propices à produire « spontanément » la régression imaginaire, c'est-à-dire à traduire les menaces sociales en menaces identitaires, particulièrement auprès de celui qui est ou se vit comme victime d'une agression. Je me rappelle avoir été interloqué, dès le début de mon travail avec les victimes d'agression, par le constat suivant : les envies de riposte et de représailles surgissent avec le caractère spéculaire, que celui-ci s'applique aux actes, aux souffrances ou à la jouissance. Une personne d'origine étrangère qui venait d'être agressée me disait l'autre jour : « Ce que je lui ferais ? Le frapper comme lui [m'a] frappé, lui faire souffrance comme lui [a causé] ma souffrance ! ». C'est ce genre de propos qui m'avait très tôt fait penser : « on dirait que le sujet agressé est brusquement projeté en arrière : au moment de son entrée dans le complexe d'intrusion » (Roisin, 2003b). Le discours fanatique ne fait qu'exploiter cette appétence à laisser régresser ses idéaux.

La régression des instances formatrices des idéaux répond à celle des instances paternelles qui les sous-tendent, menant à la substitution du Père symbolique par le Père imaginaire. Freud dans *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921) parle d'une tendance inhérente des foules à régresser dans la psychologie de la horde primitive, avec l'amour d'un meneur en place de père primitif, tout puissant et redouté. Si l'on reprend les concepts lacaniens de Père symbolique, Père imaginaire et Père réel, on peut parler, dans les cas que nous avons étudiés (cas de figures où se produit une éclipse du père symbolique), d'une réduction de la fonction paternelle à la dimension du Père imaginaire. Le sens de cette formulation est de souligner que la fonction paternelle qui y est investie est celle d'un père qui incarne une figure de toute-puissance narcissique, qui mobilise chez ses « fils » les valeurs imaginaires narcissiques (pureté de la race, force écrasante de la nation, etc.), qui impose les traits auxquels il s'agit de s'identifier imaginativement « à l'identique ».

La référence à la seule dimension paternelle imaginaire est révélée crûment dans certains faits survenant dans les guerres de purification ethnique. V. Nahoum-Grappe rapporte ainsi :

le grand écrivain bosniaque Djevad Kaharassan qui a quitté Sarajevo en mars 1993 a fait filmer par ses étudiants un bus venant des lignes serbes et rempli de jeunes filles et femmes enceintes de plus de six mois victimes des viols collectifs aggravés qui font partie de la purification ethnique, et qui sont une des expressions de cette cruauté extrême caractéristique de cette « guerre ». Sur ce bus il y avait écrit « *pour Alija Itzebegovic*, [le président musulman de la Bosnie] *par ses Serbes* » (Nahoum-Grappe, 1995, p. 36).

Cette phrase montre à qui s'adressaient les viols : à la figure emblématique du père de la nation, maître des femmes et des lieux. Ce que les Serbes contestaient, ce n'était pas la référence à une telle place, c'était qu'elle soit occupée par un non-Serbe, musulman de surcroît. Le refus d'un président musulman s'appuie sur une imagerie du sang et du pouvoir : « On va te faire des petits Serbes » disaient parfois les violeurs à leur victimes. « Où est-il maintenant ton Alija ! » (Nahoum-Grappe, 1995, p. 37), disaient les bourreaux aux femmes et filles qu'ils violaient.

Pour conclure

L'on pourrait reprendre les racines anciennes de toutes les guerres terroristes, génocidaires ou d'épuration. L'histoire des liens entre les communautés qui se font une guerre d'anéantissement révélerait, pour chacune de celles-ci, plusieurs conditions d'apparition.

La première est « l'existence de tensions » entre communautés. L'histoire du Rwanda en est un exemple avec les tensions entre les Tutsis et les Hutus (Roisin, 2005), considérés comme des classes sociales avant la colonisation, avec les tensions entre Hutus du Sud, du Centre et du Nord lorsqu'il s'est agi de lutter pour le pouvoir politique dans le Rwanda devenu État démocratique. Ce sont les tensions entre Serbes et Kosovars albanophones au Kosovo, entre les dix-sept communautés religieuses du Liban, entre les gens de pouvoir, le peuple et les islamistes, en Algérie. Mais cette condition n'explique pas l'apparition de la haine destructrice.

Pour comprendre la transformation des tensions sociales en guerres civiles ou d'épuration, il faut que se présente une condition supplé-

mentaire : c'est « l'exploitation d'un pouvoir de fanatisation ». C'est, en Algérie, l'appel à une solution intégriste au marasme intellectuel, économique et politique. C'est, au Liban, la volonté d'imposer la solution de la communauté particulière ou de la faction. C'est, pour les Serbes, l'appel émis et ressenti du nationalisme tchetnik. Ce fut, au Rwanda, l'exploitation du clivage Hutu-Tutsi miné par le discours ethnique. Les sociologues et les politologues nous éclairent sur les motifs historiques du recours à la fanatisation. J'ai tenté de proposer une compréhension psychanalytique du pouvoir que la fanatisation exerce sur le psychisme : je pense avoir montré qu'il répond au vertige d'une régression de l'instance de l'Idéal du moi vers le moi Idéal, d'un basculement dans la mentalité propre à la formation originaire d'une identité toute narcissique. Ce mode de pensée constitue un vertige qui nous fascine tous parce que nous sommes tous formés sur ce fond imaginaire qui moule la relation fondamentale que nous entretenons avec nos semblables, nos frères humains. La violence haineuse est la conséquence de cette logique imaginaire même lorsque les valeurs idéologiques des groupes n'appellent pas explicitement à la destruction : l'Histoire montre assez que le totalitarisme imaginaire (celle du communisme par exemple) y suffit.

Mais une réalité d'un autre ordre reste irréductible aux explications qui précèdent. Je veux parler de « la potentialité barbare de l'homme ». La reconnaissance de cette réalité n'est pas tout. Ainsi une conception à la mode consiste à la reconnaître tout en lui conférant un statut d'Indicible ou d'Incompréhensible. C'est une attitude mystique, attitude d'adoration devant une figure du Mal. La barbarie est le propre de l'homme et elle consiste en une déshumanisation de l'être humain. La jouissance barbare se fonde sur les pulsions qui poussent à l'anéantissement : Freud avait nommé « pulsion de mort » l'appel fascinant qui, du fond de l'être humain, pousse à accomplir jusqu'à son terme la destruction anéantissante des choses. L'anéantissement de l'être est au-delà de la haine imaginaire ! C'est là une réalité humaine, particulièrement tangible dans la clinique du traumatisme (Roisin, 2010) comme dans les discours et les actes des guerriers génocidaires. Radovan Karadzic, qui fut le chantre de la haine et de la « purification » ethniques en ex-Yougoslavie, avait écrit dans ses poèmes de jeunesse : « Je suis né pour vivre sans tombeau, ce corps humain ne mourra jamais, il n'est pas né seulement pour sentir les fleurs mais aussi pour incendier, tuer et tout réduire en poussière » (Karadzic, 1995).

Dans la clinique de l'agression et du trauma, nous pouvons interroger la propension au vertige imaginaire qui veut traduire toute menace en menace identitaire. Nous pouvons mettre au travail la potentialité barbare de chacun dans son conflit avec « *l'aptitude à la vie civilisée* », c'est-à-dire avec l'adhésion subjective à la loi humaine qui interdit les atteintes violentes et anéantissantes de l'homme. En tant que citoyen il s'agit de tenir des discours qui refusent l'enfermement dans une vérité absolue ou le positionnement « en miroir » face aux discours et aux comportements des fanatiques : ne tombons pas dans le transactivisme ! C'est bien cela que signifie maintenir une référence à la loi d'humanité, la loi qui fait tiers entre les hommes, loi qui permet que l'amour fraternel se sublime en désir d'humanité.





Le discours des femmes dans la lutte armée : une analyse narrative

Maritza Felices-Luna

Introduction

Le paradigme constructiviste fut utilisé dans le cadre d'une recherche qualitative menée sur l'implication des femmes dans la lutte armée irlandaise et péruvienne. Le choix du sujet fut guidé par le manque d'études empiriques sur des organisations qualifiées de terroristes, et particulièrement sur l'implication des femmes dans celles-ci (Cunningham, 2003).

La recherche réalisée visait à comprendre les motivations des interviewées à se joindre à la lutte armée, le parcours suivi ainsi que leurs expériences au sein de celle-ci. L'idée était de laisser une place à ces femmes pour qu'elles expriment leur vision d'elles-mêmes ainsi que leur propre compréhension de leur implication.

Onze récits de vie furent recueillis au total : six au Pérou et cinq à Belfast. Ces entrevues, d'une durée de 3h30 à 12h, représentent une grande diversité d'expériences et points de vue. Les interviewées présentent des carrières fort différentes avec une durée allant de trois à plus de trente ans. Elles ont atteint des niveaux hiérarchiques divers (combattant, responsable, cadre et direction) et ont été assignées à des tâches distinctes (combat direct ou manœuvres militaires, logistique, transport, surveillance, presse et propagande,

sécurité et santé). Certaines de ces femmes ont été ou étaient, au moment de l'entrevue, incarcérées pour des peines allant de trois ans à la perpétuité tandis que d'autres n'ont jamais eu à faire au système de justice.

L'analyse narrative fut utilisée pour rendre compte de la façon dont, en racontant leur histoire, les interviewées organisaient leurs expériences afin de donner un sens à leur vécu qui soit cohérent avec leur vie et leurs points de vue au moment où l'entrevue avait lieu (Kohler Riessman, 1993). Un cadre conceptuel multi-niveaux fut mobilisé à ces fins :

- le concept d'institution totale de Goffman (1961) a servi dans la conceptualisation de l'organisation dans laquelle l'implication a lieu ;
- le concept de carrière déviante développé par les interactionnistes et particulièrement par Becker (1963) a été mobilisé pour analyser le processus d'implication ;
- le concept de citoyenneté active a permis de comprendre les motivations des femmes à participer dans la lutte armée ;
- finalement, l'appropriation individuelle et collective de Colette Guillaumin (1978a et 1978b) a aidé à tenir compte du contexte social concernant le genre féminin dans lequel l'implication a lieu.

Ce texte ne vise pas à faire une présentation fine, détaillée et nuancée de l'implication de ces femmes mais à donner les grands traits de la façon dont elles perçoivent et ont vécu leur implication et du type de discours utilisé pour véhiculer cette vision.

Présentation de cinq cas

Quela

Quela est une jeune péruvienne qui a été recrutée sous contrainte par le Sentier Lumineux. Elle se trouvait avec sa famille sur la place principale de leur village lorsque celui-ci a été bombardé par les forces armées péruviennes. En prenant la fuite, la population rencontre une unité du Sentier Lumineux qui leur propose de les protéger s'ils veulent bien les suivre. La famille de Quela accepte et,

une fois rendus dans le campement militaire, ils sont informés qu'ils étaient désormais membres de l'organisation. Ainsi, Quela s'est retrouvée, à l'âge de neuf ans, combattante du Sentier Lumineux. Elle est restée membre de l'organisation jusqu'à son arrestation environ dix ans plus tard. Lors de son premier jugement, elle a été condamnée à perpétuité mais elle a été pardonnée deux ans plus tard. Au moment de l'entrevue, elle habitait avec des membres de sa famille qui ne se trouvaient pas dans le village lors du bombardement.

Le discours de Quela est extrêmement ambigu : on y retrouve un mélange de fierté et de regret. Sa carrière au sein du Sentier Lumineux a été initiée sous la contrainte, il s'agissait véritablement d'une situation de vie ou mort puisque les gens qui ont refusé de suivre l'unité du Sentier Lumineux ont effectivement été retrouvés morts quelques jours plus tard. Cependant, le reste de la carrière de Quela s'est fait principalement par vocation. Ayant été socialisée par le Sentier Lumineux, elle a appris les valeurs, les principes et les idéaux politiques prônés par cette organisation à travers des supérieurs qu'elle admirait pour leur conviction, leur abnégation et leur professionnalisme. Cela signifie que Quela avait adopté la vision du monde du Sentier Lumineux, elle croyait au projet politique de l'organisation et était convaincue de la nécessité de la lutte armée pour y arriver. De plus, la mort de son père et, quelques années plus tard, de son frère, aux mains de l'armée péruvienne, ont été également des incitatifs importants dans sa carrière. Quela était fière d'être une combattante du Sentier Lumineux. Elle étudiait assidûment l'idéologie et les principes théoriques et elle travaillait fort pour être également la meilleure de son bataillon au niveau militaire. En fait, Quela évaluait sa propre valeur en tant qu'individu à travers les critères prônés par l'organisation. Ainsi, elle raconte sa joie lorsqu'elle a reçu sa première arme parce que seuls les meilleurs combattants avaient le droit d'en avoir. Par la suite, apparaît un certain degré de honte lorsqu'elle admet s'être fait retirer son arme à deux reprises en raison de mauvais comportements.

Quela a maintenu sa vocation en dépit des conditions de vie extrêmes vécues au sein de l'organisation. Cependant, vers l'âge de quinze ans, elle a été transférée comme garde du corps d'un haut dirigeant et c'est à ce moment-là qu'il apparaît qu'elle commence à perdre sa vocation. Ce haut dirigeant et sa femme allaient à l'encontre des principes de l'organisation : il était machiste, jaloux et

violait ses gardes du corps féminins. Sa femme, qui était également un haut cadre, était au courant des viols et forçait l'avortement de celles qui tombaient enceintes. De plus, cette dernière distribuait inégalement les ressources selon ses sympathies personnelles et non pas selon les principes démocratiques prônés par le Sentier Lumineux. Quela devient désenchantée par rapport à l'organisation et sa promotion du statut de combattante à celui de garde du corps n'est plus vécue avec fierté, mais comme un fardeau. La vie dans le campement militaire devient très difficile. Nonobstant, sa déception se manifeste essentiellement vis-à-vis de la direction et non pas de toute l'organisation. En raison de ses expériences, Quela décide, peu avant son arrestation, de mettre fin à sa carrière. Cependant elle ne réussit pas à démissionner parce que ses supérieurs la menacent de mort et de représailles sur sa sœur et sa mère si elle part. À la fin de sa carrière, Quela était donc redevenue membre de l'organisation sous contrainte, ce qui rendait insupportable la vie dans le campement militaire.

L'ambiguïté de Quela se retrouve également dans son rapport aux membres de sa famille qui ne se trouvaient pas dans le village lors de l'attaque de l'armée. Par moments, Quela raconte que, lors de son arrivée en prison, elle ne voulait pas voir sa famille biologique car elle considérait le Sentier Lumineux comme sa vraie famille, tandis qu'à d'autres moments elle soutient que, dès son arrivée en prison, elle rêvait de revoir sa famille pour la première fois depuis son enfance. Cette apparente contradiction s'explique certainement par le fait que Quela a conscience que son pardon a été octroyé en raison des circonstances de son incorporation au Sentier Lumineux et qu'elle doit donc présenter un discours qui soit cohérent avec celui de quelqu'un qui est contraint à faire partie de l'organisation.

Pour comprendre l'ambiguïté de Quela, il faut également tenir compte de ce que, pendant dix ans, elle était certaine de ses convictions et de la justesse de ses actions. Cette certitude a été ébranlée et remise en question lorsque, suite à son arrestation, elle a été exposée à un discours différent sur le Sentier Lumineux, provenant des divers secteurs de la population. De manière simpliste, toute sa vie et son identité sont remises en cause : elle croyait être du côté des « bons » mais elle reçoit à présent le message qu'elle faisait partie des « méchants » et que sa liberté dépend de son acceptation de cette nouvelle définition de la réalité. Désormais, il ne s'agit plus uniquement de vivre avec les conséquences de ses actes, elle doit

maintenant accepter et faire face au fait que les morts et la souffrance causée étaient illégitimes. Elle est ainsi confrontée à une redéfinition de sa conceptualisation du monde et de soi qui est particulièrement difficile dans de telles circonstances.

Yolanda

Dès son jeune âge, Yolanda avait été témoin des inégalités sociales et avait le désir de changer le monde. Elle avait également développé beaucoup d'admiration pour les membres du Sentier Lumineux qu'elle avait rencontrés lorsqu'elle visitait les prisons à la recherche de son oncle disparu, enlevé par les forces armées péruviennes. Cependant, Yolanda n'avait jamais pensé prendre part à la lutte armée. Sa vocation était d'être médecin et d'utiliser la médecine comme moyen d'aider les gens.

La carrière de Yolanda débute lorsqu'elle n'est pas admise au programme de médecine et se voit forcée de faire d'autres études. Durant celles-ci, elle est approchée par un étudiant qui lui propose une formation gratuite en premiers soins. Tout ce qu'elle devait faire était d'apporter le matériel de base tel que du coton, de l'alcool, des seringues, etc. Elle accepte volontiers ce qu'elle voit comme une manière d'avoir accès à la formation dont elle avait toujours rêvé. Cependant, au fur et à mesure que les cours avancent, elle réalise que les patients sont des vrais blessés, parfois graves. Lorsqu'un jour elle insiste sur la nécessité d'amener certains des blessés à l'hôpital, on lui avoue qu'il s'agit en fait d'une cellule de santé du Sentier Lumineux et on lui propose de devenir officiellement membre de l'organisation. Yolanda affirme avoir accepté puisque cela lui permettait de réaliser sa vocation de soigner des malades avec, en plus, la possibilité de participer à la construction d'un projet politique avec lequel elle était d'accord.

Une fois incorporée dans l'organisation, elle continue sa carrière par vocation. À partir de ce moment, son implication se caractérise par une abnégation totale. Elle se donne entièrement à la cause. Yolanda étudie et se prépare tant au niveau des connaissances que des techniques pour améliorer les soins de ses patients. Après quelques années, le contexte change significativement lorsque le Sentier Lumineux commence à perdre le conflit. Le nombre des patients ne cesse d'augmenter, mais le nombre du personnel de santé se réduit en raison d'arrestations, de disparitions ou de démis-

sions. Yolanda se consacre davantage à sa tâche, mais ne reçoit que des reproches et réclamations de la part du Sentier Lumineux qui devient encore plus exigeant et l'accuse de tuer volontairement des camarades qui meurent en dépit de ses soins. Cette attitude de l'organisation l'amène à remettre en cause son implication, mais elle ne peut se résoudre à abandonner les blessés sans que quelqu'un la remplace. Elle continue ainsi son implication uniquement en raison des circonstances.

Les conditions de vie et de travail deviennent de plus en plus difficiles en raison des risques associés à son appartenance au Sentier Lumineux et du manque de ressources pour les malades. Yolanda ne doit pas seulement soigner les patients et payer les médicaments, elle doit également faire le ménage des locaux clandestins ainsi que fournir et préparer la nourriture. Elle se décrit, durant cette période-là, comme n'étant pas autre chose qu'un chaînon de plus dans la machine qu'était le Sentier Lumineux. Elle explique son désenchantement par rapport à l'organisation en raison de différences majeures entre ce qui était prôné et la pratique. Pour elle, l'organisation dans laquelle elle s'était impliquée au début n'est plus la même à la fin. En voyant que la situation ne s'améliore pas, elle réalise qu'il n'y aura jamais personne pour la remplacer. À ce moment-là, elle décide de se retirer. Elle considère avoir fait sa part pour la cause et souhaite passer plus de temps avec sa famille. Yolanda se voit non seulement refuser sa demande d'autorisation de se retirer de l'organisation, mais on exige qu'elle remette son enfant au parti. Selon le Sentier Lumineux, les enfants d'un membre de l'organisation appartiennent au parti et les militants ne doivent pas être distraits de leur tâche révolutionnaire par des valeurs bourgeoises telles que la famille. Malgré des menaces de mort, si elle désobéissait aux ordres, Yolanda et sa famille prennent la fuite et vivent pendant trois ans recherchés à la fois par la police et par le Sentier Lumineux. Après trois ans de cavale, elle se fait arrêter et elle est condamnée à vingt-cinq ans de prison. Au moment de l'entrevue, elle était en prison mais avait fait une demande de révision de peine qui fut, par la suite, acceptée.

Yolanda a un discours qui démontre une certaine fierté de sa performance dans les tâches réalisées en tant que responsable de santé. Par contre apparaît également le regret d'avoir fait partie de cette organisation qu'elle désapprouvait vers la fin de sa carrière. Même si elle n'avait tué ou blessé personne, elle culpabilise d'avoir guéri des combattants qui, par la suite, continuaient la lutte armée. Elle

se sent, en quelque sorte, responsable indirectement des dommages, de la souffrance et des morts causés par les gens qu'elle soignait. Yolanda ne regrette pas véritablement ses actes mais plutôt d'avoir fait partie de l'organisation qui les encadrait.

Ximena

Le père de Ximena était un des fondateurs du Parti communiste du Pérou. Dès son jeune âge, elle a été sensibilisée aux inégalités sociales et a grandi avec l'idéal de construire un monde meilleur. Cependant, face à l'échec de son père de promouvoir un changement par la politique traditionnelle, elle est, à dix-sept ans, convaincue que la seule option viable est la lutte armée. Dès son arrivée à l'université, elle s'informe sur toutes les organisations révolutionnaires disponibles et, après réflexion, choisit de se joindre à l'une d'entre elles. À ce moment-là, Ximena prend la décision de faire passer son engagement politique avant sa vie personnelle ; un choix qu'elle maintiendra et que son mari respectera tout au long de sa carrière.

Un élément marquant dans le parcours de Ximena est la décision de son organisation de se joindre au Mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru [MRTA]. Des conflits internes entre les deux groupes commencent aussitôt et persisteront jusqu'à la fin de sa carrière. En fait le MRTA considérait que les membres du groupe de Ximena étaient moins bons, moins bien préparés et moins engagés. Peu après l'unification des deux organisations, Ximena est assignée de manière indéfinie à une autre région sans pouvoir emmener ni son mari ni son enfant. En raison principalement des conflits au sein du MRTA, mais aussi du fait qu'elle ne veut pas abandonner son enfant, Ximena décide de se retirer de la lutte armée et de devenir femme au foyer. Cependant, ce nouveau rôle ne lui convient pas ; elle devient amère et les disputes avec son mari s'intensifient parce qu'elle culpabilise de vivre à l'encontre de ses principes et de sa conscience. Quelques mois plus tard, Ximena et son mari croisent des anciens camarades qui l'invitent à se réincorporer. Suite à une brève discussion avec son mari, elle reprend sa carrière. Pour éviter des problèmes liés à son organisation d'origine, ses camarades la font entrer sous un nouveau pseudonyme pour qu'elle paraisse être une nouvelle recrue. Elle travaille avec un cadre qu'elle considère exemplaire et qui l'aide à atteindre des grades plus importants.

Cependant, ses promotions la confrontent à des dirigeants qui, selon elle, font mal les choses et ne sont pas adéquatement formés, militairement et politiquement. Elle vit mal cette prise de conscience parce que cela représente un risque, non seulement pour sa vie, mais pour l'organisation et le projet politique. En effet, suite à des erreurs de la direction, la police retrouve un local clandestin qui était sous sa responsabilité. Bien qu'elle ait réussi à le vider avant l'incursion policière, Ximena est réprimandée. Peu après elle reçoit l'ordre de « prendre des mesures » contre des camarades qui voulaient scinder le MRTA. Elle refuse et la direction la punit en la rétrogradant du statut de cadre intermédiaire à celui de nouvelle recrue chargée d'identifier des murs propices à la peinture de slogans dans une petite province. Elle considère sa punition ridicule et, après presque un an, elle décide de retourner à la capitale sans l'autorisation de ses supérieurs, se demandant ce qui allait arriver. Elle n'est jamais recontactée par le MRTA et quelques mois plus tard elle est arrêtée et passe dix ans en prison.

Pour Ximena, la vie quotidienne au sein de l'organisation était agréable puisqu'elle occupait un poste qui lui permettait de vivre convenablement. Les difficultés vécues étaient liées au manque de sérieux de la part de la direction ainsi qu'au manque de solidarité entre les deux versants, au sein de l'organisation elle-même.

Le discours de Ximena est marqué par la déception que ses sacrifices personnels et familiaux n'aient pas abouti à la réussite du projet politique. En ayant abandonné la lutte armée au moment de l'entrevue, elle se sentait ambivalente car elle croyait toujours à la cause et, d'une certaine manière, à la lutte armée comme moyen pour l'atteindre. Cependant, elle ne voyait aucune organisation ayant les compétences et la structure nécessaires pour le faire. Mais, malgré ses convictions politiques, elle avait aussi le souhait, après plus de vingt années données à la cause, de vivre une vie calme, avec un certain confort, pour pouvoir profiter de sa famille. Ainsi il ne s'agit pas uniquement d'une ambivalence mais d'un sentiment de culpabilité assez important de ne plus être cohérente entre ses idéaux et ses actes. En fait, à travers son discours, Ximena se décrit comme une idéaliste, un peu naïve mais intransigeante, qui a été réveillée et confrontée à ses propres contradictions. Au moment de l'entrevue, elle se considérait en période de reconstruction de son identité, de ses projets et de sa famille.

Alison

Du côté irlandais, Alison a été confrontée, assez tôt dans sa vie, à la discrimination et à la violence de la part des unionistes. De plus, elle a été marquée par la grève de la faim de 1981 au cours de laquelle dix Républicains sont morts. Ainsi, bien que ses parents aient essayé de la tenir à l'écart du conflit et de la politique en général, elle a activement cherché à comprendre le conflit. À l'âge de onze ans, elle allait à la bibliothèque pour se renseigner et, à quatorze ans, elle était déjà en train de vendre le journal d'un parti politique républicain. Elle abandonne l'école secondaire pour participer plus activement à la lutte armée. Après trois ans d'implication, elle est arrêtée et, pour éviter à ses parents de vivre les souffrances d'un procès, elle plaide coupable et passe environ trois ans en prison.

Malgré les conditions de vie difficiles lors de son emprisonnement, Alison vante la camaraderie, l'engagement politique, la satisfaction d'être cohérente entre ses idéaux et ses actions ainsi que sa foi dans la cause et l'organisation avec laquelle elle travaille. Elle se présente comme un soldat fidèle et respectueux qui suit les ordres même lorsqu'elle les désapprouve, car elle est convaincue de la sagesse et de l'expertise de la direction. Pour cette raison, le fait d'avoir plaidé coupable pour épargner sa famille est quelque chose qui lui est difficile d'accepter parce que cela la met en contradiction avec sa représentation d'elle-même. Elle est fière de son identité d'emprisonnière politique mais elle est embarrassée d'avoir été à l'encontre du code de conduite qui aurait dû régir son comportement.

Brena

Finalement, Brena est la plus âgée des interviewées. Elle est issue d'une famille républicaine dont toutes les générations ont eu des membres qui ont combattu pour la cause. Elle a grandi avec le rêve d'une Irlande unifiée, en raison des discriminations, des inégalités et des injustices de la part des unionistes envers sa communauté. Lorsque la nouvelle phase du conflit commence en 1969, Brena s'engage immédiatement par vocation et va continuer sa carrière sous cette forme pendant plus de trente ans. Au moment de l'entrevue, elle continuait la lutte armée, dans une organisation dont elle était l'un des hauts dirigeants.

Le parcours de Brena est un peu différent des autres puisqu'elle appartenait à une organisation qui collaborait avec l'IRA, mais n'en faisait pas partie. Lorsque le Sinn Féin ouvre la porte à une participation électorale, Brena et son organisation décident de rompre leur collaboration avec l'IRA. Au niveau politique, il s'agit pour elle d'un moment difficile, marqué par la perte d'alliés et le sentiment de trahison des principes du mouvement Républicain par une organisation importante. Au niveau personnel, ce changement est doublement difficile parce que des membres de sa famille et ses amis se retrouvent, en tant que membres de l'IRA, en opposition avec elle. Il s'agit ainsi d'un moment de solitude totale accompagné de découragement et de moments de dépression aggravés par le fait que, durant cette période, son organisation connaît des pertes d'effectifs importantes en raison d'arrestations, de morts ou de démissions.

Elle consacre les années 1990 à la reconstruction de son organisation mais cette entreprise est difficile en raison de l'ingérence et de l'influence du Sinn Féin et de l'IRA, ainsi qu'en raison des faux espoirs créés par l'accord de paix. Au moment de l'entrevue, Brena perçoit de l'espoir pour son organisation puisqu'elle croit que la population est déçue par le processus de paix et le manque d'avantages obtenus. Elle perçoit une plus grande sympathie de la part de la population en général envers son organisation.

Brena se présente en tant que combattante cohérente et respectueuse des véritables principes républicains. Elle n'a pas accepté de vendre le Mouvement Républicain comme les dirigeants d'autres organisations l'ont fait. Elle est fière de rester ferme dans ses convictions mais trouve décourageant d'avoir vu la victoire proche et d'avoir finalement été trahie par des membres de sa propre communauté. Elle regrette que les nouvelles générations doivent être confrontées à la lutte armée et déplore les morts que cela va causer, mais elle est convaincue que c'est la seule manière d'obtenir l'indépendance de toute l'Irlande. Son discours traduit à la fois fierté et détermination ainsi que déception et fatigue.

L'analyse des trajectoires (Felices-Luna, 2008)

L'entrée dans la lutte armée

L'entrée des femmes dans la lutte armée se fait sur trois modes différents : vocationnel, circonstanciel et sous contrainte.

Dans le cas de « l'entrée vocationnelle », les interviewées ont vécu des situations qui les ont confrontées à des inégalités sociales, politiques et économiques importantes entre au moins deux communautés partageant un même territoire sous une autorité politique. Cette autorité politique semble, à leurs yeux, prendre parti pour la communauté qui bénéficie et/ou est à l'origine des inégalités. Au travers de processus divers, les interviewées arrivent à la conclusion que la situation appelle un changement et que la seule option réaliste est la prise d'armes, puisque toute autre solution politique a échoué. C'est cette conviction qui les amène à choisir l'implication dans la lutte armée comme, malheureusement, la seule solution viable à une situation considérée comme intolérable. Ces femmes vont chercher activement à entrer dans une organisation particulière et vont faire appel à leur réseau social pour établir un contact avec l'organisation désirée. Elles considèrent leur implication comme un engagement politique sérieux et réfléchi. On pourrait faire le parallèle avec des jeunes qui se joignent à l'armée lorsque leur pays est en guerre : elles conceptualisent leur implication comme leur responsabilité, en tant que citoyennes actives, de ne pas rester indifférentes aux besoins de leur communauté ou de la population. En fait, la motivation de ces femmes à se joindre à la lutte armée est basée sur le désir de protéger leur communauté (dans le cas irlandais) ou d'améliorer les conditions de vie de la population (dans le cas péruvien). Cette motivation perdurera tout au long d'une implication à caractère vocationnel.

Dans le cas de « l'entrée circonstancielle », les interviewées témoignent avoir été confrontées à des situations qui les ont sensibilisées aux conditions de vie déplorables d'une communauté ou d'une partie de la population. Elles éprouvent un certain désir de changer cet état des choses mais ne sont pas nécessairement convaincues que la lutte armée est le moyen le plus adéquat ou pertinent pour réaliser ce changement, car elles croient que des stratégies alternatives sont encore envisageables. Dans d'autres cas, même si

L'interviewée est convaincue de la nécessité de la lutte armée, elle peut douter de sa volonté de s'engager ou de la pertinence ou de l'adéquation des organisations existantes. Dans ces cas, leur incorporation à la lutte armée est plutôt due à un événement (ou une série d'événements) qui n'agit pas sur leurs motivations ou leurs interprétations du conflit, mais qui, de manière aléatoire, les confronte à une situation où leur incorporation est pratiquement un fait accompli qui requiert uniquement leur accord final. Ainsi, ces femmes n'auront pas choisi activement de poursuivre une carrière au sein de la lutte armée, mais auront accepté d'en faire partie en raison des circonstances particulières. Malgré des similitudes importantes avec le mode d'entrée vocationnel, notamment la motivation de protection de la communauté et de changement social, les femmes qui s'impliquent en raison des circonstances manquent de désir et de conviction pour mener une carrière au sein de la lutte armée.

Finalement dans « l'entrée sous-contrainte », la question de la prise de conscience des inégalités ou de l'oppression d'une communauté par une autre ainsi que les désirs des femmes à cet égard est hors propos puisqu'elles sont forcées par les circonstances ou par une organisation à se joindre à la lutte armée. Autrement dit, les femmes se joignent à la lutte armée car ne pas le faire pourrait entraîner leur mort ou celle de leurs proches.

Le maintien dans la lutte armée

L'entrée dans la lutte armée est souvent présentée, dans les ouvrages scientifiques, comme la fin d'un processus. Dans les faits, il ne s'agit que de l'initiation, du début d'une carrière dont la continuation peut se faire selon ces mêmes trois modes d'entrée : par vocation, en raison des circonstances ou sous contrainte. Cependant, si le mode de maintien n'est pas déterminé par le mode d'entrée, il va influencer l'expérience que les femmes auront de leur implication, au moins du début de celle-ci, et aura donc un impact sur le mode de continuation.

L'implication n'est pas un phénomène statique : une fois que les interviewées entrent dans la lutte armée, elles vont vivre une série d'expériences, des changements d'assignation à des postes et/ou des régions différentes, ainsi que des promotions et des destitutions (rétrogradations) qui vont parfois les rendre plus ou moins engagées, plus ou moins certaines de leurs décisions, plus ou moins convain-

cues de leur organisation d'appartenance ou de l'utilisation de la lutte armée comme outil de changement politique. Ainsi, leur implication se caractérise souvent par des alternances entre les divers modes de continuation dans la lutte armée.

Le parcours individuel des femmes influence la manière dont elles vont vivre leur implication et leur volonté de rester au sein de la lutte armée. Simultanément, leurs expériences au sein de l'organisation et à l'extérieur de celle-ci influencent le parcours de leur carrière. En fait, le mode de continuité de celle-ci va dépendre d'une série d'éléments tels que : l'organisation à laquelle elles appartiennent, les divers acteurs en conflit, l'évolution de celui-ci, des événements dans leur vie personnelle et leurs expériences dans la lutte armée. Faire carrière dans la lutte armée implique des conditions de vie extrêmement difficiles reliées à la vie en institution totale (vie communautaire imposée, mortification de soi, système de punitions et récompenses, etc.), aux sacrifices importants dans leur qualité de vie (précarité, abnégation de soi, perte de vie familiale) et aux risques et dangers continus (blessures graves, arrestation, emprisonnement, torture, disparition, cavale ou meurtre).

La vie des femmes étant extrêmement difficile, leur niveau de motivation, leurs expériences et leur parcours jouent de manière significative dans la manière dont ces contraintes sont vécues. Pour celles qui ont une forte motivation à protéger leur communauté et amener des changements sociaux, politiques et économiques pour la population, qui considèrent la lutte armée comme la seule manière de mettre en place ces objectifs, qui se considèrent capables de participer activement à ce projet et qui estiment que leur organisation est la mieux placée pour réaliser ceci, les conditions de vie difficiles sont vécues comme le sacrifice qu'elles sont prêtes à réaliser pour l'idéal politique. Elles auront une évaluation positive de leur carrière et verront ces moments difficiles comme des preuves du sérieux de leur engagement et de la valeur de celui-ci. De plus, ces difficultés seront présentées comme un point de ralliement avec les camarades qui vivent dans les mêmes conditions, renforçant ainsi un sentiment d'appartenance et de but commun.

Par contre les interviewées qui continuent leur carrière en raison des circonstances vont vivre très difficilement leur implication et vont chercher à démissionner ou à se désengager dès la première opportunité. Ces interviewées auront une évaluation nuancée de leurs expériences où l'on retrouve une valorisation de ce qu'elles ont accompli et de certaines relations établies avec des camarades,

accompagnée de regrets quant à ce qui aurait pu être mais ne fut pas. Il y a un certain désenchantement envers l'organisation et ses dirigeants ou, tout au moins, de certains membres de celle-ci qui, à leurs yeux, ne respectent pas les principes et les objectifs du projet politique auxquels elles croyaient s'être engagées. De plus, elles éprouvent certains regrets au niveau des sacrifices personnels et des conséquences sur leur vie personnelle et familiale, réalisés en vain puisque la construction d'une meilleure société n'a finalement pas été réalisée.

Lorsque des circonstances ou des situations particulières les empêchent de se retirer ou lorsqu'elles sont contraintes de continuer la lutte armée, ce vécu difficile se transforme en un supplice qui les conduit à réinterpréter toute leur expérience sous un angle négatif. Le discours deviendra principalement axé sur le coût de leur carrière dans leur vie personnelle et familiale ainsi que sur l'inadéquation entre le discours et la pratique de leur organisation d'appartenance. Cependant la situation reste complexe puisqu'il demeure quelques vestiges de moments positifs que les interviewées souhaitent mentionner. En guise d'exemple, une interviewée qui s'est retrouvée sous contrainte dans un campement militaire pendant environ un an et demi demandait à avoir la corvée de lessive pour pouvoir faire des dessins dans la rivière avec les vêtements des combattants, de toutes les couleurs. Il s'agit pour elle de bons souvenirs et même de moments valorisants puisqu'elle en a profité pour apprendre à nager. Les femmes rencontrées témoignent également d'une certaine autonomie ou capacité d'action malgré les contraintes. Cette même interviewée affirme avoir déployé des stratégies concrètes (telles que faire semblant d'avoir une grossesse problématique) pour obtenir son départ du campement militaire. Ainsi, malgré un vécu ardu, le discours n'est pas purement négatif et la présentation de soi ne se fait pas en tant que victime.

La fin d'une carrière dans la lutte armée

Finalement, la démission de la lutte armée se fait, généralement, de manière volontaire suite à un changement personnel qui ne signifie pas pour autant l'abandon des idéaux ou du projet politique. Ce changement est simplement dû soit à l'adoption de stratégies non armées pour atteindre les idéaux, soit au développement d'un scepticisme sur l'organisation comme meilleur véhicule des change-

ments, soit au doute quant à ses propres capacités à faire carrière dans la lutte armée, soit encore à des événements personnels qui viennent renverser ou bouleverser les situations qui avaient facilité ou permis pragmatiquement et symboliquement l'implication dans la lutte armée. Normalement un seul élément est insuffisant pour mettre fin à la carrière. Souvent il s'agit plutôt d'une combinaison de ces divers éléments et d'un long processus de désenchantement qui culmine avec la décision d'abandonner temporairement ou définitivement la lutte armée. La démission ne signifie pas un abandon total de la lutte armée puisqu'une nouvelle implication reste envisageable pour certaines d'entre elles.

Dans d'autres cas, les interviewées n'ont pas eu le choix car leur organisation a signé un accord de paix et, en tant que membres de l'organisation, elles décident de suivre le positionnement de celle-ci, qu'elles soient en accord ou en désaccord. Cela signifie également que si l'organisation optait pour une reprise de la lutte armée, ces interviewées reprendraient une carrière qu'elles croyaient avoir abandonnée.

Finalement, il faut garder à l'esprit le fait que toutes les femmes ne démissionnent pas ; deux des interviewées continuaient la lutte armée au moment de l'entrevue, l'une d'entre elles ayant été impliquée pendant plus de trente ans.

Le genre dans la carrière des femmes (Felicis-Luna, 2007)

En dépit d'un contexte où l'implication des femmes dans la politique et dans l'action violente est condamnée et considérée comme déviante, le fait d'être femme n'apparaît aucunement dans leurs discours par rapport à leur processus d'incorporation dans la lutte armée. Les interviewées se présentent en tant que citoyennes à part entière, prêtes à faire le sacrifice ultime pour leur communauté. Malgré quelques réactions négatives de certains membres de leur entourage direct, la plupart de leurs proches ne semblent pas considérer l'engagement politique et militaire des femmes comme étant déviant. Les interviewées soulignent avoir eu une liberté d'action étonnante culturellement, outre la collaboration de leurs conjoints non-impliqués qui auraient pris en charge les tâches domestiques normalement assignées aux femmes. Ainsi, dans des sociétés où la

non-conformité aux rôles sociaux assignés selon le sexe des individus est interprétée comme une défaillance intrinsèque aux individus, l'implication des femmes dans des entreprises masculines, avec le support de l'entourage direct et la prise en charge des tâches domestiques par des hommes, signifie un bouleversement important du statu quo. Cependant, ce bouleversement est limité puisque la fin de la carrière des femmes ou du conflit provoque un retour aux rapports traditionnels suscitant ainsi la frustration et l'incompréhension des interviewées.

Conclusion

Il importe de revenir sur deux points. Premièrement, malgré la diversité des trajectoires, on voit que l'implication dans la lutte armée est le résultat, au moins pendant une certaine période, d'un engagement politique profond qui n'est pas abandonné même lorsque le mode d'implication change. Le terme mis à la carrière est, en fait, une conséquence de l'évolution du conflit, d'un processus de désenchantement par rapport à une organisation en particulier, d'expériences de vie personnelles, ou encore d'une combinaison de ces éléments. Il ne s'agit pas d'une renonciation aux idéaux ou au projet politique, mais d'un changement dans les stratégies adoptées pour le mettre en place, ou encore d'une prise de conscience personnelle que l'interviewée n'est plus en condition de poursuivre la lutte pour ce projet qui deviendra désormais un rêve que l'on souhaite un jour réalisé.

Deuxièmement, le discours des interviewées permet de voir un rapport ambigu quant à leur implication et à leur expérience de celle-ci : la fierté de certaines est nuancée par des éléments personnels ou politiques difficiles tandis que le regret des autres est nuancé par des expériences positives dont elles tirent une certaine valorisation. Quelle que soit l'analyse qu'elles font de leur carrière, le discours des interviewées traduit un questionnement continu de leurs choix et de leurs actions, ainsi qu'une construction et reconstruction identitaire qui évolue en parallèle à la carrière et qui se poursuit bien après la fin de celle-ci. Cette reconstruction identitaire vise à rendre cohérents leurs motivations, leurs choix, leurs actions et leurs expériences tout en tenant compte de l'organisation d'appartenance, de l'évolution du conflit et de leur expérience de vie en dehors de la lutte armée et du projet politique.



Comment les hommes deviennent violents ?

Chérifa Bouatta

La question posée est très complexe et on pourrait se demander s'il existe des réponses à ce type de questionnement et se dire que si l'humanité avait trouvé des réponses elle ferait probablement l'économie des guerres, des génocides et de toutes ces violences qui marquent l'histoire de l'espèce. Il va sans dire que nos objectifs sont très modestes. Nous voulons, dans cet article, évoquer une certaine littérature qui s'est penchée sur la question et qui nous a semblé pertinente pour tenter de comprendre quelque peu ce qui s'est passé en Algérie. Il est clair que ce que nous proposons ne vise ni à épuiser le sujet ni à être une lecture exclusive/exhaustive des faits de la décennie sanglante (approximativement entre 1990 et 2000).

Les matrices de l'intolérance et de la violence

Pour clore les séminaires organisés au Collège de France, Françoise Héritier écrit un article intitulé *Les matrices de la violence et de l'intolérance* (1999), dans lequel elle introduit la notion de matrice et où elle tente de revenir à ce qui fonde la violence des hommes.

La matrice est définie

comme le contenant d'un contenu certes variable, mais enserré dans les limites strictes de variabilité... le mot convient pour définir ce que j'appelle les invariants de la pensée humaine... matrices formant des cadres conceptuels, constitués par des associations obligées de concepts, qui ne peuvent pas ne pas être faites, mais

qui sont meublées de façon différente par les diverses cultures (p. 321).

Dès le départ, l'auteur s'inscrit dans une perspective structuraliste et non historique qui permet de comprendre qu'au-delà de la variabilité des cultures et des événements historiques il y a quelque chose de commun : les invariants anthropologiques. Mais avant d'aborder cette problématique Héritier (1999) va poser son postulat de base :

de l'observation de grandes alternances et oppositions structurelles comme celle du jour et de la nuit, ou, plus proche de notre propos, celle qui oppose le masculin et le féminin, a découlé pour l'humanité une classification primordiale des choses et des êtres en fonction de leur identité ou de leur différences (p. 323).

Ainsi la violence prend ses sources dans la problématique de l'identique et du différent. L'entre-soi, défini par le sang et le territoire et ceux qui sont au-delà, les « barbares, les non-hommes... ».

L'entre-soi du genre où les hommes organisent des espaces pour soi d'où sont exclues les femmes. Pour se tourner vers l'autre et ne pas sombrer dans des entités fermées sur soi et construire le lien social il a fallu se faire violence et aller chercher des femmes en dehors de soi. Cependant la nécessité d'un entre-soi de territoire, de sang, de paix et de confiance véhicule déjà en son sein des potentialités de violences (c'est nous qui soulignons). Autrement dit, les organisations humaines se distinguent par des invariants relatifs à un certain nombre de différences : les hommes et les femmes, l'entre-soi et un certain nombre de besoins : le besoin de paix et de confiance qui ne peuvent advenir que lorsque le vivre ensemble est possible, dans le même temps, la menace – réelle ou fantasmatique – qui peut planer sur ces paramètres structurels entraîne violences, guerres, génocides...

Ce désir d'être entre-soi, de rester identique à soi est gros de danger car pour le conserver on peut procéder à l'exclusion de l'autre, à son annihilation. L'histoire est pleine de procédés de construction de l'Autre – ennemi – à détruire parce qu'il est dangereux, menaçant, qu'il porte atteinte à l'entre-soi et à l'identité. Pour conserver son identité, sa pureté... on peut passer à l'acte pour y parvenir. On procède généralement par la désignation de l'autre ou l'assignation par le regard de l'autre, pour reprendre l'expression d'Héritier (1999). Ce peut être les hérétiques, les homosexuels, les Juifs, les Noirs, les Tutsis... la liste pouvant s'allonger. Nous comprenons ainsi que les soubassements de la violence sont liés à la définition de l'altérité.

Altérité difficilement acquise par le petit d'homme qui doit, dans un premier temps, se concevoir séparé de sa mère et dans un deuxième temps se concevoir homme ou femme, donc semblable et différent, au cours de la psychogenèse, elle peut être remise en cause dans certaines situations de vulnérabilité. L'accès à l'identité ne peut advenir que parce que l'autre est présent et cela se produit dans un double mouvement d'opposition et d'identification. Il s'agit là de violences structurantes dans la mesure où elles inscrivent le petit d'homme dans un processus progrédient qui permet de vivre et de grandir. Mais, c'est aussi à partir d'elles que l'opposition peut devenir extrême et empêcher toute identification à l'autre, avec l'autre qui peut, à ce moment-là, se transformer en autre absolu, en barbare, en sauvage... Cependant, aussi bien du point de vue ontogénétique, le petit d'homme a besoin de séparer pour advenir et éviter la fusion psychotique, que du point de vue de l'espèce où la prohibition de l'inceste impose d'aller chercher les femmes en dehors de l'entre-soi et partant de créer du lien, des échanges sont nécessaires et donc l'enrichissement du groupe d'appartenance se fait par le biais de l'autre. Autrement dit, si l'autre est constitutif de l'identité – celle-ci ne pouvant se construire que grâce à la présence d'autrui – et si la vitalité du groupe en dépend – sinon il s'enferme dans des échanges mortifères – il est aussi et toujours une menace pour l'identité et l'entre soi. Ce sont là des équilibres difficiles à tenir pour l'individu et pour les groupes sociaux.

Toute façon d'éviter la violence a partie liée avec l'acceptation en soi de l'autre, la possibilité d'identification avec l'autre qui en fait un humain comme moi et non appartenant à une autre espèce (cf. les Tutsis, les Juifs, les Bosniaques vus par leurs agresseurs).

Les auteurs qui se sont intéressés à l'identité et à la différence prônent tous, pour éviter qu'elles n'accouchent du pire, l'information sur l'autre, l'éducation, la culture... On est en droit de se demander si cela est suffisant et si cela peut empêcher l'expression de ce que nous avons appelé des potentialités de violences.

Le pessimisme freudien

L'ouvrage célèbre de Freud, *Malaise dans la Civilisation* (1929), fait partie de ce que les spécialistes de Freud appellent ses études anthropologiques. Il s'intègre dans la série *Totem et Tabou* (1913), *Moïse*

et *le Monothéisme* (1939), *L'Avenir d'une illusion* (1927). Certains psychanalystes préfèrent ignorer ces œuvres en les considérant comme mineures par rapport à tout ce qu'a pu apporter la métapsychologie freudienne. Aujourd'hui, nous voyons de nouveau *Malaise dans la civilisation* réémerger dans la littérature psychanalytique pour trouver les mots à même de décrire, de donner sens aux massacres et autres violences qu'a connus notre XX^e siècle.

Dans cet ouvrage (1929) Freud va faire part de sa vision de l'homme et elle est loin d'être idéale. Freud est loin de penser que « les hommes naissent bons et que c'est la société qui les transforme ». Il écrit :

l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possible, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer (p. 43).

En faisant la liste des violences qu'un homme (des hommes) peut exercer à l'encontre d'un autre homme (d'autres hommes), Freud (1929) fait deux constats : a) l'homme est un être dangereux pour l'autre, b) cette dangerosité relève de données instinctives, à savoir le besoin d'agression.

On peut penser que recourir aux instincts est une explication facile et qu'elle a peu à voir avec l'édifice théorique psychanalytique. Mais ce pessimisme et cette vision de l'homme nous les avons déjà rencontrés dans les ouvrages de Freud et particulièrement dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920) où Freud, pour la première fois, met en exergue la pulsion de mort. Ainsi, aux côtés de la pulsion de vie qui tend à lier, à conserver existerait une autre tendance à la déliaison, qui, elle, détruit, dissout et ramène à un état anorganique. À partir de là, on peut comprendre que la tendance – ou le besoin – à l'agression dont parle Freud peut être dirigée contre l'objet, dans le cas du sadisme, par exemple, ou du masochisme lorsqu'elle est dirigée contre soi.

Ces hommes qui passent à l'acte

Nous avons voulu, dans un premier temps bref, il est vrai, situer les sources de la violence en recourant à deux points de vue, l'un anthropologique et l'autre psychanalytique, et seulement à travers deux auteurs. Il est clair que faire une revue de questions sur la violence en psychologie ou en anthropologie est un travail de longue haleine auquel nous ne nous hasarderons pas ici. Seulement, il nous a semblé utile d'y faire référence dans la mesure où c'est bien de violences qu'il s'agit lorsqu'on se penche sur les traumatismes psychiques en Algérie.

En admettant que Freud (*op. cit.*) et F. Héritier (*op. cit.*) aient apporté quelques réponses aux soubassements des violences commises par les hommes, il reste à savoir comment des hommes précis, concrets, passent à l'acte et massacrent les autres. Il faut tout de suite préciser que nous ne nous plaçons pas dans le cadre de l'acte délictueux isolé mais dans le cadre d'une violence sociale telle que nous l'avons définie plus haut.

Pour ce faire nous nous référerons à un ouvrage : *Des hommes ordinaires* de Christopher R. Browning (1994) et à un article *Métapsychologie du meurtre totalitaire* de Guy Laval (1999), qui nous ont paru féconds dans notre tentative de comprendre ces passages à l'acte. En effet, ces deux références traitent des massacres collectifs, de massacres de groupes, au nom d'une idéologie. Le titre du premier ouvrage est très significatif dans la mesure où il met l'accent sur ce qui nous intéresse au premier chef à savoir les hommes ordinaires. L'article de Guy Laval reprend « l'ordinaire » sous un éclairage métapsychologique dans lequel il revoit les thèses développées par Browning. Les deux auteurs récusent le point de vue psychopathologique : les massacres collectifs ne relèvent pas de la psychopathologie. En outre, Guy Laval avance d'emblée qu'il faut des explications universalistes pour éviter les thèses essentialistes qui déclareraient, par exemple, les Allemands sont racistes, c'est dans leur nature. Dans cette perspective, on pourrait aussi affirmer que les Algériens, les Musulmans, les Arabes... sont violents par nature. Le cadre universel que préconise Laval permet de dépasser ces pièges et de recourir à des hypothèses interprétatives plus heuristiques.

En effet, on peut se poser la question de savoir quels sont ces hommes qui, dans une conjoncture historique déterminée, tuent leur prochain

(pour reprendre une expression de Freud) ? Existe-t-il des facteurs favorisant leur agressivité, leur violence ? Autrement dit, sont-ils différents des autres, de ceux qui n'ont pas tué ?

Nous commencerons par le livre de Christopher R. Browning *Des hommes ordinaires* (1994).

Présentation du 101^e Bataillon

Les hommes de rang, la plupart d'entre eux sont de Hambourg, ville la moins nazifiée. 63 % sont d'origine ouvrière, mais peu d'entre eux, étaient, dans le civil, des ouvriers professionnels. La plupart exerçaient des métiers typiques de la classe ouvrière hambourgeoise, ils étaient surtout camionneurs, dockers, magasiniers, ouvriers en bâtiment, machinistes ou garçons de restaurant ; 35 % sont d'origine petite bourgeoise qui travaillaient dans le tertiaire : employés de bureau, vendeurs. L'âge moyen des hommes est de 39 ans, plus de la moitié d'entre eux ont entre 37 et 42 ans. Il s'agit d'un groupe d'âge considéré trop vieux pour l'armée mais qui a été massivement soumis à la conscription par la police de réserve après septembre 1939.

Parmi les policiers du rang quelque 25 % sont, en 1942, membres du parti nazi. Ces hommes n'ont connu aucune mobilité sociale, ni mobilité géographique. Ils ont pratiquement tous quitté l'école à l'âge de 14/15 ans.

La plupart d'entre eux sont mariés, ont des femmes et des enfants.

L'auteur avance que beaucoup d'entre eux ont été, avant 1933, communistes, syndicalistes, socialistes. Probablement un bon nombre, étant donné leurs origines sociales et leur âge, a eu à vivre la pluralité politique qui régnait avant l'avènement du nazisme. Ainsi, on peut affirmer que ces hommes ont eu à connaître et à vivre sous des normes politiques et morales autres que celles véhiculées par les nazis. Ceci pour dire qu'ils sont issus d'une classe sociale dont la culture a été antinazie et ses membres ne semblent pas constituer un groupe prometteur pour le recrutement de meurtriers de masse.

Une fois les caractéristiques sociologiques du bataillon présentées, l'auteur relate les massacres auxquels ses membres ont participé :

- 1^{re} Action, 1^{re} Tuerie : les massacres de Jozefow

Le bataillon arrive dans cette région le matin du 13 janvier 1942. Le commandant rassemble ses hommes, il leur dit que les Juifs aident les partisans et qu'on est en train de bombarder les villes allemandes. Il leur présente la mission : elle consiste en une sélection des hommes en âge de travailler qui seront emmenés dans un camp de travail ; les autres : femmes, enfants, vieillards devront être fusillés sur place. Ensuite, il leur fait la proposition suivante : s'il en est parmi les plus âgés qui ne sentent pas la force de prendre part à cette mission, ils en seront dispensés ; quelques hommes, douze ou moins, rompent les rangs. Pour les autres, l'ordre est donné de rabattre les Juifs vers la forêt et de les exécuter. Les membres du bataillon exécutent l'ordre : ils appuient leur baïonnette sur la colonne vertébrale au-dessus de l'omoplate, pour tuer, comme on le leur a enseigné. Cependant, certains demandent à se retirer, certains, après avoir tué demandent à arrêter.

Un des sergents offre à ses hommes l'occasion de se désister, aucun ne la saisit.

Les membres du bataillon rentrent à la caserne déprimés, troublés, furieux. Ils mangent peu et boivent beaucoup. Le commandant leur demande de ne pas en parler et ceux qui sont restés ne veulent pas entendre ce qui s'est passé.

Ce massacre est suivi d'une pause qui devait s'avérer suffisante pour permettre aux hommes de s'accoutumer à la Solution Finale.

- 2^e Massacre : la Tuerie de Lomazy

L'auteur le définit comme plus « efficace » que le premier, car en un temps très court on a tué 1 500 Juifs et on a ramassé les vêtements et les objets de valeur et prévu une fosse commune pour enterrer les morts.

Cette fois, les membres du bataillon n'ont pas eu à porter le fardeau du choix, puisque personne ne leur a proposé de choix.

- 3^e Action : les Déportations du mois d'août

Les membres du 101^e ne sont pas seuls pour la réalisation de cette opération. Ils vont contribuer, avec d'autres, à évacuer les ghettos et à déporter les Juifs vers le camp d'extermination de Treblinka. Ils accompagnent les transports de Juifs vers le train, ils assistent aux assassinats perpétrés par d'autres troupes.

- 4^e Action : les Fusillades de fin septembre

Plusieurs villages polonais connurent des massacres de Juifs. La mise à mort est organisée selon le modèle de Jozefow. Les prisonniers des camps de travail devaient être mis à mort.

Après avoir campé « le profil sociologique » des membres du bataillon 101 et relaté les massacres auxquels il a participé, l'auteur avance les pistes interprétatives suivantes, que l'on retrouve dans la majorité de la littérature consacrée à la guerre, aux massacres : la brutalité inhérente à la guerre, le racisme, la sélection des tueurs, le carriérisme, l'obéissance aux ordres, la déférence à l'égard de l'autorité, l'endoctrinement idéologique, le conformisme. L'auteur conclut que ces différents facteurs peuvent se retrouver chez les membres du 101^e bataillon, mais aucun sans réserve.

D'autres auteurs mettent l'accent, pour expliquer les atrocités de la guerre, sur une sorte de délire du champ de bataille. Des soldats accoutumés à la violence, saturés du sang de leurs semblables, exaspérés par les pertes dans leurs rangs et par l'ennemi, décident froidement de se venger. Qu'en est-il des hommes du bataillon 101 ? L'auteur répond : ils n'ont jamais vu de champ de bataille ni rencontré un ennemi armé. La plupart d'entre eux n'ont jamais tiré un coup de feu, n'ont jamais essuyé de coups de feu, ni vu des camarades tombés à leurs côtés.

Ont-ils été sélectionnés ? La réponse est non, le bataillon se composait plutôt de ceux qui n'ont pas été choisis pour les SS ou pour l'armée. Ils ont été recrutés à un moment où on manquait d'effectifs.

Cette première piste ne convient guère pour expliquer les comportements des hommes du 101^e bataillon.

Browning va examiner des pistes plus psychologiques et particulièrement la thèse développée par Adorno (cité par Browning, 1994) concernant la « personnalité autoritaire ». Celui-ci postule que « des tendances enfermées dans la personnalité de certains individus en font des fascistes potentiels particulièrement sensibles à la propagande anti-démocratique ». Il s'agit donc, selon lui, d'étudier le caractère à travers l'échelle F de la personnalité autoritaire. Celle-ci se spécifie par les aspects suivants : adhésion rigide à l'autorité, agressivité envers les groupes extérieurs, opposition à l'introspection, à la réflexion et à la créativité, tendance à la superstition, mécanisme de projection. Mais cela donne quelque chose du genre : le nazisme a été cruel parce que les nazis étaient cruels et les nazis étaient

cruels parce que des gens cruels devenaient des nazis. Ce serait là une tautologie.

Il se réfère à la thèse de Steiner (cité par Browning, 1994) qui évoque la notion de « dormeur ». Pour lui, certaines tendances caractéristiques des individus enclins à la violence resteraient latentes jusqu'au moment où des conditions propices leur permettent de s'épanouir. C'est la situation qui, en éveillant le dormeur, tend à expliquer le comportement des nazis. Cette référence à l'hypothèse situationnelle s'inspire de l'expérience de Zimbardo (cité par Browning, 1994).

Ce dernier a constitué un groupe de personnes en utilisant des tests psychologiques pour éliminer tous ceux qui se caractérisent par l'adhésion rigide aux valeurs conventionnelles et par une attitude soumise dépourvue de sens critique. Dans le même temps il a éliminé tous ceux qui se situent au-delà d'un seuil de normalité. Nous comprenons qu'il écarte les variables psychopathologiques et les facteurs liés à la personnalité autoritaire telle que définie par Adorno. Pour tester les variables relatives à la situation, il a divisé son groupe au hasard en gardiens et en prisonniers qu'il a placés dans des conditions pénitenciaires. En l'espace de six jours, il constate que la situation inhérente à la vie de prison a engendré brutalité, humiliation et déshumanisation. Donc, la seule condition carcérale était une condition suffisante pour produire un comportement aberrant, antisocial : le tiers des gardiens se sont révélés cruels, durs et ont pris du plaisir à exercer leur pouvoir ; d'autres ont été durs mais loyaux, respectant les règles du jeu, deux seulement se sont comportés en « bons gardiens » qui ne punissaient pas les prisonniers et leur accordaient des petites faveurs.

Browning (1994) trouve que cette situation expérimentale montée par Zimbardo est celle dans laquelle se sont retrouvés les hommes du 101^e bataillon mais elle ne lui semble pas tout à fait satisfaisante. Il recourt alors à la célèbre expérience de Milgram (cité par Browning, 1994). Ce dernier a testé la capacité de l'individu à résister à l'autorité lorsque celle-ci n'est soutenue par aucune menace coercitive extérieure. Il va monter le dispositif expérimental suivant : dans le cadre d'une prétendue expérience scientifique des volontaires naïfs ont été chargés par une autorité scientifique d'infliger une série de chocs électriques simulés, d'intensité croissante, à un acteur/victime qui réagissait par une voix de rétroaction soigneusement programmée. Une série de plaintes, cris de douleurs, appels à l'aide, silence

fatal enfin. Dans l'expérience les deux tiers des sujets furent obéissants au point d'infliger la violence extrême.

Milgram (cité par Browning, 1994) conclut que les concepts de loyauté, de devoir, de discipline deviennent des impératifs moraux qui annihilent toute identification à la victime. Des individus normaux se muent en simples agents de la volonté d'autrui. Ils ne se sentent plus responsables de leurs actions mais uniquement de la manière dont ils les exécutent. Milgram (cité par Browning, 1994) déclare à propos des violences nazies : le comportement nazi a été la conséquence d'une intériorisation de l'autorité réussie à travers un processus relativement long d'endoctrinement impossible à réaliser en laboratoire. Pour Browning, cette affirmation est valable pour les SS mais pas pour les hommes du 101^e bataillon qui n'ont pas été endoctrinés, mais il est vrai que toute la société allemande baignait dans la propagande raciste et antisémite. L'isolement menaçait le récalcitrant et la plupart qui n'ont pas tué ont affirmé « qu'ils étaient trop faibles pour tuer ». Ainsi les rares personnes qui n'ont pas participé aux tueries commises par le bataillon mettent l'accent sur leur faiblesse personnelle et non pas sur des raisons d'ordre éthique, humaniste, politique, remettant en cause le système nazi.

Browning conclut : au sein de tout collectif, le groupe des pairs exerce de formidables pressions sur le comportement de l'individu et lui impose des normes éthiques. Il s'agit là d'hypothèses soutenues et prouvées par la psychologie sociale des petits groupes. Cependant, si l'auteur admet que ces explications sont relativement satisfaisantes, il continue en se posant une question majeure : si les hommes du 101^e bataillon de réserve de police ont pu devenir des tueurs, quel groupe humain ne le pourrait pas ?

Ces hypothèses interprétatives laissent pendante la question suivante : qu'est-ce qui se passe sur le plan psychique pour que des individus ordinaires passent à l'acte et tuent leurs semblables ?

Guy Laval (1999) va tenter d'éclairer ce qu'il appelle la transmutation d'honnêtes citoyens. Ses questionnements se présentent comme suit : comment peut-on expliquer l'emprise quasi totale du régime nazi, sa capacité à « produire » de l'extermination, à transformer des « hommes ordinaires » en assassins de Juifs sans défense, ne représentant aucun danger, n'ayant commis aucun délit ? Il fait, lui aussi, référence au travail de Browning (1994) et à celui de Goldhagen (cité par Laval, 1999), qui s'intéresse à l'idéologie allemande pour

dire que des schèmes cognitifs antisémites éliminationnistes se seraient imposés de façon ultra-dominante dans la culture et la politique allemandes et seraient à la base des comportements criminels des Allemands. Il rajoute, en écrivant : « il y a un sentiment de manque : le silence de l'appareil psychique » (p. 174). En effet, comment les idées racistes antisémites... pénètrent le Moi, comment les valeurs déjà présentes dans le Moi les reçoivent, les jaugent ? Comment le Surmoi les juge ?

Avec ces questionnements nous quittons le domaine de la sociologie et de la psychologie sociale pour nous pencher sur ce qui se passe dans « la tête » des hommes. Laval va se tourner vers Freud et particulièrement vers son ouvrage *Psychologie des foules et Analyse du Moi* (1921) dans lequel Freud, se référant à Lebon (cité par Laval, 1999), reprend certaines de ses idées selon lesquelles certains sentiments ne surgissent et ne se transforment en actes que chez les individus en foule... Dans cet ouvrage, il met l'accent sur les capacités de la foule de mettre en sourdine le sentiment de responsabilité, le sens de la culpabilité... Restent les questions suivantes soulevées par Laval : d'où la foule tire-t-elle sa capacité à influencer de façon déterminante la vie psychique de chaque individu qui la compose, par quels mécanismes un changement dans la société entraîne-t-il une modification psychique chez cet individu ? Qu'est-ce qui, dans l'organisation nazie de la société, a changé par rapport à la République de Weimar pour ainsi bouleverser le rapport du sujet à lui-même, l'amenant à une obéissance inconditionnelle ? La réponse à ces questionnements se présente comme suit : « il s'est passé dans le psychisme du meurtrier Allemand de Juifs une sorte de mutation ».

On pourrait penser que la propagande nazie imprègne progressivement le peuple allemand : ceci pose l'individu comme une cire molle modelée entièrement de l'extérieur et établit qu'il y a passage de l'idéologique au psychique directement et sans paliers intermédiaires. Il est difficile d'adopter ce point de vue dans la mesure où nous connaissons les différences de représentations et de valeurs qui filtrent ce qui vient du monde extérieur ; dans une perspective psychanalytique, nous savons que le fonctionnement psychique est loin d'être la simple résonance d'un monde extérieur. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'une idéologie tente d'embrigader des personnes pour que celles-ci soient embrigadées. L'appareil psychique doté d'un Moi et d'un Surmoi est là pour transformer, accep-

ter, adopter... ce qui vient du monde extérieur. Et ce sont ces instances qui constituent des digues, des obstacles face aux émotions pulsionnelles de destruction. Le Surmoi est, entre autres, cette instance qui se met en place au moment de l'Œdipe et qui inclut en son sein des interdits fondamentaux : l'interdit de l'inceste et du parricide, comme elle intègre les valeurs morales ; le Moi est cette instance qui tend à trouver des compromis, en prenant en compte les éléments du monde intérieur et ceux relevant du monde extérieur. Les explications par l'imprégnation idéologique ne permettent pas de comprendre le passage d'un palier à un autre, les sauts qui se produisent pour que de l'idéologique extérieur on passe à ce qui est interne et qui se déroule sur la scène psychique.

La transmutation est en rapport avec la rupture entre la république de Weimar et le régime nazi. « La république était synonyme de foisonnements d'idées contradictoires, de liberté de pensée... de conflictualité. C'est cette conflictualité que des Allemands ont voulu supprimer en anéantissant les Allemands qui en étaient les porteurs » (p. 184).

Quelle était la situation dans la société nazie ? Chaque Allemand laissé seul dans une société monolithique d'où toute conflictualité était bannie, dans laquelle tout signe de différence était abolie sous peine de mort, n'avait d'autre choix que de percevoir cette société telle qu'elle s'affirmait, du moins pendant le temps que dura l'appui institutionnel à ce type de perception : non seulement cette société était purgée de tout élément différenciant et dynamisant mais elle générait une forte incitation au déni. Il continue en formulant l'hypothèse ci-après : le fonctionnement psychique du sujet s'éteint lorsque la société ne lui offre plus de conflictualité externe, la conflictualité interne du sujet, base de la dynamique psychique, ne peut se maintenir sans relais social (et sans échanges intersubjectifs).

Dans le cas de la société nazie, la réalité extérieure est plus du côté de la pulsion de destruction, elle détruit, ce faisant, les oppositions des sujets, forgées par la culture et au cours de la socialisation, à l'accomplissement d'actes meurtriers.

Écoutons-le encore :

l'expérience nazie nous montre que l'appareil psychique s'éteint dès qu'il ne fonctionne plus dans les conditions sociales habituelles. La société nazie est l'exemple le plus pur et le plus achevé d'une société fonctionnant avec le minimum de conflictualité interne (p. 191).

C'est pourquoi, selon l'auteur, les explications historiques, économiques, sociologiques et l'endoctrinement idéologique ne sont pas à même de rendre compte des passages à l'acte des individus. Il y a plusieurs paliers entre ces niveaux et le niveau psychique, à partir du moment où le sujet subit l'endoctrinement et où il y a passage à l'acte réel de tuer. L'appareil psychique a besoin de conditions précises pour contenir les pulsions de destruction. Le Surmoi, lieu de la morale, a aussi besoin de conditions pour remplir sa mission : un Surmoi libre d'apprécier le Bien et le Mal, une réalité extérieure suffisamment bonne, contradictoire, un consensus sur certaines règles et un dissensus conflictuel sur d'autres. Or, l'auteur constate que, dans les conditions totalitaires, le Surmoi est mis hors circuit : « il est externalisé dans une sorte d'instance collective qui jugera à sa place tout ce qui se rapporte à ce que l'idéal a codifié. Il ne jugera plus le sujet que sur ses manquements à l'idéal et ce avec la sévérité la plus extrême ».

Qu'en est-il en Algérie ?

A-t-on les moyens pour décrire ceux qui se sont engagés dans l'entreprise terroriste ? Il est, en effet, difficile de parler des groupes qui ont adopté le comportement terroriste faute de données suffisantes concernant les membres de ces groupes. Ce que nous proposons, dans ce qui suit, est donc largement insuffisant pour rendre compte des caractéristiques de ces groupes.

D'une manière générale, on peut constater l'existence, comme ce fut le cas en ex-Yougoslavie, au Rwanda, en Allemagne nazie, d'une idéologie qui prône la pureté. Pureté de la race au Rwanda, en ex-Yougoslavie, dans l'Allemagne nazie et pureté religieuse dans le cas de l'Algérie. Ne sont avec nous, ne sont acceptés que ceux qui partagent le même Idéal religieux : débarrasser le monde de la confusion, des dérives, de ceux qui pensent autrement... et instaurer un État qui applique à la lettre les prescriptions divines et constitué par de vrais musulmans. Le vrai musulman, la vraie musulmane sont définis par la tenue vestimentaire qui doit se conformer à des critères précis. Il y a tout un débat dans le cœur de l'Islam pour trancher entre le « bon » et le « mauvais » vêtement. Il s'agit surtout du vêtement féminin, les avis ne sont pas tout à fait tranchés car certains théologiens préconisent le hidjab, d'autres le djilbab. Mais pas seu-

lement. Les vrais musulmans sont tenus à un certain nombre de pratiques qui visent à rompre avec un islam considéré comme ignorant la vraie parole divine. Le langage lui-même se voit enrichi de formules nouvelles qui visent à classer, différencier, désigner... Et partant construire la figure de l'Autre à éliminer pour accéder, enfin, à la pureté raciale, identitaire, religieuse... Cette construction obéit à des processus psychiques relatifs à la projection et au clivage, dans la mesure où le soi est expurgé de tout le « mauvais » qui se retrouve entièrement situé à l'extérieur ; l'autre devient l'incarnation du mal. En outre, le monde se divise en deux : les « purs » et les « impurs » ou les « élus » et les « apostats ». Toute conflictualité en soi est récusée, toute ambivalence est refusée. Ce système ne peut tenir le coup que par l'existence d'un Idéal collectif : la défense d'une cause qui mobilise les énergies sociales et psychiques en vue de l'avènement d'un monde meilleur. Cet idéal commun efface les différences individuelles et nourrit le narcissisme de ceux qui l'adoptent, ce qui les met à l'abri du sentiment de culpabilité, de l'angoisse de castration, comme il leur permet de faire l'impasse sur les jugements personnels et la capacité de critiquer.

En outre, on peut constater que cette idéologie a été adoptée surtout par une population juvénile, elle a concerné la génération des enfants et non celle des pères. On peut penser que ce sont les jeunes surtout qui ont porté cette idéologie. Des parents se sont vus rappelés à l'ordre par leurs enfants concernant leurs manquements à la religion. Ils sont devenus, face à leurs parents, les détenteurs du vrai Savoir. L'autorité, au sens symbolique du terme, est passée de la génération des parents à celle des enfants. Tout se passe comme s'il y a eu un renversement de générations, les petits devenant et incarnant le Savoir face à des parents dépossédés, niés dans leur fonction symbolique. Nous parlions, dans un autre article, d'enfants savants. Le « Savoir » désormais entre les mains des enfants a tendance à désorganiser l'ordre de la précession et de la succession. Tout se passe comme si les enfants – devenus savants – n'étaient plus redevables à l'égard de leurs géniteurs. On peut évoquer à ce propos l'idée d'autoengendrement qui se veut sans défaut : « originaire car dénué de scène originaire » (Racamier, 1992) ou d'un engendrement avec d'autres parents, dans un autre lieu que le milieu familial. Dans notre cas ce serait la mosquée, le groupe des pairs, le leader religieux... Ces enfants savants vont tenter de socialiser leurs parents, de les éduquer, voire de les punir en cas de transgres-

sion des règles de l'ordre qu'ils veulent établir. Nous sommes en temps de paix où la violence n'est pas physique, elle est contrainte, pression, symbolique et psychologique. La question de Laval (1999) posée précédemment se pose dans ce contexte : si, en arrière-plan de toute violence sociale, on retrouve une idéologie qui vise à promouvoir « la pureté » et la lutte contre ce qui la menace (la race, des pratiques...), il est toujours difficile de comprendre le saut qui s'opère de l'idéologique au passage à l'acte meurtrier. Les hypothèses formulées par cet auteur peuvent éclairer une partie – et une partie seulement – des comportements violents. Car un constat s'impose : tous ceux qui adoptent l'idéologie totalitaire ne sont pas devenus terroristes.

Il faut aussi noter que la violence s'est exercée au sein d'une même population, ce sont des Algériens qui ont assassiné d'autres Algériens. Les victimes, par exemple, disent : « mais nous aussi, nous sommes musulmans ». Certaines nous ont appris que ce sont les proches parents qui ont assassiné, ce sont les voisins... Des gens qu'on connaît et avec lesquels il y a des liens de sang ou des liens de proximité...

Dans *Le tabou de la virginité* (1918) Freud introduit un concept nouveau et tout à fait pertinent pour décrire les affects qui peuvent émerger face à un semblable quelque peu différent. Il le fait dans un contexte différent du nôtre puisqu'il traite de la peur que suscitent les femmes. Freud écrit à ce propos :

ce qui fonde cette crainte c'est le fait que la femme est autre que l'homme, qu'elle apparaît comme incompréhensible, pleine de secrets, étrangère et pour cela ennemie. L'homme redoute d'être affaibli par la femme, d'être contaminé par la féminité et de se montrer alors incapable. L'effet endormissant, détendant du coït peut être le prototype de cette inquiétude et si cette angoisse s'étend, cela est justifié par le fait qu'on perçoit l'influence que la femme acquiert sur l'homme par les rapports sexuels (p. 71).

Il continue plus loin :

[...] que ce sont justement les petites différences dans ce qui se ressemble par ailleurs qui fondent les sentiments d'étrangeté et d'hostilité entre les individus. Il serait tentant, en prolongeant cette vue, de faire dériver de ce narcissisme des petites différences (c'est l'auteur qui souligne) l'hostilité qui, nous le constatons, combat victorieusement, dans toute relation, le sentiment de solidarité et terrasse le commandement d'amour universel entre tous les êtres humains (p. 72).

En fait, l'ennemi est celui qui nous ressemble le plus, celui qui est proche de nous... C'est le premier autre que rencontre le petit d'homme et c'est lui qui va être dépositaire de nos angoisses, de notre haine. Il est autre donc forcément étranger. Ce qui remet en cause l'entre-soi défini par Héritier (1999), sauf à dire que l'entre-soi est aussi en équilibre instable et qu'il engendre, lui aussi, de « l'ennemi » de genre (pour reprendre sa propre expression).

Ce concept, le narcissisme des petites différences, a été utilisé par Diatkine dans *Violence, culture et psychanalyse* (2001) pour expliquer comment des groupes si semblables peuvent construire « de l'ennemi ».

En ce qui concerne l'Algérie, c'est en fait le narcissisme des petites différences qui est à l'œuvre. Nous avons vu précédemment – dans la présentation des récits – que les agresseurs font partie de l'univers familial, du voisinage des victimes et que « l'ennemi est dans nos rangs », pour dire que les différences entre les agresseurs et les victimes ne sont pas majeures. Plus encore, cette proximité de l'agresseur et de la victime fait penser à la transgression du parricide voire à des processus incestueux, d'où l'incompréhension des victimes, le trou qui s'instaure et qui empêche l'élaboration de ce qui s'est passé et qui oblige les personnes à se tourner vers un passé pas très lointain où la violence régnait en Algérie mais où les protagonistes étaient des étrangers qui avaient occupé le pays. Et là, les choses étaient claires : d'un côté les Algériens, les moudjahidines et de l'autre côté les étrangers, les Français. Aujourd'hui, tout est mélangé, c'est l'entre-soi qui est en cause.

La construction « de l'ennemi » est le fruit d'une idéologie qui tend à faire le tri entre les vrais musulmans et les autres. En fait, il s'agit de deux constructions : construire un soi, par l'adoption de nouvelles pratiques, une tenue vestimentaire, un nouveau langage... et, par tant, construire et exclure l'autre : celui qui refuse le nouveau mode de vie, l'habitus imposé ou tout simplement qui, sans refuser la religion, n'est pas tout à fait conforme au modèle prescrit. Cet ennemi, comme dans toute idéologie totalitaire, n'est pas construit une fois pour toutes : il peut, de proche en proche, intégrer plusieurs catégories de personnes jusqu'à concerner les plus proches d'eux. C'est ce qui a fait dire à certaines femmes : mais nous avons mis le hidjab, nous avons quitté l'école... pourquoi on nous attaque ? Tout se passe comme si le fait de projeter le mauvais plus loin que soi – même dans le cadre des petites différences (même si ce « loin »

concerne les gens du même pays) – ne suffisait plus et qu’il fallait intégrer même les proches des proches jusqu’à considérer tout l’en dehors de soi comme hérétique et donc passible de mort. L’Algérie est devenue une terre impure, qu’il faut donc sauver. L’Idéal étant une terre pure qui ne soit plus souillée par « le mauvais » et régie par les règles divines.

Les enfants savants, en se regroupant, se font appeler *djema’a*, ce terme recouvre plusieurs réalités en Algérie. On dit : il a pris un engagement devant la *djema’a*, pour dire un groupe d’hommes sages, respectés par tous, crédibles... La *djema’a* en Kabylie correspond à une assemblée qui gère les affaires du village, elle est traditionnellement constituée de vieux sages qui gèrent les conflits entre les familles, qui veillent au bon fonctionnement des choses, qui intercèdent auprès des autorités. Pendant la guerre de Libération, le regroupement des militants nationalistes, des membres du FLN étaient aussi appelés la *djema’a*. Il y a là une sorte d’identification avec les combattants de la guerre de libération nationale, l’appellation elle-même, les moudjahidines, emprunte à ce passé. Certains ont reconnu en eux les défenseurs d’une nouvelle cause, d’autres ont récusé leurs prétentions à cette filiation. Cependant, il faut noter aussi que le rapport des islamistes à la guerre de libération nationale est très ambiguë dans la mesure où, pour eux, il n’y a de guerre qu’au nom de Dieu et tout ce qui dans le mouvement national a été mobilisé comme dimension moderne, de progrès... n’est pas reconnu par les islamistes.

On peut parler de strates entre ce qui se passe au niveau social et ce qui relève du niveau psychologique. Au niveau social et collectif, tout le monde a eu à constater l’émergence d’une idéologie islamiste qui se donne d’emblée comme véhicule du message divin et qui n’accepte aucune remise en cause, dans la mesure où la parole de l’homme ne peut se mesurer à celle de Dieu. Au niveau des groupes, on remarque l’adoption des valeurs, la défense d’une cause à nulle autre égale et des militants arborant leur nouveau savoir, leur appartenance, leur force... Détenant les clefs du monde, ils se donnent à voir comme des êtres forts, sereins, ne doutant de rien... Nous disions plus haut qu’il s’agit d’une idéologie transclassiste mais on a pu observer qu’elle a intégré aussi des jeunes marginalisés, drogués... Ce qui a fait dire à des parents en détresse, devant des enfants qu’ils ne comprenaient plus : heureusement que les islamistes sont là. Et dans ce cas ils ont été perçus comme des sauveurs.

Mais tout cela n'explique pas le passage à l'acte meurtrier. Comment des individus, nourris par cette idéologie, peuvent décider, un jour, de devenir des défenseurs d'une cause jusqu'à l'assassinat de l'autre soi et mettre en danger leur propre vie ? Si des chiffres sont avancés concernant la population civile, même s'ils sont controversés, il n'existe aucun chiffre concernant le nombre de morts dans les maquis. Nous savons, par contre, que les maquis n'ont pas seulement regroupé des hommes en armes, mais aussi des enfants et des femmes. La presse a rapporté le retour du maquis de mères et d'enfants nés dans le maquis et ignorant tout du monde environnant. Et dès lors méfiants, hyper-vigilants, en retrait du monde des adultes, se repliant entre eux...

Si nous évoquons la présence de femmes et d'enfants dans les maquis, il faudrait préciser que certaines femmes ont suivi leur époux et se sont donc retrouvées dans ces lieux volontairement. D'autres, par contre, ont été enlevées par les terroristes et violées, car considérées comme un butin de guerre. Le Petit Robert définit le butin de la manière suivante : Ce qu'on prend aux ennemis, pendant une guerre, après la victoire. Capture, dépouille, trophée. Par extension : produit d'un vol, d'un pillage ; un troisième sens enfin : produit, récolte qui résulte d'une recherche. Autrement dit, pendant la décennie écoulée, des groupes étaient en guerre et les femmes étaient ce qu'on prenait aux ennemis et dont on se servait, pour des besoins sexuels, mais tous les auteurs qui se penchés sur les viols systématiques, non isolés, ne relevant pas de « la violence ordinaire », ont mis l'accent sur une autre symbolique. En évoquant les viols et les autres crimes et en mettant l'accent sur la manière de faire, le style utilisé par les agresseurs en ex-Yougoslavie, Nahoum-Grappe (1997) parle de « profanation ». Dans la mesure, continue l'auteur, où la proximité culturelle (encore une fois les petites différences) sait où il faut viser, comment atteindre l'autre, pour l'annihiler. Car, si le viol est une attaque de l'intégrité de la personne, de son identité narcissique et qu'il peut déboucher sur un véritable effondrement psychique, le viol systématique, le viol en temps de guerre touche aussi les hommes, dans la mesure où ils sont – dans un système patriarcal – les garants de la filiation : on est le fils de... Et c'est à cette chaîne de filiation et de transmission que s'attaquent les violeurs. Et c'est pourquoi, le viol, dans ces conditions, est un poly-traumatisme qui atteint la psyché et la culture.

EN APPELER À LA JUSTICE
POUR DÉJOUER LES MÉCANISMES
D'UNE RÉPÉTITION À L'IDENTIQUE





Introduction :

En appeler à... Mais que demander ou viser ?

En s'adressant à qui ? Dans quelles attentes ?

Jean Kinable

À quoi faire appel ?....

Pour présenter le thème abordé en cette partie, il convient de préciser que sa première formulation était plus longue, trop pour que les impératifs éditoriaux n'imposent de la condenser lors de l'impression du programme. Ce qui fut fait en la centrant, métonymiquement, sur la seule justice – comme instance d'appel et comme objet de cet appel. Or, au départ, la justice ne figurait qu'au sein d'une série d'autres adresses possibles auxquelles tenter de destiner pareil appel. S'agit-il d'un appel à l'aide et au secours, appel tous azimuts peut-être, dans le désarroi d'un ne pas trop savoir à quel saint se vouer (selon l'expression consacrée), mais appel dans le seul but que plus jamais « ça » ne puisse avoir lieu ? Ça ? Que ne se répètent les horreurs et fureurs dévastatrices qui hantent toujours les esprits. Esprits trop alertés pour ne pas se rendre compte que couvent déjà, encore, toujours à nouveau, ces mécanismes à l'œuvre qui risqueraient d'entraîner la reproduction à l'identique de pareilles violences, et ce à plus ou moins brève échéance, à l'une ou l'autre occasion...

C'est ainsi que les organisateurs de ce colloque évoquaient, tout autant, l'appel à ces autres recours pour l'actualisation desquels, bien souvent, sont instaurées des commissions ad hoc, dont les

missions spécifiques visent ces recours à titre d'objectifs qui leur seraient impartis. Formulé sur le mode interrogatif, lequel se propose telle une mise en question, le thème à traiter ici s'étend donc également au fait de tenter d'en appeler à bien d'autres instances que la seule justice :

- en appeler à la vérité et à la réalité de ce qui s'est passé... aussi pour parvenir à réaliser, à se représenter mentalement, personnellement (travail d'élaboration psychique et de symbolisation individuelles/collectives) les événements dans toute leur ampleur et leur importance, dans toutes leurs implications et conséquences, dans leurs tenants et aboutissants, dans leur teneur factuelle et leur impact avènementiel. Pour pouvoir se représenter également ce qu'il a bien pu, dès lors, en advenir de ceux que ces événements ont frappés ;
- en appeler à la reconnaissance (individuelle et collective, par soi, par autrui et par les instances sociales) des dommages subis et des rôles respectifs tenus par tout un chacun ;
- en appeler à des remèdes contre la violence ; à la réparation des préjudices ; au ravaudage du tissu social ; à la reconstruction de l'économie ; à la réhabilitation du système politique et à la restauration d'un exercice légitime de la gouvernance ; à la réconciliation entre citoyens et à la pacification des conflits fratricides ;
- en appeler, enfin, à la commémoration, en même temps qu'à ce mot d'ordre politique d'avoir à substituer le pardon à la vengeance, là où tend à se vivre une impunité révoltante.

Le plus spécifique à cette partie de l'ouvrage est qu'elle s'est construite, d'une part, en prenant en compte (surtout, mais pas exclusivement) des cas de figure et des situations paradigmatiques survenus en Afrique sub-saharienne, d'autre part, en choisissant d'interroger plus particulièrement ce que peut, ce que doit, ce que veut, ce qu'ose, ce que sait... faire la justice (ou tout qui s'en réclame ou prétend la pratiquer). Ceci en sachant qu'il s'agit de tenir compte des conditions suivantes :

- cette justice est sollicitée et mobilisable sous une diversité de formes, de figures, de moyens et de concepts, lesquels sont parfois novateurs ;
- les limites, mais aussi les pouvoirs spécifiques de la référence au Droit (Genard, 2000) s'avèrent mis à l'épreuve de façon particulièrement révélatrice en ces occurrences ; et l'invocation, à leur propos,

des droits de l'homme conduit à questionner leur prétention, toute idéale, à l'universalité (Jullien, 2008) ;

- divers types de juridiction sont mis en pratique : tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle internationale ; tant en empruntant au modèle occidental qu'en s'inspirant de paradigmes traditionnels, spécifiques aux cultures locales, mais alors ceux-ci sont chargés de traiter désormais de situations et de conditions tellement inédites et étrangères à leurs compétences habituelles.

Partout de l'inventivité et de la créativité semblent requises. C'est aussi ce que réclame de ses vœux l'appel adressé au juridico-judiciaire.

... ce qu'implique l'acte de faire appel ?...

Si le projet de colloque provient d'un premier noyau de psychologues cliniciens partageant le souci d'une articulation entre processus psychiques et dynamiques socio-économico-éthologico-culturelles, ces psychologues savent bien que, dans l'après-coup d'une catastrophe humanitaire dont c'est l'homme lui-même qui se fait l'artisan (en s'en révélant ainsi capable et responsable), la seule prise en compte de la santé mentale (et du travail psychique nécessaire pour élaborer de tels traumatismes) ne pourra jamais suffire. Quand bien même l'offre en santé mentale bénéficierait des compétences voulues et d'un réseau de proximité suffisant pour que cette offre prenne les devants et aille à la rencontre (en les suscitant ?) d'éventuelles demandes de la part de la population, en vue de quelque traitement des souffrances de celle-ci. Un tel appel éventuel ne va nullement de soi. Il n'aurait cependant pas davantage à se substituer à ces autres appels dont une certaine recension a été proposée ci-dessus.

Selon la culture d'appartenance, en effet, en appeler ainsi à quelqu'autre, sous quelque figure que ce soit, même celle de quelque tiers transcendant, cette démarche même ne prend pas, partout, le même sens, ni ne connaît les mêmes modalités, ni ne s'inscrit de façon équivalente dans le registre des possibilités communément admises et acceptables. Quoi qu'il aurait pu en être de sa teneur de message, de son contenu ou de son objet, tout appel, avant même d'oser se proférer, risque de se faire enfouir, en deçà du seuil de passage d'une gorge trop serrée, nouée par l'inhibition

et l'angoisse, voire par les règles de civilité et de convenances : enfouissement dans les tréfonds d'atteintes corporelles ou de malaises somatiques et dans le secret du for intérieur... pour ne se décharger, par intermittence et par accès, que sous forme de crises d'affects, dans l'intimité du foyer, en privé, solitairement ou avec de très proches, ou bien dans des éclats publics, surprenants, lors de certaines circonstances telles des célébrations communautaires (Gishoma, 2007).

Mais alors, parvenir à en appeler à... serait-il déjà un premier pas (celui qui, selon le dicton : « il n'y a que le premier pas qui coûte », a la réputation d'être psychiquement le plus coûteux – ainsi que l'illustrent aussi les états dépressifs) : le premier pas sur la voie d'un cheminement vers quelque dépassement dont s'ouvriraient ainsi la possibilité ou l'éventualité ? Et cela même si cet appel n'est encore que cri. Mais déjà ce cri est susceptible de prendre des significations très différentes : il peut être cri de détresse ou de souffrance ; de désespoir ou d'impuissance. Il peut être cri de plainte et d'expression d'un besoin de réparation ; cri de revendication et d'imprécation ; cri de révolte et de protestation ; cri d'indignation et de passion justicière ; cri de rage vindicative, cri de fureur assoiffée de représailles, de contrepartie en retour ; cri d'exigence de justice. Faut-il y entendre aussi le message d'un SOS ?

... à quel destinataire ?...

Si l'appel prend la tournure de s'adresser à quelque destinataire, celui-ci ne s'envisage peut-être pas encore sous une identité suffisamment identifiable pour être visée à ce titre. L'appel peut se lancer « à la cantonade » (comme on jette une bouteille à la mer, en la vouant aux aléas de la destinée que les courants marins lui réserveraient). Ce geste parie sur la supposition qu'il pourrait, peut-être bien quand même, se trouver quelque part quelqu'un pour ouïr ce message, tout en étant en mesure d'y entendre ce qu'il exprime et capable de s'y entendre pour y apporter une réponse, laquelle serait peut-être même apte à rencontrer les attentes encore informulables, à peine évoquées, mais qui ne demanderaient qu'à se signifier davantage à l'inespéré « bon entendeur » prêt à écouter. Faut-il le talent et le charisme d'un Winnicott (1988) pour y déceler les signes non seulement d'espoir, mais aussi de croyance confiante

et d'aimance généreuse, au service d'une relance d'Éros, là où les violences du chaos avaient engendré désespoir, scepticisme défiant et thanatisme destructeur ?

... à quoi bon ?

Quand, suite à l'appel, pour y/en répondre, c'est la justice qui est sollicitée, ou qui se propose, de quelle créativité lui faudrait-il donc pouvoir faire preuve, de sorte à renouveler cette trouvaille géniale, décisive dans l'histoire occidentale, invention qui participe de ce qu'il est convenu de considérer tel le miracle grec (mais sans que nous, nous ne puissions encore compter sur l'intervention de dieux olympiens) ? Trouvaille qui, au terme exceptionnellement heureux de l'Orestie d'Eschyle, permet : et la transmutation des Érinyes en Euménides ; et la substitution du tribunal au cycle infernal et infini de la vendetta ; et la conception-instauraton des principes fondamentaux qui président au débat judiciaire, ainsi qu'à la sauvegarde, dans et par le dialogue, de l'ordre et de l'entente entre citoyens, tout en assurant une gestion régulée des conflits (de Romilly, 2006 ; Ost, 2004). On connaît aussi l'importance pédagogique et la fonction sociale (d'ancrage dans les esprits de cette révolution culturelle et civilisatrice) qui revenaient, chez les Grecs anciens, aux représentations théâtrales de telles tragédies. Il est donc particulièrement heureux que, durant cette demi-journée, comme médiation culturelle (dont la mobilisation cherche à contribuer à la traversée et au dépassement espéré des mauvaises passes et des passages critiques où la population se trouve engagée) ce soit justement du recours à la dramatisation (que permettent l'art théâtral et la participation au spectacle) dont il soit ici question.





L'expérience de « théâtre et réconciliation » : du ring à la scène

Frédérique Lecomte

Vous découvrez que tous les êtres humains
sont comme vous, tout simplement.
www.reconciliation.be

Une méthode centrée sur le travail théâtral

« Donnez-lui un masque, il vous dira la vérité. »

Les ateliers de T&R (Théâtre & Réconciliation) mettent le théâtre à disposition des populations vulnérables : des prisonniers, condamnés à mort ou à d'autres peines, des démobilisés, des cantonnés, des déplacés, des orphelins... Ces groupes de personnes sont parfois des ennemis et ont un contentieux de sang. La méthode T&R se propose de les regrouper en vue de créer du théâtre avec eux. L'objectif est toujours une représentation théâtrale. Cette mise en relation des groupes adversaires exige beaucoup de diplomatie tandis que la réconciliation n'est pas l'objectif : il s'agit de faire du théâtre, point. Si cela devient possible de faire du théâtre entre les ennemis, et que le résultat est un travail de bonne qualité artistique, alors, oui, le théâtre devient réconciliateur. D'où le nom du projet : non pas théâtre pour la réconciliation ou théâtre de réconciliation mais théâtre et réconciliation : il s'agit bien de deux processus dis-

tincts. La réconciliation se traduit à plusieurs niveaux : avec soi, avec l'Autre, mais aussi avec et entre spectateurs.

Le texte qui suit est issu des carnets de travail personnels tenus par l'auteur lors d'un atelier organisé au Burundi en 2008. Il présente successivement des extraits de journal de bord et des textes issus des ateliers de création collective. À travers ces différents moments et récits de la création, le propos est de permettre d'appréhender la méthode en la voyant à l'œuvre.

L'atelier Indirimbo Ababi N'abeza (« La chanson des Gentils-Méchants ») auquel participent les victimes de tortures et tortionnaires

Le 27 avril 2008

Je pars donc au Burundi, pour la vingtième fois peut-être. Cette fois, la confrontation concerne une situation extrême : faire du théâtre avec des victimes de torture et des tortionnaires. Je ne pourrais pas trouver antagonisme plus grand, je crois. Avec cela, il s'agit de faire du théâtre : sublimer les histoires ainsi que mon rapport étrange à la violence et au sang. Si création il y avait, elle devra se faire sur la difficulté de mettre ensemble des gens qui normalement se haïssent, se tuent, se vengent, se soupçonnent, considèrent l'autre comme faisant partie d'une humanité différente. Là, j'agis, je combine, je mélange ; là, je fais basculer les limites de la peur, la peur de l'autre, la peur de soi.

Le 1er mai 2008

C'est la fête du travail. Les Burundais vont défiler avec des drapeaux. Ce serait chouette si Théâtre & Réconciliation pouvait défiler aussi. Chaque groupe aurait un étendard : les cadres devant (Prosper, Laurent et moi), les tortionnaires et les victimes de torture, ensuite ; enfin, les anciens condamnés à mort, bourreaux devenus victimes, avec une pancarte double face : victime/bourreau qu'ils peuvent retourner au gré de leur humeur.

On pourrait y lire :

Ex-condamné à mort, tortionnaire, torturé. Vainqueur de la compétition des victimes. Bourreau repent, cherche pardon. Bourreau pas repent cherche travail. Victime devant, bourreau derrière. Vainqueur de la compétition de la souffrance. Méchant recyclé. Pleurez sur mon sort. Demain, j'arrête de torturer. Pitié pour les tortionnaires. Pas de pitié pour les tortionnaires. Donnez-nous des victimes. Tortionnaires au chômage. Du travail pour les tortionnaires. Tortionnaires de tous les pays, unissez-vous !

Le 4 mai 2008

Quelques thèmes d'improvisations à soumettre aux comédiens :

On m'a poussé. Comment voudriez-vous qu'on se souvienne de vous ? Écrivez votre propre épitaphe. Le jour le plus heureux/malheureux de votre vie. Obligez quelqu'un à faire quelque chose. Déniez. Mettez-vous en colère. Portez votre fardeau. Jetez vos chaînes. Mettez en vente un tortionnaire sur le marché. Mettez en vente une victime sur le marché. Le jour de votre humiliation. Le jour où vous avez humilié quelqu'un. Prêchez les droits humains et violez-les. Un numéro de clown avec un tortionnaire et un torturé. Apprenez à quelqu'un à gérer l'injustice.

Le 6 mai 2008

Le principe du travail est toujours le même. Tout se fait dans la langue maternelle des acteurs, le kirundi. Prosper, mon assistant, traduit. Le travail se fait dans un premier temps avec les groupes séparés, ici les victimes de tortures et les tortionnaires. Ensuite je les rassemble pour travailler ensemble à faire un spectacle sur le thème qui les occupe : la torture. Ils joueront ce spectacle devant un grand public, 2 000 à 5 000 personnes concernées par le thème. Ce sera à la prison de Bujumbura.

Cette première journée de travail se déroule avec les Tortionnaires. Je crois que je n'ai jamais été aussi gentille pendant un échauffement, tant je prends de précautions de langage, tant je suis attentive à leur confort. L'atmosphère se détend. Je fais preuve de beaucoup de diplomatie avant de commencer. L'idée que tous les êtres humains sont les mêmes, qu'il n'y a pas d'un côté les tortionnaires et de l'autre les torturés. Leur malaise est compréhensible : être appelé à jouer dans la prison où ils risquent de rencontrer les personnes qu'ils ont torturées en tant que militaires en fonction. Toutes ces idées, je les exprime. Enfin tout ce que je pense devoir leur dire.

Ils sont angoissés et raides pendant l'échauffement. Les petites consignes sont comme des montagnes à gravir, tant le stress est grand. Envoyer un clin d'œil à l'autre devient un exercice périlleux. Le moindre apprentissage pose problème. Je fais les exercices de mise en confiance : guider l'aveugle, suivre la main de celui qui guide, toucher, se prendre par les mains. Je ne pense plus au sang qu'ils ont sur les mains. Que nous soyons tous les mêmes, tout simplement, c'est sur ce fond commun de l'humanité que je travaille.

Des moments extrêmement émouvants surviennent dans cette journée. Incongrus aussi. Ainsi lors d'une improvisation où je demande d'apprendre à quelqu'un une chose qu'il ne sait pas faire. Édouard joue le défenseur des droits de l'homme et apprend à un chef de quartier comment respecter les règles lors d'une arrestation. Comme quoi, tout le monde a besoin de reconnaissance et d'empathie. On dresse ensemble la liste de ce qu'ils devaient préférer comme ordres :

Il est interdit d'arrêter quelqu'un pendant la nuit. Il est interdit d'entrer chez quelqu'un sans un mandat de perquisition. Le présumé coupable doit signer sa déposition dans la langue qu'il maîtrise. Il est interdit de torturer pour recueillir des aveux. Il est interdit de perquisitionner en dehors des heures légales. Ces heures légales sont de 7h à 17h. Il est interdit de maintenir quelqu'un dans un cachot plein d'eau. Il est interdit d'arrêter quelqu'un sans qu'il ait été convoqué trois fois. Il est interdit de priver quelqu'un d'aliments. Le plaignant est obligé de nourrir le présumé coupable pendant 7 jours. Il est interdit de priver le présumé coupable de sommeil. Il est interdit de frapper le présumé coupable lors de l'interrogatoire. Il est interdit d'avoir des relations sexuelles avec le présumé coupable.

Pour passer à autre chose, je leur demande d'écrire leur épitaphe : « Comment voudriez-vous que l'on se souvienne de vous après votre mort ? ». Ils n'ont pas une belle image d'eux-mêmes. Mais cet exercice va nous mettre du baume au cœur. Comment se fait-il que ce soit si dur d'écrire ce qu'on a fait de bien dans la vie, quand on a été tortionnaire ? Jean-Claude les chante, comme autant de confessions. C'est beau et terrible.

En voici un exemple :

Marc que j'aime, tu es un soldat inoubliable, tu as fait du bien aux gens. Marco, le cœur de l'amour, dans les situations difficiles, tu avais un bon cœur. Tu étais chargé de choses difficiles, tu t'es donné envers des gens d'ethnies différentes. Je mourrai sans t'oublier.

On passe l'après-midi à se faire du bien, ce n'est pas si mal. On ne fait l'éloge des gens qu'aux Oscars. Sinon, il faut attendre qu'on soit mort. On devrait écrire son épitaphe chaque fois que ça ne va pas. Des moments comme ceux-là sont rares. Avoir pu partager ces moments d'intimité nous aidera dans nos relations. On est en plein dans la technique de Théâtre & Réconciliation, dans l'ordre de la représentation de soi, mais pas dans la représentation tout court. Ces épitaphes manquent de théâtralité, en tout cas pour le moment.

Le 7 mai 2008, deuxième journée : travail avec les victimes

L'échauffement se veut rigolo : je l'appelle « la séance de torture » – on rit avec ce qu'on peut. Ils ont des difficultés avec les exercices physiques.

Première impro : se souvenir dans le détail d'un événement heureux ou malheureux. Le dire à quelqu'un qui viendra me le raconter comme si c'était le sien. Je ne dois pas savoir qui ment, qui dit la vérité. L'exercice va encourager l'écoute empathique de l'autre. Je pense que cela va me permettre d'accéder à des récits sans rendre trop acides les témoignages de torture.

Les stimuli qui me viennent à l'esprit : parler à votre assassin, parler à votre tortionnaire. La répétition n'est accablante qu'à cause de la chaleur du soleil. Les corps sont détendus, on rit, une grande complicité est sensible. Tout semble simple, mais il faudra bien aborder la torture. Je leur demande de vendre un tortionnaire au marché : « Tenez compte de ses capacités, de ses qualités particulières et de ses atouts de bon petit tortionnaire ». Il en résulte une scène très drôle et très subversive. On a même, unique au Burundi, une tortionnaire féminine, à coup sûr une denrée rare !

Les qualités d'un bon tortionnaire qui se trouvent évoquées :

Servir son pays. Mentir. Manipuler. Être parfois gentil. Extorquer des aveux. Avoir des liens solides. De l'eau et parfois de l'électricité, s'il est moderne. Pouvoir torturer la nuit, surtout. Ne pas avoir pitié. Ne pas avoir peur des relations sexuelles ni de toucher le sexe de ses victimes. Ne pas avoir de remords. Accepter l'argent de la corruption pour arrêter la torture mais ne pas en tenir compte. Ne pas demander pardon. Ne pas reconnaître qu'il a torturé. Nier l'évidence s'il est pris en flagrant délit. Penser qu'il n'a pas fait de mal dans sa vie. Ne pas avoir de conscience. Considérer les êtres humains comme des bêtes. Ne pas avoir d'amour à donner. Être un magistrat instructeur. Pouvoir corrompre le juge. Vouloir se venger des mau-

vais traitements qu'il a lui-même subis. Pouvoir torturer plus de 20 minutes sans que les victimes ne deviennent inconscientes. Posséder le matériel suivant : clou, barre de fer, sacchet plastique, cordes, feu, eau, excréments, sexe en état de marche, fouet, cachot de 50 cm sur 50 cm, papier et bic pour la signature de l'aveu, cachot caché et encore plus petit que l'autre, capsules de bouteille afin d'y agenouiller les victimes.

Suite à cela, l'occasion se présente de parler des tortures subies. Nous y voilà.

J'ai rencontré mon tortionnaire. Il m'a demandé pardon, et je lui ai pardonné, il a fait cela devant tous mes amis. Je lui ai pardonné. J'ai passé 4 ans et 4 mois en prison entre ses mains, j'avais 13 ans.

Le 8 mai 2008

Discussion avec Prosper au sujet des victimes et des bourreaux. Il ne croit pas que les gens que nous fréquentons aient pu être des tortionnaires. Pourtant Laurent Gahungu m'a confirmé les lieux et les circonstances. Dès que l'on côtoie un humain, on ne peut pas s'imaginer des choses terribles à son sujet. Rien n'est clair sur cette terre. L'alternance historique des crimes au Burundi rend la question confuse. Je me trouve en présence de condamnés à mort (pour des crimes que j'ignore) qui, au cours de leur détention ont été torturés et sont donc, dans le cas qui m'occupe, des victimes. J'ai des victimes qui, lors de leur détention, sont devenus des tortionnaires, payés par l'institution pénitentiaire. J'ai des victimes « simples », si j'ose dire, qui ont juste été victimes et j'ai aussi des bourreaux qui, avant de devenir bourreaux, ont été des victimes du génocide ou des mauvais traitements de leurs parents. Je ne peux pas mettre les gens dans des cases de Bons et de Méchants. Je vois l'Humain, pas la Bête. Et c'est tout.

Répétition avec le groupe des tortionnaires : « Vendre sur le marché quelque chose qui ne se vend pas d'habitude, quelque chose de vraiment spécial ». Je n'ose pas, comme avec le groupe des victimes, leur demander de vendre des tortionnaires. Je reste pudique, même si Laurent me dit de foncer. Voici la scène retravaillée mais proche de ce qu'elle était au départ. Jean-Claude porte un sacchet plein d'eau, on devrait y mettre de la couleur rouge qui dégouline par terre.

Voici mesdames et messieurs, quelque chose d'extraordinaire, du jamais vu sur le marché. Il y a de l'or dans cette chose, de la

conscience, de l'amour, de la compassion, de la dignité, du pardon, de l'intelligence, de la pensée, de l'impartialité (rajoute un tortionnaire), du sentiment de justice. Approchez, approchez, jamais vous n'aurez vu quelque chose de si précieux. Devinez ce que je tiens dans la main, Mesdames et Messieurs... Une tête, une tête humaine. (Il s'arrête, silence.) Mais comme elle est coupée, Mesdames et Messieurs, elle est foutue (Il la jette).

Laurent me dira plus tard que les FNL (Forces Nationales de Libération) ont exposé, la semaine dernière, des têtes coupées des militaires avec leurs bérets. Je ne garderai pas cette scène. Je ne peux pas parodier le FNL qui est assez combatif et à cran. Je ne tiens pas à ce que la mienne, de tête, soit coupée. Ne sommes-nous pas dans l'ironie de la catastrophe ?

Et la journée n'est pas finie. Enchaînant sur ma lancée, je leur demande une scène où doit figurer la phrase « On m'a poussé ». Un échange s'engage entre Jean-Claude et Marc, lequel débute par le fait que Jean-Claude pousse Marc en disant :

- Jean-Claude : *Qui t'a dit de tuer les gens ?*

- Marc : *On m'a poussé.*

- Jean-Claude : *Qui t'a dit de torturer les gens ?*

- Marc : *On m'a poussé.*

- Jean-Claude : *Qui t'a dit de piller les bébés ?*

- Marc : *On m'a poussé.*

J'arrête la scène. Théâtre & Réconciliation se met en branle. Dans ces deux scènes, le rôle du tortionnaire est tenu par Marc qui a les caractéristiques physiques d'un Tutsi. J'explique donc que l'on ne peut garder uniquement le physique tutsi (Marc) se faire accuser par Jean-Claude au physique Hutu. Il faut alterner.

Il n'y a pas que moi, toi aussi. Et ils inversent les rôles.

Marc : *Qui t'a dit de torturer les gens ?*

Jean-Claude : *On m'a poussé.*

Ce moment est important, car il me positionne dans le rôle de celle qui dit les choses. Eux, ils ne m'auraient rien dit. Ils auraient juste tordu leur bouche. Ils auraient docilement joué des choses qui allaient à l'encontre de leur conviction, pour l'argent, par conformisme. Je déplie tout. Je leur parle de ma visite en 2005 chez les rebelles CNDD (Conseil National Pour la Défense de la Démocratie) encore en arme. C'est eux qui m'ont dit que les spectateurs faisaient

les comptes du nombre de physiques hutus et tutsis pendant la représentation. Dans la réalité, on peut difficilement savoir. Mais le sport national a la vie dure. J'ai compris l'importance de l'apparence physique indépendamment de l'appartenance ethnique. Il est impératif de mettre des mots sur ce qui ne se dit pas et c'est pour cela que j'ose leur parler de manière aussi directe.

Dans le rôle conscient du médiateur, ma position se caractérise par la naïveté, la médiation, le désir de comprendre. J'œuvre à susciter la confiance, à faire tomber les réticences, sans juger. Curieuse du point de vue de l'autre, le théâtre est utilisé pour faire dire les choses. Je reformule ce qui vient d'être dit pour m'assurer d'avoir bien compris. Mon but ultime est de toujours transformer la scène en quelque chose de théâtral, d'y mettre de la tension.

Le 9 mai 2008

La question est de savoir comment résister. Et je ne pense pas uniquement à la douleur physique : il y a aussi la capacité de résister politiquement et dans le quotidien. Comment résister aux tentatives de détruire le lien qui nous unit tous ? Avec Théâtre & Réconciliation, je crée du lien. Non pas ! Je fais remonter à la surface un lien existant. Faire remonter le lien c'est pouvoir pleurer et se mettre dans une vulnérabilité positive. Pleurer, cela nettoie le cœur, comme ils disent. Cela renforce et développe la révolte et l'énergie du changement. On devrait faire des stages de « pleurer » au Burundi. C'est peut-être un peu cela que je fais.

Je leur ai demandé, à partir d'un objet que l'on touche les yeux fermés, de se ressouvenir précisément de quelque chose. Sont venus les témoignages de torture.

Jean-Claude

Moi, cet arbre me rappelle mes sœurs qui attendent pour m'amener à manger. Elles sont à l'ombre de cet arbre. Elles croient que je suis en prison. Moi, je suis enfermé nu dans un sac, je ne peux pas bouger. Il y a quelqu'un à côté de moi. On va me jeter vivant dans une fosse commune. J'ai peur.

C'est Doi Doi qui me sauve, il demande ce qu'il y a dans ce sac à ordure. Il demande de l'ouvrir.

Cet arbre me rappelle beaucoup de choses, beaucoup de choses.

Floride

Je me cache. Les assaillants me poursuivent. Je me cache. Ils passent. Ils ne me voient pas. Ils sont passés. Ils ne m'ont pas vue. Je suis sauvée.

Bosco

J'essaye de m'étendre, de m'étirer. Ces pierres me font penser à ce que je touchais en essayant de m'étirer. Je n'arrive pas à bouger les pierres. Je me tourne, j'essaye avec l'autre bras, mais je ne peux pas. On vient me chercher. On me met sur le sol et c'est frais.

Léonidas

Je suis dans un cachot, c'est une toilette. Je cherche un moyen pour m'évader. Je m'appuie contre le mur. C'est sale, il fait noir. Je cherche une issue. C'est étroit. C'est un tout petit espace. Je me demande comment le mur pourrait se détruire. Je suis fatigué. Je ne sais pas comment faire pour sortir d'ici, c'est trop haut. Si le mur pouvait tomber, si le mur pouvait tomber de lui-même.

Jacqueline

Je suis en prison. Il fait noir, c'est étroit. Je ne peux pas changer de position. Je dors à côté de quelqu'un qui est mort. Je suis encore vivante, mais je suis à côté d'un cadavre. Est-ce que je vais devenir cadavre moi aussi ?

Gérard

Sauvez-moi. Sauvez-moi. Je suis malheureux. J'ai mal. Ouvrez-moi. J'ai faim. Ouvrez-moi, j'ai soif ! Il n'y a personne qui s'occupe de moi. Je ne peux pas bouger. Ayez pitié de moi.

Jean Berkman

Cinq ans, six mois et treize jours. Dans le noir.

Voilà qui confirme l'assertion : « Donnez-lui un masque, il vous dira la vérité ». Je ne travaille pas toujours sur des témoignages aussi durs. Il y a toute une partie du travail qui est ludique, où l'on rit même avec des choses dont il n'est pas de bon ton de rire. C'est en cela que l'on transforme une réalité écrasante en objet à apprécier théâtralement. On me demande souvent comment je peux faire du théâtre avec la souffrance des autres, comment je vais chercher ce point qui fait mal. Justement, c'est ce point-là qu'il faut aborder. Celui que l'on essaye de cacher et que tout le monde voit. Celui qu'on essaye de faire oublier. Révéler cela, s'en jouer pour le déjouer. La douleur n'est pas attaquée en direct. Elle est jouée. Elle est prise de revers. La transformation passe par le mouvement de la personne

qui se recrée grâce au théâtre, aboutissant à une cohérence plus grande. Une oscillation entre la vie et l'image qu'on en donne.

Le 12 mai 2008, premier jour où sont rassemblés les deux groupes.

- 1° *Tout semble rouler, mais comment rendre la répétition organique ?*

Tout doit être fluide. Il ne doit jamais y avoir de heurt ou de passage compliqué, et cela de l'échauffement à l'improvisation. Tout doit être souple et élastique quand les deux groupes se rencontrent. Tout se passe comme si les acteurs n'étaient pas conscients des changements qui s'opèrent en eux, comme s'ils ne voyaient pas les apprentissages qu'ils font au niveau du théâtre, de la collaboration et de la gestion des conflits. Ce matin nous avons fait l'exercice du « réveil au bord de l'eau ». Ils l'avaient fait séparément, maintenant ils sont rassemblés. Les acteurs se regardent comme si c'était la première fois qu'ils voyaient d'autres humains. Le premier terrain d'entente, c'est celui de ces deux groupes qui ont un apprentissage commun. Ils sont sur pied d'égalité, ils comprennent et adoptent les mêmes conventions. Ils oublient leurs divergences. Ce regard qu'ils portent pour la première fois les uns sur les autres est très émouvant. Il est le résultat de deux semaines de travail. Le théâtre donne les règles symboliques de base sur lesquelles va se construire la relation commune. Il permet de parler de sujets tabous : le théâtre met des mots où ne figurent d'habitude que des rumeurs, des soupçons. Les choses sont jouées et c'est comme si on désamorçait la bombe. Je ne peux travailler que sur le décroisement et le rapprochement des victimes et des bourreaux. À la fin du processus le spectateur ne doit identifier personne.

- 2° *Recourir au chœur, son impact émouvant*

On trouve souvent des chœurs parlés dans mon théâtre. Pendant les répétitions, je les fais marcher, les yeux fermés, dans un état de concentration intérieure. Ensuite, je leur pose une question ou je commence une phrase, comme par exemple : « Parlez à un mort qui vous est proche, que lui dites-vous ? Voyez-le et parlez-lui ». D'abord tout bas, je n'entends pas ce qu'ils disent, ils parlent en confidence avec eux-mêmes et, peu à peu, je leur

demande d'amplifier le son de leur voix et j'entends ce qu'ils disent, ils se parlent toujours à eux-mêmes. Ils parlent tous en même temps et je déambule auprès d'eux pour comprendre. Enfin, je leur demande d'alterner leur parole, une personne parle à la fois, elle est coupée par une autre personne et ainsi de suite. Ensuite, je les regroupe en chœur, devant moi et je leur demande de refaire ce qu'ils viennent de faire mais les yeux ouverts, de manière audible, en alternant toujours leur parole. Je fais au moins un chœur de ce type par jour.

Les questions suivantes sont abordées : « Parler à un mort. Je regrette... Je voudrais suivre ton exemple. J'ai vu (les choses de la guerre). J'ai peur de... Je pardonne à... Parler à l'enfant du viol ».

Ces chœurs sont toujours l'expression de l'inconscient collectif. Les spectateurs qui les écoutent peuvent y glisser leurs propres réflexions. Chacun d'eux aussi se dit : « Et moi, de quoi ai-je peur ? Et moi, je pardonne à qui ? »

- 3° *Que dire ou ne pas dire ?*

Dans une situation de conflit ou postconflit, chaque mot, chaque phrase comptent. Ne pas faire dire « je regrette » mais « j'ai renoncé à... ». Ne pas faire dire « Je t'accuse », mais « J'aimerais que tu fasses pour moi ». La syntaxe est excessivement importante. La traduction aussi. Il faut être vigilant à ce que le traducteur ne trahisse pas ma pensée. Plus que d'un bon traducteur, j'ai besoin de quelqu'un qui ne soit ni agressif, ni intrusif, ni partial.

Je leur ai demandé de travailler sur leur humiliation :

Je me suis senti humilié le jour où : on m'a craché au visage ; on a déchiré mes vêtements ; on m'a mis en prison ; j'ai dormi à côté d'un cadavre ; on m'a déshabillé devant ma belle-mère ; on m'a giflé en public ; on m'a promené nu au marché ; on m'a piqué tout le corps avec une baïonnette, j'étais nue ; on m'a pillée ; les policiers m'ont ligoté ; on m'a fait porter de l'eau chaude sur la tête ; j'ai passé la nuit dans la toilette ; on a refusé de m'écouter ; on m'a giflé devant mes enfants ; on m'a emballé dans un sac d'ordure.

Je leur parle de leur responsabilité en tant qu'acteurs, de ce qu'ils doivent véhiculer comme image. Je leur dis que je ne peux pas tout contrôler, qu'ils sont responsables du discours qu'ils tiennent.

Le 13 mai 2008

1° Lors de la réunion dramaturgique du matin, on s'arrête sur certains termes, par exemple « corps domestiqués » : je ne travaille pas avec des personnes préconditionnées au jeu de l'acteur. Sur le mot « attitude » : quelle attitude adopter pour faire Théâtre & Réconciliation ? Quels sont des points d'ancrage ? Comment créer un cadre où le groupe se sente à l'aise, puisse se rapprocher de l'autre, où chacun puisse devenir un confident, réduire les distances, limiter les peurs et demander de l'aide ? Nous parlons d'Édouard qui reste méfiant, sans doute très blessé. Il serait plus facile de lui dire de partir, mais il faut TOUT faire pour que le travail s'accomplisse, particulièrement avec les personnes les moins réceptives, les plus fragiles. Il est réservé, mais il veut participer. Cette difficulté est un point d'ancrage, une bataille qu'il faut gagner contre la facilité. Ce qui compte, c'est le processus et la personne. Il ne faut jamais sacrifier celle-ci sur l'autel du résultat.

Pour déplier le conflit, je pose une série de questions qui renvoient à ce que j'ai vu, ou cru voir, lors des improvisations qu'ils ont faites. Que dire qui permette de déplier le conflit ?

Est-ce que cela s'est passé comme cela ? Si je comprends bien, vous avez peur ? Est-ce que vous avez vécu cela ? Comment ce type de situation se termine ? Est-ce que les personnes sont agressives comme vous le jouez ?

Que se passe-t-il à proprement parler au sujet du conflit ? Je peux demander des explications : je ne suis pas censée connaître en détail ce qui se passe. Cela se constitue en deux étapes. D'abord, on fait du théâtre à partir du conflit, ensuite on peut parler du conflit. Après avoir posé les questions pour m'assurer que j'ai bien compris les enjeux, je retravaille la scène en ayant soin de ne pas stigmatiser, en bons et mauvais, les différents protagonistes. Une étape ultérieure sera de leur faire jouer les points de vue de leurs ennemis, d'exprimer leurs soupçons, leurs souffrances. Je ne calcule pas. Ce que je veux vraiment, c'est essayer de comprendre et de pouvoir, à travers le théâtre, entrevoir une autre réalité, une réorganisation du chaos.

Dans le travail de mise en scène, je replace les choses à l'intersection entre l'expression du conflit et le théâtre. Le théâtre est le médiateur, le terrain d'entente, le lieu où les choses peuvent être dites dans un langage commun. Que décidons-nous de dire en public, quel discours, quelle image voulons-nous donner aux autres ? Et

L'on va le décider ensemble en partant du postulat qu'on ne fait pas un discours de propagande.

Est-ce que cela vous convient de jouer cette scène ? Est-ce que vous êtes d'accord avec mon interprétation ? Est-ce trop dur à jouer ? Est-ce que c'est une scène qui peut être vue par les deux parties ? Est-ce que vous en comprenez l'enjeu ? Quelle analyse avez-vous de la scène ? Ne me laissez pas dire n'importe quoi sur le plateau, pensez à votre sécurité.

Le fait d'insister sur l'importance de la scène met les acteurs dans une position de responsabilité par rapport à ce qu'il faut dire. Ils sont investis d'une mission, comme s'ils voyaient les choses d'en haut, comme s'ils pouvaient contrôler et mieux comprendre la réalité. Au théâtre, on peut dire tout haut ce qu'on pense tout bas. Ou, dans ce cas, ce qu'on ne pensait pas encore.

2° Nous sommes l'après-midi. Il fait terriblement chaud. On cuit sous le soleil. Je les mets en condition de concentration pour une improvisation qui va devenir décisive.

C'est un chœur parlé avec des phrases qui commencent par « Je me suis senti inhumain le jour où... ». Tout le monde y participe, les tortionnaires et les victimes. À ce stade, les frontières deviennent floues. En cette circonstance, Floride a lâché le morceau. Déclarations, aveux... :

Je me suis senti inhumain le jour où j'ai fait tuer quelqu'un ; j'ai menti au tribunal ; j'ai torturé des gens ; j'ai battu ma femme jusqu'à ce qu'elle soit inconsciente ; j'ai battu mon enfant ; j'ai arrêté de prier ; j'ai volé dans une banque ; j'ai frappé un policier ; j'ai tué un enfant ; j'ai brûlé une maison ; je n'ai pas reconnu mon enfant alors que je l'avais mis au monde ; j'ai frappé une femme âgée ; j'ai tiré sur mon ami de combat ; les gens m'ont vu en prison ; j'ai volé de la nourriture à quelqu'un qui en avait plus besoin que moi ; j'ai insulté un handicapé ; j'ai battu ma femme jusqu'à ce qu'elle perde connaissance ; j'ai torturé mon ami.

Je les remercie de leur confiance. Je m'assure qu'ils acceptent de dire cela en public. Ils me disent que cela dépend de l'endroit où ils joueront, qu'ils ne peuvent pas tout dire, qu'ils ont un devoir de réserve.

Je veux explorer les limites du Bien et du Mal, le tortionnaire en soi, l'humain en soi. Quand est-ce que cette humanité quitte ? Et comment se fait-il que la conscience nous quitte ?

Le 15 mai 2008

« Congruence, ça veut dire quoi ? » me demandent-ils lors de notre réunion matinale. « Terme utilisé par Carl Rogers pour indiquer la correspondance exacte entre l'expérience et la prise de conscience ». Je suis, quand je mets en scène, en permanence dans cette fameuse congruence. J'essaye de mettre l'acteur sur le chemin afin qu'il puisse prendre conscience, en même temps qu'en faire l'expérience, des émotions qu'il partage avec moi, avec nous. Je m'en saisis immédiatement pour en faire du théâtre et pour que ce théâtre puisse nous faire voir les choses qui demeurent cachées.

On passe en répétition. Il faut penser à leur sécurité. Si un témoignage leur semble difficile à dire en public, on peut le faire dire par quelqu'un d'autre. J'ai un truc : je fais intervenir Jean-Claude pour déclarer : « Mesdames, Messieurs, ce n'est que du théâtre, n'imaginez pas que nous disons la vérité ». Cela provoque comme une tension électrique dans le cerveau du spectateur qui est toujours rappelé à la fiction. C'est une condition sine qua non à la représentation dans une zone de conflit. Les spectateurs sont des personnes traumatisées qui peuvent occulter la dimension théâtrale de ce qu'ils voient. Il est important de rappeler la convention en permanence pour éviter qu'un spectateur ne prenne la fiction théâtrale pour la réalité. Je voudrais me rapprocher d'une Humanité qui semble éloignée, par son crime, du commun des mortels. Le crime, on le lit dans les journaux. Ici, on peut mettre un visage dessus. J'ai entendu des spectateurs, venus voir une représentation à M'Pimba il y deux ans, d'abord effrayés de pénétrer dans la prison, me dire par la suite : « Tout compte fait, ILS sont comme nous ».

La première improvisation aborde la question : « À partir de quand parle-t-on de torture, quel est le point de basculement ? » J'obtiens une scène qui deviendra très émouvante. Les acteurs sont ébranlés par ce qui se dit et se joue.

C'est Marc, encore une fois, qui nous émeut.

Je suis malheureux, j'ai perdu ma mère. Je suis élevé par la nouvelle femme de mon père. On m'envoie cultiver, je dois aller chercher de l'eau. Les autres enfants de la famille vont à l'école. Mon père ne me soutient pas. Moi, je fais la cuisine. Je travaille toute la journée. Je ne dors pas. Tout ce qu'il y a à faire, c'est moi qui le fais. Personne ne m'aide. Je suis tout seul. Qu'est-ce que j'ai fait à Dieu ? Nous sommes dix enfants, je fais tout dans le ménage.

Jean-Claude intervient ensuite avec son *ikembé* :

N'est-ce pas cela la torture ? Un enfant qui grandit avec un cœur dur ? Vous venez d'entendre cet orphelin. Cela touche votre cœur. La femme de son père n'est pas sa mère. Il est né pour subir. Mais toi, tu es toujours soumis. Même pour te donner en mariage. N'est-ce pas la torture ? Il a grandi avec un cœur plein d'épines. Comment faire pour vivre avec tous ces chardons dans le cœur ? Toi, qui es considérée comme sa mère, il a confiance en toi. Mais tu le mal-mènes. Alors tu te présentes à lui comme une sauvage. Mais toi, Marc, que peux-tu faire ? N'est-ce pas la torture qui touche ton cœur ? J'en vois qui pleurent. On n'est pas venu pour pleurer. Je vous demande de supporter. Celui qui a cette façon de torturer, il faut qu'il sache combien cet enfant est un enfant, afin que son cœur soit apaisé.

Le 16 mai 2008

Arrive la charnière de ces quinze jours de répétitions. Après un exercice de concentration, ils travaillent par groupes de deux. Ils échangent sur les tortures commises ou reçues, parlent à la place de l'autre, endossent le rôle du tortionnaire. Certains témoignages sont durs. J'en choisirai un, que je mettrai en scène, le faisant porter par l'ensemble des acteurs. Cela permet de répartir la charge et de partager le témoignage. Grâce à cela, le spectateur ne peut pas identifier le tortionnaire. En revanche il est invité à reconnaître le tortionnaire qu'il porte en lui.

J'aboutis à un des grands moments de Théâtre & Réconciliation, de ceux qui m'ont fait inventer le concept. La vibration est la même que la première fois. Il a fallu quinze jours.

Quand je vais torturer une personne, j'y vais avec un cœur pourri. Quand je l'ai attrapé, je dois le casser en morceaux. Je l'emmène en prison. Une fois qu'il est à la prison, je me sens gai. Même si je suis joyeux, je sais que l'autre a subi. Après, quand je vais dormir, ça me travaille le cœur. Je vois son visage. Je vois le sang. Dans ce cas, je détruis sa vie et cela reste dans mon cœur. Si plus tard, le hasard veut que je le revoie, je revois l'image et cela m'angoisse. Parce que je croyais que je l'avais tué. Si je le torture, de mon point de vue, il est mort. Après, il me dit « Tu as failli m'enterrer, on dit que les montagnes ne se rencontrent pas, mais les hommes, eux, se rencontrent. Tu as creusé pour moi une fosse ». Alors, cela me travaille le cœur. Je deviens fou et je perds connaissance.

Lorsque je reprends l'improvisation, je leur demande de compléter le témoignage les yeux fermés. Seul Marc les garde ouverts. Il n'a pas compris la consigne ? Il ne veut pas les fermer.

Je voyais qu'il pleurait et cela m'a fait mal au cœur. En le torturant, je n'ai pas eu pitié. J'entendais ses cris et je pensais qu'il allait mourir. Quand je l'ai revu, je l'ai observé à la dérobée pour voir ses blessures. Et puis, je me suis caché. Je voudrais lui demander pardon, mais j'ai peur. Je crois qu'il veut se venger sur moi ou sur mes enfants.

Jérôme parle seul, pour lui-même de son propre cas

J'étais prisonnier. C'était un endroit difficile. Pour avoir des points auprès des autorités de la prison et pour pouvoir avoir des billets de sortie, je torturais une personne qui a commis une faute, une bagarre. Je devais, par tous les moyens possibles, le frapper fort pour que les subalternes, les autres prisonniers, me respectent. Le prisonnier devait voir que j'étais quelqu'un de fort, qu'il fallait me craindre. La direction de la prison s'appuyait sur moi, agissant en tant que général de la sécurité pour faire régner l'ordre dans la prison. Mais quand le directeur a changé, la relève n'utilisait pas les mêmes coutumes.

J'avais torturé celui qui est devenu général à ma place, et il m'a torturé à mon tour. C'était dur (il rit). Si le torturé devient le général, cela devient un gros problème. J'ai été « prisonnier policier » pendant trois ans.

Du ring à la scène : le théâtre comme intermédiaire

Le théâtre symbolise en permanence. L'information, elle, ne fait que rapprocher sans traitement symbolique. Le théâtre met de l'ordre dans le désordre, il articule une relation à l'histoire individuelle ou collective. L'art invente une autre scène que le réel, une autre règle de jeu.

Le théâtre permet le premier terrain d'entente. Il donne les règles symboliques de base sur lesquelles va se construire la relation commune. Il permet de parler de sujets tabous, lesquels sont du ressort des deux parties : le retour et la peur des déplacés de rentrer sur leur colline d'origine, l'alternance des crimes, le sentiment d'injustice, la justice, l'usurpation des terres, les viols, les tortures, les traumatismes, la pauvreté, la faim... Il met des mots où d'habitude

ne figurent que des rumeurs, des soupçons. Les choses sont jouées et la bombe est désamorcée. Le conflit est oublié pour parler de théâtre, de représentation commune, de travail en commun. Tout se passe comme si la pratique théâtrale avait pris la place du conflit, comme si le point focal s'était déplacé du ring à la scène. C'est justement cette translation qui fait de Théâtre & Réconciliation un outil novateur et puissant. Il est médiateur dans son essence, il symbolise, transmute, transforme : c'est sa fonction première. Ce n'est pas une vaste comédie et pourtant elle se joue. Ce n'est pas la vérité et pourtant c'est plus vrai que la vérité.

Les vérités dites et entendues de part et d'autre sont plus vraies que les rumeurs, elles sont plus vraies que ce qu'on aurait pu obtenir avec quelque sondage, enquête, monitoring. Le théâtre est au cœur de la problématique, au cœur du réel. On ne peut obtenir de tels témoignages si ce n'est avec le théâtre. On ne peut parler ni laisser dire aussi ouvertement que parce que c'est du théâtre.





Art, création et dimensions intangibles de la reconstruction individuelle et collective après des violences

Béatrice Pouligny¹

Introduction

Le théâtre nous permet de dire à voix haute
ce que les gens pensent tout bas.
(Propos recueillis à Uvira, Sud Kivu, RDC, février 2007)

-
- ¹ L'auteure a enseigné dans différentes universités étrangères et plusieurs académies diplomatiques et dispensé de nombreuses sessions de formation à l'attention de praticiens. Avant de démarrer sa carrière académique elle a travaillé pendant une quinzaine d'années pour l'ONU et des organisations non gouvernementales internationales et locales dans différentes régions du monde. Elle a poursuivi ce travail de terrain et d'engagement communautaire parallèlement à son engagement universitaire. Ses travaux s'intéressent essentiellement aux processus locaux de résilience et de reconstruction après des conflits armés ainsi qu'à l'interaction entre initiatives locales et interventions internationales. Dans cette perspective, elle s'est également intéressée aux questions méthodologiques et éthiques posées par une telle démarche. Une autre caractéristique de son approche est sa transdisciplinarité et son comparatisme puisqu'elle poursuit ses recherches dans différentes régions du monde. Elle a conçu et conduit la création d'une encyclopédie en ligne sur le peacebuilding : <http://www.peacebuildinginitiative.org>.

Cette exposition a ouvert mes yeux plus que
n'importe quelle histoire l'aurait pu.
Je vois maintenant ce que je n'ai pas vu
ou pas voulu voir quand c'est arrivé.

(Extraits de commentaires de visiteurs au Musée de l'Apartheid, à Johannesburg,
2004)

Ici, au Burundi, nous aimons beaucoup regarder les autres mais nous ne
nous regardons pas nous-mêmes et ce spectacle nous a montré notre vraie place.
Comment nos morts sont-ils morts ? On a manqué de personnes qui se seraient
levées pour dire non.

Tout le monde a une responsabilité dans ce qui s'est passé. [...] Après, j'ai
échangé avec des gens et j'ai compris que tout le monde y voit la responsabilité
de son ethnie.

(Propos recueillis à Ruyigi et Gihogai, mars 2007)

Ces citations sont extraites de focus groups (entretiens collectifs) organisés dans le cadre d'une recherche qualitative initiée à l'été 2006 et visant notamment à évaluer les fonctions spécifiques de l'art² dans des situations d'après-violence et des programmes de transformation de conflit. Les expériences de création artistique initiées dans de tels contextes présentent l'intérêt de s'intéresser aux dimensions « intangibles » de l'après-violence politique, de la résilience et de la reconstruction dans ses différentes dimensions. Elles offrent une approche complémentaire des réponses plus traditionnelles proposées dans des contextes post-violence, en s'intéressant aux éléments non seulement sociaux mais culturels, spirituels et moraux qui sont à la base des modes de résilience et de régulation des communautés comme des sociétés et qui font qu'elles fonctionnent. Là où certains programmes plus « classiques » se focalisent sur des dimensions visibles, tangibles de l'après-violence, ces initiatives s'intéressent à des dimensions plus invisibles, symboliques et subjectives, ô combien centrales aux yeux des survivants des violences : les mémoires, les imaginaires, les traumatismes, les processus de deuil, le rétablissement de la confiance, la possibilité de réinventer un « nous »... Ce sont là autant de processus complexes, non linéaires, paradoxaux, difficiles à approcher. À tout cela, les expériences évoquées dans ce texte n'offrent pas de solution miracle, encore moins unique, mais proposent des espaces et des voies autres, complémentaires, pour dire l'indicible, penser l'impensable, éla-

2 La notion d'« art » renvoie ici à un ensemble de processus de création musicale, scénique (théâtre et danse) et d'arts visuels.

borer ce qui peut être dépourvu de sens, articuler des réponses diversifiées qui aident les individus et les groupes qui ont vécu des violences massives à se (re)construire.

Cette recherche a été menée en collaboration avec des associations internationales et locales dans différentes régions du monde. La première phase de la recherche a permis d'identifier une grande diversité de projets menés dans une vingtaine de situations post-conflit, ce qui offrait une vision assez large des usages actuels de l'art dans des situations de violence ou de post-violence. Des fiches ont été préparées sur ces expériences et sont accessibles via une base de données en ligne³. La recherche de terrain a été focalisée sur des projets ayant un fort ancrage communautaire et privilégiant une approche participative et interactive, offrant de ce fait un plus grand potentiel transformateur, par-delà les individus directement impliqués dans le processus de création. Ces projets ont également été sélectionnés sur la base de l'intérêt manifesté par les organisations concernées et leur engagement à s'impliquer activement dans la recherche de terrain – garantie de son utilité et de sa qualité. Les enquêtes de terrain ont été conduites en 2007 au Burundi, en République démocratique du Congo (RDC), en Afrique du Sud et au Pérou, en collaboration avec des associations et centres de recherche locaux.

Expériences de théâtre et d'art plastique au Burundi, en RDC, en Afrique du Sud et au Pérou

Au Burundi, la recherche a été conduite en collaboration avec l'ONG RCN Justice & Démocratie et a porté sur son expérience de théâtre, tout particulièrement deux pièces *Si Ayo Guhora* (« Nous ne pouvons pas nous taire ») et *Habuze Iki* (« Ce qui a manqué ») écrites par l'auteure et metteuse en scène Frédérique Lecomte. Sa méthode consiste à puiser dans l'expérience personnelle des participants pour écrire son texte. Les deux pièces incluent les récits des comédiens et de la population burundaise en général dont des prisonniers politiques, des réfugiés et déplacés, des anciens combattants et des habitants des collines qui ont participé à des ateliers d'improvisation.

3 http://www.ceri-sciences-po.org/themes/re-imaginingpeace/va/base/database_art.php.

Les deux pièces interrogent les spectateurs sur leur responsabilité pendant les violences. La pièce a été jouée à travers tout le pays, sur des places de marché, dans des écoles, des prisons, des camps de réfugiés et de déplacés ainsi que des centres de démobilisation. Des groupes de parole ont été organisés après les représentations. L'action théâtre fait partie d'un programme plus large d'appui à la justice au Burundi. Elle est également complétée par une autre activité de création artistique s'appuyant cette fois-ci sur le conte. L'objectif de ce programme était notamment d'ouvrir des espaces de dialogue en référence à la culture et à l'histoire du Burundi.

En République Démocratique du Congo (RDC), la recherche a été menée en collaboration avec le Centre Lokole (Search for Common Grounds/SFCG) dans les régions de Bukavu, Uvira et Baraka, dans la province du Sud Kivu (l'une des plus touchées par le conflit et où les violences se poursuivent). Le programme de théâtre participatif pour la transformation des conflits développé par le centre Lokole s'intéresse aux conflits quotidiens auxquels la population doit faire face, en particulier ceux créés par le rapatriement massif de Congolais de pays voisins. La troupe du Centre Lokole, *Jirani ni ndugu* (« mon voisin, mon frère »), se produit dans des lieux publics, sur les places de marché, dans la rue, etc. La recherche a également porté sur le travail de deux autres troupes avec lesquelles SFCG a collaboré plus ponctuellement et qui travaillent dans la même région. La première est constituée d'anciens enfants soldats (*Chem Chem* « la source »), neuf garçons et filles, adolescents et jeunes adultes âgés de quinze à vingt-et-un ans au moment de l'enquête. La troupe a recours aux techniques du théâtre de l'opprimé, théâtre-image et théâtre participatif pour la transformation des conflits ; les jeunes abordent les problèmes qui les touchent directement et sont les plus prégnants dans les quartiers où ils se produisent : les viols, les orphelins de guerre, la prostitution enfantine et l'exploitation sexuelle des mineurs, les accusations de sorcellerie envers des enfants, les enfants de la rue, mais aussi des thèmes plus larges comme les différentes formes de discrimination, le SIDA, les crimes de guerre et les massacres de civils.

La seconde troupe est constituée de femmes victimes de violences sexuelles (association SOFAD – Solidarité des femmes activistes pour la défense des droits humains). Elles mettent principalement en scène la situation des femmes victimes de violences (en particulier sexuelles), des mères d'enfants-soldats, mais aussi plus généra-

lement la guerre et ses atrocités. Plusieurs membres de la troupe ont participé à un atelier de théâtre organisé par l'auteur et metteur en scène Frédérique Lecomte ; la recherche s'est également intéressée à cette expérience spécifique. La troupe des *Chem Chem* et celle de la SOFAD ont la particularité d'être constituées de comédiens non professionnels qui sont des victimes directes de la violence et jouent en partie à partir de leur vécu. Pour ces survivants, le théâtre est non seulement un moyen de s'adresser à un public plus large mais aussi un incroyable outil de résilience et de reconstruction. Ces initiatives sont également de nature différente de celles du Centre Lokole et de l'organisation RCN Justice & Démocratie au Burundi puisque dans ces deux derniers cas il s'agit d'initiatives d'ONG « extérieures ».

La troisième série d'expériences de théâtre concernées par cette recherche se situe au Pérou, dans les régions de Lima et d'Ayacucho. La recherche y a été menée en collaboration avec l'*Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú* (IDEHPUCP). Elle a porté sur deux expériences de théâtre différentes qui s'inscrivent dans le processus de « réconciliation » et de démocratisation en cours au Pérou. La troupe de théâtre *Yuyachkani*, formée dans les années 1970, produit un théâtre engagé sur les questions sociales et politiques qui ont marqué l'histoire récente du Pérou. La recherche a porté plus particulièrement sur la pièce intitulée *Sin Título Técnica Mixta* qui s'intéresse aux principales recommandations de la Commission Vérité et Réconciliation. Cette pièce a été montrée à des victimes de la guerre aujourd'hui déplacées dans la région de Lima. La troupe a également travaillé en lien avec la Commission et a fait des représentations dans des quartiers avant des auditions publiques. Dans la région d'Ayacucho, une autre troupe de théâtre appelée *Estirpe* a produit une pièce appelée *Nada Es Eterno* qui traite du processus de deuil chez quatre survivants de la guerre. Le conflit armé a commencé dans la région d'Ayacucho qui fut également la plus affectée par les violences. La pièce met l'accent sur les différents points de vue subjectifs et les différents récits du conflit et de la violence. Elle a été montrée à différents groupes directement affectés par la guerre.

La dernière expérience concerne un projet d'art plastique sur la mémoire et la guérison dans l'Afrique du Sud post-Apartheid. La recherche a été menée en collaboration avec l'ONG sud-africaine *Human Rights Media Centre* (HRMC) et les membres de l'association

*Khulumani*⁴, à Cape Town. L'exposition itinérante *Breaking the silence : A luta continua* retrace un processus qui a impliqué plus de mille membres de l'association *Khulumani* (victimes et survivants de la violence d'Apartheid) dans la province de Western Cape, dont un groupe d'anciens enfants soldats. À travers des œuvres individuelles et collectives (dessins, peintures, albums, *body-maps*, photographies, bannières commémoratives) ainsi qu'un film, ces survivants de la violence et de la torture ont raconté leurs histoires sous l'Apartheid. Ce projet a été initié et conduit par le HRMC, une ONG locale dont les membres sont elles-mêmes des victimes et survivants de l'Apartheid, membres de *Khulumani*. L'objectif du projet était de donner aux survivants et héros oubliés de la lutte contre l'apartheid une chance de raconter leur histoire et de laisser une trace qui honore leur sacrifice et éduque les futures générations.

Un cadre méthodologique commun

Cette recherche a d'emblée été conçue dans une collaboration étroite avec les équipes, dans chaque pays, y compris les membres des organisations initiatrices du projet. Il était également important que le processus de recherche soit directement utile aux personnes qui y participaient, les artistes mais aussi les spectateurs et visiteurs qui ont échangé dans les différents *focus groups*, qu'il leur permette de réfléchir sur leur vie et leur histoire collective, leurs visions du passé, du présent et du futur. Une diffusion des résultats de la recherche a été assurée dans les pays concernés par les organisations partenaires.

Il s'est agi d'une recherche qualitative, avec un travail en profondeur incluant une analyse qualitative de contenu sur les productions artistiques elles-mêmes (pièces de théâtre et arts plastiques) mais aussi et surtout l'organisation de *focus groups* (entretiens collectifs semi-directifs) qui ont réuni plusieurs dizaines de personnes dans chaque pays (artistes, participants à des ateliers théâtre ou de production artistique et spectateurs) pour des échanges qui ont duré plusieurs heures, parfois une journée entière (dans les langues locales). La sélection des participants aux *focus groups* a fait l'objet d'une attention spécifique dans chaque pays, avec des méthodes de constitution variable selon les contextes. Au cours de ces ren-

4 *Khulumani* signifie « oser prendre la parole » en Zulu.

contres ont été utilisées différentes techniques participatives (comme les jeux de rôle) ainsi que des rituels visant à renforcer le climat de confiance au sein du groupe. Le déroulement et les techniques ont été ajustés non seulement à la dynamique de chaque région mais aussi de chaque groupe. Des entretiens individuels non directifs ou semi-directifs ont également été réalisés avec les membres des troupes de théâtre, metteurs en scène et équipes locales. En Afrique du sud, la recherche a été également complétée par l'analyse de plusieurs volumes de livrets sur lesquels des milliers de visiteurs avaient laissé leurs commentaires à l'issue de la visite de l'exposition, à Johannesburg et Cape Town.

Il s'agit d'une recherche inductive, orientée principalement par l'analyse des différents récits subjectifs construits autour de chaque expérience : entendre puis analyser comment les individus et groupes qui participaient aux projets concernés (en tant que comédiens, organisateurs, spectateurs...) comprenaient ce qui se passait ; ce qu'ils avaient à en dire, en quoi cela avait pu changer quelque chose dans leur vie, dans leur façon de se comprendre au sein de leur communauté et de la société dans son ensemble ; puis relire ces différentes expériences au regard des productions et matériels disponibles. Sur cette base, l'analyse s'est attachée à identifier progressivement les principaux éléments-clés qui apparaissaient dans les différents récits et qui pouvaient aider à comprendre ce qui avait été transformé ou non dans et par cette expérience, comment et pourquoi.

Les pages qui suivent rendent compte des principaux résultats de cette recherche. La première partie analyse l'intérêt de l'art et des processus créatifs dans une réflexion sur l'après-violence et plus particulièrement dans l'approche des dimensions les plus intangibles de la reconstruction individuelle et collective. La deuxième partie explicite le rôle que la création artistique a pu avoir dans les expériences de théâtre et d'art plastique analysées au Pérou, en Afrique du sud, à l'est de la RDC et au Burundi. La conclusion souligne le potentiel de ces approches, y compris pour les sciences sociales, lorsqu'elles essaient de mieux comprendre les après-violences, ainsi que les conditions indispensables à une bonne utilisation de ces ressources.

L'intérêt de l'art et la création dans une réflexion sur l'après-violence

L'importance des systèmes locaux de référence dans les périodes de violence et d'après violence

L'attention que je porte à ces dimensions résulte notamment de mes expériences précédentes, à la fois comme praticienne et comme chercheuse dans différentes régions du monde, en particulier dans des situations d'extrême violence. Pendant plusieurs années, j'ai initié et coordonné un programme de recherche-action international et transdisciplinaire intitulé *Re-imagining Peace* (Réinventer la Paix). Dans ce cadre, je me suis notamment intéressée aux transformations radicales que les violences de masse produisent dans les systèmes de référence (ou « cultures » locales), les codes de conduite, réseaux de solidarité et systèmes de pouvoir qui organisent la vie collective des populations touchées, afin d'identifier les ressources locales pour construire la paix⁵. Le titre du programme souligne l'importance que tout processus de transformation de conflit devrait accorder aux symboliques et imaginaires locaux. Il s'agit de s'intéresser à la façon dont les populations locales doivent réinventer les modalités d'un vivre ensemble, au même titre qu'elles doivent reconstruire l'économie, les institutions et les infrastructures de leur pays. Comprendre ce que l'art peut produire dans la vie de ceux qui le créent comme de ceux qui en sont les spectateurs revient à s'intéresser à un ensemble de significations culturelles qui le plus souvent nous échappent mais qui font et défont un contrat social. C'est également une manière de s'intéresser aux effets et expériences de la violence de la guerre au-delà des catégories d'analyse habituelles en matière de psychologie ou de sociologie politique. Enfin, c'est une manière de s'interroger sur la façon dont chacun peut mobiliser ses ressources internes pour penser et construire le présent et le futur.

5 Pour plus d'information, voir le site : <http://www.ceri-sciencespo.com/themes/re-imaginingpeace/index.htm>. Un ouvrage collectif restituant les résultats de la première phase du projet a été publié, voir Pouligny, Chestermanal & Schabel, 2007.

L'état de la question : expériences et recherches sur l'art et l'après-violence à travers le monde

À travers le monde, des ONG internationales de renom mais aussi des organisations locales et groupes communautaires ont développé des programmes liant l'expression artistique à l'après violence ou la construction de la paix. Ces acteurs ont perçu le potentiel de l'art pour approcher des dimensions plus émotionnelles et profondes des conflits qui ne sont généralement pas touchées par les approches conventionnelles. L'acte créateur est également un canal important pour repenser les relations entre communautés. Ce mouvement s'est inscrit dans la continuité de l'expansion des « arts communautaires » qui, depuis les années 1970, se sont impliqués dans les mouvements civiques, jouant un rôle renouvelé sur les questions de transformation des identités et de changement social (Cohen-Cruz, 2002 ; Bacon, Yuen, Korza, 1999 ; Deavere-Smith, 2004). De même, dans le domaine de la coopération au développement, les arts – et tout particulièrement le théâtre – se sont posés de plus en plus souvent en accompagnateurs du changement⁶.

La recherche sur l'art et la transformation des conflits est beaucoup plus récente et limitée. Un groupe encore restreint mais dynamique d'analystes et de professionnels du *peacebuilding* a commencé à développer, ces dernières années, une véritable pensée sur ces questions⁷. Toute une littérature sur l'articulation entre art et construction de la paix est en train de se constituer. Les travaux vont du plus anecdotique au plus méditatif, d'études de cas (encore rares) – à l'instar du travail de Craig Zelizer sur le rôle de l'art pendant et après la guerre en Bosnie-Herzégovine – à l'ouvrage de référence de John

6 Voir en particulier Epskamp (1999), ainsi que les travaux de Paulo Freire sur l'approche participative du changement (Freire, 1997).

7 On peut citer en particulier John Paul Lederach à la *Eastern Mennonite University* (EMU) et au *Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies* at the *University of Notre Dame* ; Craig Zelizer de l'*Alliance for Conflict Transformation* at *Georgetown University* ; Lisa Schirch à EMU ; Cynthia Cohen au *Slifka Program in Intercommunal Coexistence* at *Brandeis University* ; Mariann Liebmann qui a dirigé l'ouvrage *Arts Approaches to Conflict* ; James Thompson et l'équipe de *'In Place of War'*, projet basé à l'*University of Manchester* et qui s'intéresse spécifiquement à des projets de théâtre ; le *Community Arts Network*. Voir la bibliographie ainsi que les sites internet : <http://www.inplaceofwar.net> et <http://www.brandeis.edu/ethics/bif/index.html>.

Lederach *The Moral Imagination* (2005), en passant par des considérations plus philosophiques sur « l'esthétique » de la médiation de conflit et de la réconciliation par Cynthia Cohen (1997, 2000, 2003, 2005). Une partie de la littérature est également de nature essentiellement descriptive et prescriptive. On y retrouve un certain nombre de thèmes centraux : le rôle des arts dans le développement et le renforcement des identités communautaires ; la valeur métaphorique des arts pour aborder des questions délicates en matière de coexistence ; la capacité des arts à accommoder une multitude d'interprétations du réel et à favoriser la participation du plus grand nombre ; l'ouverture à des modalités de rencontre de « l'autre » qui soient perçues comme moins menaçantes ; la simple possibilité de participer à des activités communes de collaboration et de co-création ; les fonctions thérapeutiques de l'art, en particulier dans l'expression de mémoires traumatisantes. Mais dans bien des cas, les analyses relèvent de l'hypothèse ou de la prescription plus que de l'analyse empirique de processus concrets. De fait, la principale limite de l'ensemble de cette littérature est le manque de recherche empirique approfondie et a fortiori d'analyse comparative. De ce fait, on manque de données concrètes concernant l'impact et la contribution effective de l'art à des processus de reconstruction post-violence. Ceci n'est du reste pas spécifique au domaine du *peacebuilding*. Dans leur travail *Americans for the Arts*, Bacon et ses collègues soulignent que l'une des principales limites du discours sur le rôle social de l'art tient au manque d'évaluation de l'impact réel des projets (Bacon et al., 1999).

Enfin, l'articulation entre les dimensions individuelles et collectives de ces processus est au nombre des questions peu documentées à ce jour. Ainsi, en matière d'art thérapie, nombreux sont les témoignages de thérapeutes qui évoquent leurs expériences avec des populations variées ; mais cette approche reste peu théorisée et surtout on sait très peu de choses de son application au-delà de la stricte expérience individuelle voire interpersonnelle (voir par exemple Liebmann, 1996). Ceci explique qu'aux fins de la recherche de terrain dont ce texte rend compte aient été retenus des projets qui rentrent dans le cadre de ce qu'on appelle « l'art communautaire ». Tous s'appuient sur un engagement collectif, au-delà du niveau individuel.

Un dernier point important à préciser pour cadrer le sujet concerne les différentes modalités d'utilisation de l'art. En effet, des activités

artistiques peuvent être organisées pour la communauté au titre d'une représentation assurée par des professionnels du théâtre ou de la musique sur un mode traditionnel. Dans ce cas, les spectateurs interprètent ce qui leur est présenté et ce processus peut avoir un impact sur leur propre conscience voire sur celle de leur communauté. Une autre approche consiste à faire émerger l'art de la communauté elle-même comme dans le théâtre participatif ou les festivals d'art communautaire. Dans ce cas, l'attention est moins portée sur la production artistique elle-même que sur le processus rendu possible par l'art. L'impact peut-être analysé à deux niveaux principaux : premièrement, les acteurs principaux de la création vont voir leurs attitudes et comportements modifiés par l'expérience de création collective ; deuxièmement, les membres de la communauté qui ne sont que simples spectateurs vont être touchés par ce dont ils seront témoins (McConachie, 1998). Certains auteurs ont résumé cette dialectique en distinguant différents modes de participation dans un projet artistique qui pourraient s'étendre sur un continuum allant de la forme la plus coopérative de production artistique (mode actif) à la simple consommation d'une œuvre d'art (mode passif) (Shank, 2005). D'autres établissent une distinction entre l'art comme finalité en tant que telle et l'art comme moyen pour atteindre un autre but (Epskamp, 1999 ; Zelizer, 2004). Il peut être utile d'envisager ce distinguo sur un continuum, avec des activités artistiques principalement centrées sur leur résultat et d'autres plus centrées sur le processus et un équilibre qui se cherche souvent.

Le rôle d'expériences de création artistique dans l'après-violence au Pérou, en Afrique du sud, à l'est de la RDC et au Burundi

Les enquêtes de terrain ont fait ressortir différentes dimensions caractéristiques du rôle de l'art et de la création dans les expériences concernées – certaines relativement classiques, d'autres plus originales et peut-être plus fondamentales dans l'approche des différentes facettes du vécu individuel et collectif de la violence. Ce texte évoque quatre d'entre elles :

- la possibilité d'aller au-delà des non-récits et récits impossibles et l'ouverture d'espaces pour un dialogue, un questionnement citoyen et un débat public ;

- la participation à un processus thérapeutique et cathartique ;
- la contribution à un processus de re-symbolisation et à la réinsertion des individus dans une histoire collective ;
- la valorisation de la capacité créatrice des individus et des groupes concernés de la société alors que la violence et la guerre sont d’abord perçues dans leurs dimensions destructrices.

Chacune de ces dimensions reflète un aspect d’un processus plus global que l’analyse distingue artificiellement. Le processus transformateur dont il est question doit être compris dans une interaction permanente entre les différents acteurs : comédiens ou artistes en art plastique, participants aux ateliers d’improvisation, auteur/metteur en scène du spectacle, autres membres de l’équipe, spectateurs ou visiteurs. Même si certains aspects concernent plus directement les artistes ou au contraire les visiteurs et spectateurs, l’analyse s’attache à comprendre les inter-subjectivités – ou trans-subjectivités (Bachelard, 1957) – à l’œuvre et ce qu’elles ouvrent comme possibilités pour la communauté voire la société dans son ensemble. Il s’agit également de comprendre l’articulation entre des dynamiques individuelles et collectives.

L’exposé qui suit est une synthèse, nécessairement très résumée, des résultats d’enquêtes dans les quatre pays. Des données et développements plus détaillés sur chaque expérience peuvent être retrouvés dans les rapports par pays⁸.

Au-delà des non-récits et récits impossibles, l’ouverture d’espaces pour un dialogue, un questionnement citoyen voire un véritable débat public

Dans les quatre pays, les participants aux *focus groups* ont été unanimes à souligner que le spectacle – ou l’exposition dans le cas de l’Afrique du sud – évoque ouvertement ce qui avait été tu jusqu’alors et pousse à la discussion. De fait, dans des sociétés où des violences politiques (en particulier lorsqu’il s’agit de violences de masse) ont été commises à plusieurs reprises dans l’histoire, les « non-récits », les récits impossibles ou tronqués, voire « imposés » tendent à jouer

8 Ces rapports sont accessibles en ligne à l’adresse : <http://www.ceri-sciences-po.org/themes/re-imaginingpeace/vf/ressources/techniques.htm>.

un rôle crucial dans la reconstruction⁹. Or, ce que le silence collectif ou les discours officiels tentent de taire voire de gommer ne trouve aucun espace où s'inscrire pour être pensé et raconté, aussi bien dans l'histoire des individus que dans celle de la société, mutilant les souvenirs individuels comme les récits collectifs au lieu de leur donner sens (Pujet, Kaës, 1989 ; Halbwachs, 1997).

Au Burundi, les deux spectacles de théâtre qui ont tourné à travers le pays entre 2002 et 2006 ont clairement contribué à enrayer ce processus, non pas tant en établissant les faits, en disant l'histoire – ce qui n'était clairement pas leur rôle – mais en remplissant le rôle qui incombe aux arts : aider à ce que ce qui s'est passé ne soit pas oublié et, plus encore, à ce que se poursuive l'interrogation « pourquoi et comment cela a-t-il pu advenir ? ». Comme le souligne l'auteure et metteuse en scène Frédérique Lecomte, le théâtre est, par excellence, l'art de « dire » les choses¹⁰. Les spectateurs interrogés le confirment dans les *focus groups* : « Ce spectacle aide à parler de ce qui s'est passé ». « L'interdit est dit ». « Ça nous a beaucoup aidés à oser parler du passé qui était auparavant considéré comme tabou ». Lorsque, comme en RDC, la violence qui est mise en scène continue à marquer le quotidien, « le théâtre nous permet de dire à voix haute ce que les gens pensent tout bas » (*focus groups*), un rôle qui est parfois difficile à assumer lorsque les tensions restent très vives et la « peur » demeure très prégnante (exprimée parfois sous couvert de « honte »). Pourtant, même alors, l'art permet d'ouvrir un espace autre.

Le théâtre comme l'art plastique peuvent jouer un rôle spécifique auprès des membres de la jeune génération qui n'auraient pas eu l'expérience directe de ce qui s'est passé et sont souvent confrontés au silence des aînés. Les représentations théâtrales et visites d'exposition donnent lieu à des questionnements voire des discussions en famille, entre voisins, à l'école. Le processus est toutefois facilité si, à l'instar de ce qui a été fait en Afrique du sud, des kits éducatifs sont proposés aux enseignants pour faciliter le travail qui doit entourer la visite. Dans ce pays, l'exposition a été vue par de nombreuses écoles, en particulier pendant les six mois de sa présence au musée de l'Apartheid à Johannesburg ; de nombreux visiteurs sont égale-

9 Sur ces différentes catégories, je renvoie à la réflexion de Ricœur (2000) ; ainsi qu'à sa réflexion sur l'articulation paradoxale entre mémoire et histoire, Ricœur (1983-1985).

10 Entretien à Paris, 24 janvier 2007.

ment retournés voir l'exposition avec leurs enfants et petits enfants. Ceci renvoyait à un objectif très clair du projet pour ses initiateurs et reste une des principales motivations des participants : éduquer les jeunes générations, témoigner de la lutte auprès de ceux qui ne l'ont pas connue.

Au Burundi, les témoignages des spectateurs permettent de constater que le processus a été plus loin puisqu'il a aussi permis l'interpellation de la conscience individuelle et collective pour un début de débat plus large sur les questions de « vérité » et de « justice ». Dans des termes très proches, la plupart des participants aux *focus groups* considèrent que c'est la principale leçon de ce spectacle : tout le monde, c'est-à-dire chacun, indépendamment de son ethnie, de sa région... a sa part de responsabilité dans ce qui s'est passé. Autre message clé retenu : non seulement que l'on dise ce qui a été tu mais que chacun « apprenne à dire la vérité », une scène-clé de l'un des spectacles retenue par beaucoup de spectateurs qui considèrent que l'absence de vérité bloque toute résolution du conflit¹¹. Pour eux, le programme théâtre a très clairement permis que s'ouvre un débat sur les questions de la vérité et de la justice qui, en son absence, seraient restées largement cantonnées au cercle des négociations diplomatiques entre le gouvernement burundais et les principaux partis politiques, d'une part, l'ONU et la communauté diplomatique, d'autre part, sur un projet de Commission Vérité et Réconciliation.

L'articulation a été encore plus forte au Pérou, en particulier avec la troupe de théâtre *Yuyachkani* qui a directement travaillé en parallèle à la Commission Vérité et Réconciliation. Elle a parfois joué en amont d'auditions publiques dans les quartiers et a ensuite produit une pièce reprenant certaines recommandations de la Commission, facilitant leur dissémination et leur discussion. Pour tout projet de ce type, toutes les enquêtes soulignent l'importance d'espaces d'échange, après le spectacle, surtout si des groupes différents peuvent s'y côtoyer (déplacés, rapatriés, prisonniers politiques libérés, démobilisés...). Au Burundi, les groupes de parole organisés à l'issue des représentations, à partir de février 2005, ont constitué des lieux privilégiés de discussion. Les rapports de ces discussions ont fait l'objet d'une publication *Paroles de Burundais sur la justice*

11 *Focus groups* à Ruyigi et Bugendana (Gitega), les 7 et 10 mars 2007.

d'après-guerre¹². Ils témoignent de l'importance d'avoir des dispositifs d'accompagnement de l'activité artistique.

Même lorsque, comme en Afrique du sud, un processus officiel a déjà eu lieu, l'art offre un espace pour que s'exprime ce que le discours officiel a tu. Dans ce pays, la *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) a créé d'énormes frustrations. 95 % des membres du *Khulumani Support Group* dans la région de Western Cape n'ont jamais été appelés à témoigner devant la TRC. Parmi ceux qui l'ont fait, très peu ont été appelés aux séances publiques et même ceux-là font part de nombreuses frustrations¹³. Comme l'indique l'un des participants au projet : « Si tu sors d'Afrique du sud, tu découvres que les gens croient que la TRC a été la solution miracle pour l'Afrique du sud, elle est censée avoir tout réglé. L'exposition montre que ça n'est pas le cas »¹⁴. C'est pourquoi ils ont choisi d'appeler cette exposition *Breaking the silence* (briser le silence). Leur art est devenu l'expression des « voix oubliées »¹⁵. Bien plus, la peinture et le dessin leur a permis de s'exprimer « sans mots »¹⁶, eux qui ne parlent souvent ni l'anglais ni l'afrikaans¹⁷, eux qui disent ne pas savoir toujours s'exprimer avec des mots¹⁸. Pour ceux dont la participation à la lutte n'a jamais été officiellement reconnue, comme les jeunes vétérans d'un groupe d'anciens enfants soldats (la Bonteheuwel Military Wing Association-BMWA)¹⁹, c'est la première

12 Un ouvrage basé sur les rapports établis par Antoine Bucucu et Alexis Ndimubandi en 2006 et 2007 a été publié au Burundi par RCN Justice & Démocratie : *Paroles de Burundais sur la justice d'après-guerre. Expérience de consultations réalisées auprès de la population sur la justice et le conflit au Burundi*. Il est consultable sur le site de RNC Justice et Démocratie : <http://www.rcn-ong.be/Paroles-de-Burundais-sur-la,583>.

13 21.800 dépositions écrites ont été formellement reçues par la TRC (22.100 si on tient compte du processus d'amnistie). Seules 2000 d'entre elles ont été entendues lors des auditions publiques.

14 Sindiswa, *Focus group 1*, Cape Town, 2 février 2007.

15 Robert, Cape Town, 2 février 2007.

16 Sindiswa, *Focus group 1*, 2 février 2007.

17 Nolongile, *Focus group 1*, 2 février 2007.

18 *Focus groups 2 et 3*, 7 et 10 février 2007.

19 De tels groupes ont été formés au départ de jeunes écoliers très actifs dans la lutte anti-apartheid, par la suite engagés en groupe d'auto-défense lorsque les écoliers ont été particulièrement ciblés par la police. Certains de ces groupes ont ensuite rejoint la branche armée de l'ANC. Ceux qui n'ont pas été tués ont été emprisonnés et sévèrement torturés. L'ANC ayant toujours nié avoir eu des mineurs dans les rangs de sa branche armée, ces jeunes

fois qu'ils ont raconté publiquement leur histoire et le prix personnel qu'ils ont payé dans la lutte²⁰. Ceci a reçu un très fort écho chez les visiteurs qui, en particulier dans leurs commentaires écrits, soulignent découvrir des pans entiers de l'histoire nationale qui étaient restés méconnus voire avaient été « cachés », ainsi que l'importance de ces histoires personnelles trop longtemps tuées et qui représentent une part ô combien puissante de l'histoire de leur pays. Beaucoup soulignent que l'exposition leur a « ouvert les yeux », les laissant profondément « touchés », souvent « sans voix » : « aucun mot ne pourra jamais dire ce que je ressens après cette exposition ».²¹ Le poids des œuvres (tout particulièrement des *body maps*) et leur personnalisation sont particulièrement soulignés : le tout est bien plus évocateur et frappant que des récits officiels, dans des livres d'histoires ou sur des panneaux de musée (l'exposition est notamment restée six mois au musée national de l'Apartheid à Johannesburg et y a été plébiscitée par les visiteurs). Pour les membres de l'association (qui ont mené d'autres actions de mobilisation en parallèle, notamment à travers la production d'un film documentaire), l'art graphique leur a permis de « s'exprimer et être entendus différemment, avec le cœur »²², et d'exprimer non seulement des faits mais aussi des peines, des émotions, les traces physiques et mentales des violences de façon très visibles, compréhensibles, sans retenue²³.

Les expériences de théâtre étudiées en RDC étaient particulières à la fois parce qu'elles se situaient dans un contexte où la violence n'avait pas disparu et parce que le processus de questionnement et de mise en débat était moins abouti. Pourtant, même dans cette perspective plus « limitée », le théâtre apparaît comme un outil d'exception en ce qu'il permet de « mettre en scène » et donner à voir ce que sont les violences, en particulier sexuelles, ou les exactions commises par les militaires²⁴. Ceci est particulièrement important aux yeux des comédiens des troupes de femmes (SOFA) et

ont été abandonnés de tous. Leur participation à une association de survivants et, surtout, au projet artistique, leur a permis, pour la première fois, d'être entendus, reconnus et compris.

20 *Focus group* avec le Bonteheuwel Military Wing Association, 10 février 2007.

21 Toutes les citations sont issues des livres de commentaires des visiteurs à Johannesburg et Cape Town.

22 Maureen et Ethen, *Focus group* 1, 2 février 2007.

23 Peter et Colin, *focus groups* 1 et 3, 2 et 10 février 2007.

24 *Focus group* dans le Sud Kivu, février 2007.

d'anciens enfants-soldats (*Chem-Chem*). Pour ces derniers, le jeu est un moyen détourné d'aborder des sujets et des publics difficiles, de s'adresser directement à des violateurs des droits de l'Homme dont ils dénoncent les exactions dans leurs spectacles, des spectateurs « qui inspirent la peur » mais que l'on peut approcher à travers le jeu du théâtre qui offre une sorte de protection²⁵. L'accès à un espace « autre », métaphorique, même s'il ne garantit pas une totale sécurité, est particulièrement crucial lorsque les comédiens jouent dans des contextes où la violence perdure. Tous les analystes qui se sont penchés sur le rôle possible de l'art dans la transformation des conflits ont souligné l'importance d'établir un espace distinct du quotidien, un espace « sûr » parce qu'à part, dans lequel de nouvelles manières de voir, des normes et comportements alternatifs peuvent être envisagés (Schirch, 2005).

La participation à un processus thérapeutique et cathartique

Ceci nous amène à l'une des dimensions les plus débattues des projets de création artistique dans ce type de contexte, en particulier des programmes de théâtre : leur dimension thérapeutique tant pour les artistes que pour les spectateurs. Du côté des artistes, la question classique est : s'agit-il d'art thérapie ? Cette question perd souvent de son acuité pour des troupes professionnelles ou semi-professionnelles, comme la troupe *Yuyachkani* au Pérou et celle des *Jirani ni ndugu* en RDC, qui ne s'appuient qu'en partie sur le vécu des comédiens. Ce vécu a, au contraire, servi de matériau de base pour le travail de la troupe de RCN au Burundi, de la troupe *Estirpe* dans la région d'Ayacucho au Pérou, et plus encore dans le cas des troupes amateurs d'anciens enfants-soldats (*Chem Chem*) et de femmes victimes de violences sexuelles (SOFA) en RDC. Lorsque les participants évoquent le processus de création et ses effets sur eux-mêmes, on peut se sentir proche de l'art thérapie. Toutefois, dans aucun de ces cas, le théâtre n'a été utilisé d'abord pour faciliter l'expression du trauma et des émotions chez les individus concernés. Les artistes ont puisé dans leur vécu et leur ressenti pour servir un processus de création et de symbolisation, pour mettre en scène une souffrance qui alors n'était plus seulement la leur. De

25 *Focus group* avec la troupe *Chem-Chem*, Centre ASO, Bukavu, 16 février 2007.

ceci, tous ont une claire conscience. Même les ateliers d'improvisation qui, au Burundi, ont conduit les participants (comédiens et non comédiens) à « replonger » dans les souffrances passées pour mieux les « dépasser » et s'en « libérer » étaient très encadrés²⁶ : le metteur en scène multipliait les consignes théâtrales, retravaillait et réécrivait les textes au fur et à mesure²⁷.

Ce travail de préparation vise à provoquer une catharsis chez les spectateurs, cette « libération »/« purification » chère à Aristote et qui implique une forte décharge émotionnelle chez le spectateur. Là encore, tout le monde n'est pas forcément à l'aise avec cette dimension des projets artistiques, jugée pourtant indispensable par certains analystes quand il s'agit de transformer un conflit (Schirch, 2005). Le risque est, en effet, de provoquer des effets qu'on ne puisse pas contrôler, et tout particulièrement des formes de re-traumatisation. Les témoignages recueillis au Burundi évoquent ce processus lorsque des spectateurs disent combien le spectacle les a « replongés dans les souffrances », est venu « rouvrir les plaies », « retourner le couteau dans la plaie », « replonger dans le passé traumatisant », « comme si c'était quelque chose que [l'on] vivai[t] au moment même où [on] regardai[t] le spectacle ». Nombreux sont ceux qui ont indiqué que cela avait « réveillé la peur » voire un sentiment de « panique » en eux, ressuscité par la mise en scène d'événements passés (les corps mutilés, les morts errants sans sépulture...) et de situations qu'ils ont vécues personnellement. Ils en décrivent les signes physiques dans leur corps (« pleurs », « chair de poule », « tremblements »...) et leur répétition au cours des jours qui ont suivi. La grande majorité indique avoir eu des cauchemars après la représentation, ne pas avoir dormi des nuits durant, donnant les détails des scènes revécues inlassablement²⁸. Les comédiens évoquent eux aussi de tels ressentis mais ils se trouvent « transformés » par le fait même de jouer. Cette transformation est bien plus difficile à atteindre pour les spectateurs. Que faire dans des contextes où, presque par définition, il existe très peu de cadres dans lesquels les spectateurs puissent reparler de ce qu'ils ont vu, a fortiori de structures d'appui psychologique ? Au-delà de la préoccupation quant aux conséquences émotionnelles individuelles, c'est la ques-

26 *Focus groups* au Burundi, mars 2007.

27 Entretien avec Frédérique Lecomte, Paris, 24 janvier 2007.

28 Les citations sont tirées des *focus groups* dans différentes régions du Burundi, mars 2007.

tion de la profondeur et de la durabilité de l'impact qui est également posée. Deux options sont alors envisageables : aller vers du plus « soft » et du plus positif (ce que recommandent certains praticiens) ou insister sur les différentes activités d'accompagnement, notamment l'organisation de groupes de parole, le travail avec d'autres structures d'appui aux populations, les écoles, etc. Du reste, nombre de praticiens ont souligné combien les activités précédant et suivant les représentations étaient au moins aussi importantes que les représentations elles-mêmes (Shank, 2005). Dans tous les cas, il est notable que les spectateurs interrogés ne nient pas la difficulté mais soulignent qu'il faut passer par là « pour que les choses changent » et que l'on « apprenne du passé ». C'est là un travail intime mais qui s'inscrit également fondamentalement dans une expérience collective et un processus social : le théâtre se joue sur la place publique.

Ces questions se posent en des termes partiellement différents dans des expériences d'arts plastiques, comme celle étudiée en Afrique du sud. Les membres de l'association *Khulumani* qui ont participé au projet en tant qu'artistes font part d'un processus douloureux, même si l'œuvre créée leur a aussi permis d'établir une certaine « distance » avec la souffrance physique et émotionnelle : ils ont « travaillé à travers » leur peine et l'ont exprimée différemment²⁹. Le travail sur les *body maps* a été particulièrement difficile mais aussi transformateur de ce point de vue, notamment parce qu'il a permis de remettre au centre un corps qui avait été maltraité, violenté, humilié, nié de multiples façons. Un accompagnement thérapeutique a été nécessaire pour certains participants et il n'a pas toujours été suffisant ; certains n'ont pas pu terminer le travail. Pour tous, le travail a été douloureux et difficile, soulignant la fragile dialectique de la mémoire et de l'oubli dans un tel processus. Pour la plupart, il a été « libérateur » et surtout leur a permis de sentir qu'ils n'étaient pas seulement les « victimes » mais les « acteurs de [leur] propre histoire »³⁰. Pour eux, comme pour les initiateurs du projet, il ne s'agissait pas pour autant d'art thérapie. Tel n'était pas leur objectif ; ils ont engagé ce travail sachant que ce serait douloureux³¹. Le plus remarquable pour ce projet est l'expérience extrêmement émotionnelle relatée par les témoignages et commentaires

29 *Focus groups* à Cape Town, février 2007.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

de visiteurs, certains revisitant à l'occasion leur propre histoire, d'autres simplement réalisant la souffrance de l'autre et s'en trouvant profondément affectés. Très nombreux sont les visiteurs qui ont pleuré en voyant l'exposition. Alors que l'audience est généralement considérée comme plus passive avec les arts plastiques qu'avec les arts de la scène, l'exposition *Breaking the silence* a prouvé que cette forme d'art pouvait également permettre d'atteindre une forme de catharsis.

La contribution à un processus de re-symbolisation et à la réinsertion des individus dans une histoire collective

Le processus de transformation recherché par ces expériences de création artistique passe, on l'a vu, par un effort de symbolisation pour que chaque individu, chaque groupe au sein de la société puisse commencer à s'approcher de l'expérience des autres et la mettre en relation avec la sienne. L'origine grecque du mot « symbole » (*symballein*) est explicite : le pont. Ce processus est indispensable si l'on veut contribuer à se que se (re)construise un tissu social sur des bases autres que celles forgées dans les violences successives, si l'on veut (re)construire une représentation du « soi » collectif organisé jusqu'alors à partir d'une négation. En effet, la guerre et la violence politique mettent à mal les fonctions signifiantes qui font qu'une société fonctionne. Le processus de re-symbolisation revient à travailler sur ce que l'on appelle parfois l'« imaginaire moral » de la société : la capacité, pour chaque citoyen, d'imaginer et habiter temporairement la vie d'un autre tout en tenant la sienne propre ; l'ouverture à d'autres points de vue sur une même réalité qui devient alors plus complexe, moins « simple ». Les arts sont ici généralement considérés comme ayant tout à la fois un effet d'« émancipation » – réveiller les capacités émotionnelles et imaginatives du public – et de socialisation en connectant la réalité intime de chacun avec la réalité sociale. Ce travail sur les perceptions que les différents groupes sociaux ont les uns des autres et de leur histoire est l'une des tâches les plus difficiles qui soient. Les perceptions se construisent et fonctionnent de telle manière qu'elles sont difficiles à faire évoluer ; elles sont généralement plus enclines à confirmer les schémas de pensée existants. Il faut vaincre les mécanismes de défense que tout être humain utilise, en particulier

lorsqu'il est en situation de fragilité, pour tenter d'organiser son expérience et lui donner du sens (Schirch, 2005).

Le théâtre est un outil d'intervention extrêmement puissant de ce point de vue, notamment parce qu'il vise non seulement les différents schémas mentaux qui se sont construits progressivement en chacun de nous mais également d'autres modes de perception du corps humain qui concourent également à ce que nous donnions sens à notre monde³². La puissance des ateliers d'improvisation s'exprime à travers la convocation parfois successive des différentes fonctions sensorielles (le fait de marcher les yeux fermés, par exemple, est un exercice qui a beaucoup marqué les participants). Les représentations mettent également en jeu certains de ces mécanismes, invitant le spectateur à voir, entendre, sentir l'expérience d'un autre, de plusieurs autres, et à comprendre que ces différentes expériences d'un même événement ne sont pas à repousser. Les pièces représentées au Burundi et au Pérou (qui portent sur l'histoire des conflits et des violences) mais aussi celles qui en RDC évoquent des conflits du quotidien n'imposent pas une vision consensuelle de l'histoire ; au contraire, elles mettent en scène différents récits, différentes représentations qui ne coïncident pas nécessairement mais co-existent. De fait, tout processus de « mise en récit » doit être compris à l'intersection de l'histoire collective et de l'histoire psychique, des histoires singulières et des liens de groupe, des liens de groupe et du travail de culture (Pujet, Kaës, 1989). Gommer ces points de tensions serait imposer une histoire sur les autres.

Comment ce subtil travail peut-il être reçu par les spectateurs ? Les entretiens permettent de dégager un double mécanisme d'identification avec les histoires et les personnages, mais aussi la capacité à servir de lien entre différents groupes ou régions du pays. Les représentations permettent de remémorer des événements, des situations que les spectateurs ont eux-mêmes vécus. Les histoires mises en scène parlent en même temps de leur histoire et de celle des autres. En ce sens, elles permettent de prendre conscience de la souffrance des autres et du fait que l'on n'est pas la seule personne/famille/communauté (y compris ethnique) à avoir souffert. Comme le soulignaient des spectateurs au Burundi : « la grande leçon c'est

32 Voir notamment Bateson (1991). Les publications sur les différentes connexions entre le corps et le mental sont fort nombreuses et obligent à approcher différemment les traumatismes individuels et leurs conséquences collectives.

que tout le monde a perdu, que ce soient les Hutus, que ce soient les Tutsis, que ce soient les Twas ; le spectacle le montre bien », « Dans cette guerre, il n'y a personne qui n'ait pas perdu les siens »³³. Le processus de création et d'écriture (ateliers d'improvisation dans le cas du Burundi ; travail sur les conflits quotidiens en RDC ; travail à partir du vécu des comédiens dans ces deux pays ainsi qu'à Ayacucho, au Pérou) joue un rôle particulier de ce point de vue, de même que la diversité de recrutement et d'origine des comédiens. À défaut, une distance peut-être ressentie par les spectateurs, comme dans le cas du travail de la troupe *Yuyachkani* au Pérou, perçu par certains spectateurs comme trop « intellectuel ». Les spectateurs doivent pouvoir se reconnaître dans des personnages qui leur ressemblent, qui ont vécu les mêmes choses qu'eux, mais aussi être touchés par la souffrance de ceux qui sont du côté des « massacreurs » au Burundi, des auteurs des violences ou des conflits en RDC ou qui étaient simplement dans l'autre camp dans l'Afrique du sud de l'Apartheid, à l'instar de cette femme s'identifiant comme Afrikaaner et reconnaissant la souffrance infligée à de jeunes écoliers noirs : « Je vois maintenant ce que je n'ai pas vu ou pas voulu voir quand c'est arrivé »³⁴. Les histoires d'individus, de groupes et de communautés évoquées par l'exposition *Breaking the silence* sont toutes uniques mais nombre de visiteurs y reconnaissent leur propre histoire ou celles de personnes qu'ils ont connues (et qui s'en trouvent « remémorées » et « honorées » de ce fait même)³⁵. Au-delà, tous y reconnaissent une partie jusqu'alors méconnue (ou passée sous silence) de l'histoire collective. C'est précisément ce qui a présidé au processus de création des œuvres qui composent l'exposition : chaque artiste a reçu le soutien dont il avait besoin au cours des nombreux ateliers de création organisés ; son histoire a été écoutée par d'autres, il a pu échanger ; chacun a pu sentir que son histoire individuelle était partie d'une histoire plus large, de celle d'une communauté ou d'un groupe, de celle d'une nation. Tous font part du sentiment très fort de raconter une histoire au-delà de la sienne propre, d'écrire une partie de l'histoire collective³⁶.

Dans toutes les expériences analysées, l'art a clairement servi de canal permettant de re-connecter symboliquement l'expérience de

33 Différents *focus groups* au Burundi, mars 2007.

34 Extraits de commentaires de visiteurs au Musée de l'Apartheid, à Johannesburg.

35 *Ibid.*

36 Différents *focus groups* à Cape Town, février 2007.

chaque individu avec celle des autres mais aussi avec l'histoire collective. C'est une contribution essentielle dans une situation dite post-violente. La limite de la contribution des arts au processus de re-symbolisation tient à ce qu'ils ne puissent pas se substituer au rôle de la justice et du politique. Le discours officiel sur le passé, la reconnaissance de ce passé au niveau judiciaire et politique vont donner sens ou au contraire nier les mémoires individuelles, validant ou détruisant tout travail qui, dans la société, aura pu être réalisé pour retisser les liens. Ceci est particulièrement net en Afrique du sud où le plus de frustrations ont été exprimées de ce point de vue.

La valorisation de la capacité créatrice des individus et des groupes concernés de la société alors que la violence et la guerre sont d'abord perçues dans leurs dimensions destructrices

Dans des contextes où la violence sous toutes ses formes, parce qu'elle a trop longtemps façonné le vécu quotidien, peut apparaître comme le principal moteur de transformation des identités, de la culture et des catégories morales, au même titre ou plus encore que la famille, l'école, l'église ou d'autres institutions, l'engagement dans une démarche créatrice revêt une signification toute particulière. Créer à partir de l'horreur des spectacles qui ont une certaine esthétique, montrer à voir du beau tout en décrivant et mettant en image les traces des balles, des tortures, des viols, etc., sur les corps représentés dans des *body maps*, sont des dimensions importantes des projets étudiés dans cette recherche. Elles procèdent de deux dynamiques complémentaires.

L'une concerne ce que certains auteurs ont appelé « l'engagement esthétique ». La beauté des affiches, des costumes et des parasols du spectacle *Habuze Iki ?* au Burundi, la beauté et la qualité artistique des productions visuelles en Afrique du sud, saluées par les artistes qui ont visité l'exposition (une dimension également centrale autant pour les participants au projet que pour les visiteurs), « engagent » le public, le « touchent ». Les arts visuels engagent l'individu dans ses différentes capacités perceptives et cognitives, permettant de toucher toute la gamme des sensations et émotions humaines, au-delà du verbal ou du rationnel. Certaines analyses soulignant « l'irrésistible impact » du beau sur celui qui le regarde,

en est témoin³⁷. Des professionnels du *peacebuilding* ont commencé à s'y intéresser pour cette capacité (Schirch, 2005). Cet effet est particulièrement clair dans les témoignages des visiteurs de l'exposition en Afrique du sud.

La seconde dynamique tient au fait que les arts sont considérés comme ayant un impact sur la conscience et l'estime de soi, et plus largement sur le respect mutuel dans les interactions sociales. L'artiste tout comme le spectateur/visiteur se trouvent donc également « engagés » dans un processus « régénérateur » (Cohen, 2005 ; Schirch, 2005 ; Butler, 1997). Sur le plan individuel, celui qui crée tout comme celui qui regarde retrouve la capacité d'être autre chose que quelqu'un qui survit. En effet, chez l'individu, créer c'est dépasser la machine à survie qu'est le mental³⁸. Ceci ressort très fortement, par exemple, des entretiens avec les membres de la troupe des *Chem Chem* (anciens enfants soldats) et les membres de l'association *Khulimani* qui ont participé au travail de création exposé dans *Breaking the silence*. Dans ce dernier cas, les témoignages des artistes trouvent de nombreux échos chez les visiteurs de l'exposition qui évoquent également la fierté qu'ils ressentent pour des individus si longtemps niés et bafoués dans leurs droits. Sur le plan collectif, les différentes productions artistiques suscitent unanimement de la fierté pour la culture locale, de l'espoir dans la capacité collective à de nouveau créer du beau, ainsi que des commentaires des spectateurs et visiteurs sur l'importance de réintégrer une dimension culturelle trop souvent « gommée » des programmes d'aide.

Conclusion

Le processus de création artistique comme celui de la résilience et la reconstruction après des violences sont difficiles à évaluer mais il est possible de documenter une partie des processus, réponses et conversations que l'art peut nourrir dans des contextes post-violence. Les programmes conventionnels portant sur la « reconstruction » et la « réconciliation » peinent à saisir et a fortiori à influencer des représentations sociales et des systèmes de référence qui non seulement ne correspondent pas aux catégories d'analyse et au vocabulaire de l'aide internationale mais sont pétrées d'ambiguïtés et de

37 Voir en particulier l'analyse de Cynthia Cohen (1997, 2000, 2003, 2005).

38 Voir à ce sujet la réflexion de Tolle (2000).

contradictions. L'art, lui, fait son délice d'un tel matériau ; il n'a peur ni des émotions ni des imaginaires mais au contraire s'en nourrit pour une création qui se renouvelle à chaque représentation avec le théâtre, à chaque visite avec l'art plastique. Ces imaginaires relèvent d'une production individuelle et collective qui énonce un rapport aux valeurs, à l'histoire, au monde et à autrui. Cornelius Castoriadis (1975) a mis en évidence ce caractère fécond et créateur de l'imaginaire, qui permet aux hommes d'inventer et de modifier le sens et la forme du monde qui les entoure. Il produit aussi une sorte de liant social, un ciment qui fournit des croyances communes aux membres d'une société donnée ou d'un groupe plus restreint, et donne sens à leur parole et à leurs actions ; de cette manière, il structure le lien social, et permet l'adéquation entre les modèles, les rôles sociaux d'une part, et les motivations, les légitimations et les conduites des individus d'autre part³⁹.

Si dans le domaine du *peacebuilding*, un nombre croissant d'analystes et de praticiens s'intéresse au poids de ces imaginaires et à leur capacité à réinventer quelque chose qui s'appellerait « la paix », cette démarche reste minoritaire et est encore balbutiante. Mais à défaut d'investir sur ce registre qui est non seulement moral mais profondément politique, on en reste aux apparences. Comme l'a rappelé l'anthropologue Georges Balandier (1988, p. 247), promouvoir un changement majeur au sein d'une société – que celui-ci s'appelle « reconstruction », « pacification », « démocratisation », « réconciliation », « établissement d'un État de droit » – est une entreprise qui impose de renoncer à une conception qui rejette l'irrationnel et l'imaginaire afin de réaliser à tout prix une société de la raison. Cela suppose d'aller chercher en partie dans le champ du non-dit et de l'invisible dont Maurice Merleau-Ponty (1964) a rappelé qu'il n'était « ni au-dessus, ni au-dessous des apparences, mais à la jointure ». Il est comme « l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes ». En ce sens, il est pleinement un espace de guérison, d'ouverture, de dialogue. Les projets auxquels j'ai fait ici référence en sont de très beaux et très vibrants témoignages, même s'il demeure important qu'ils puissent s'articuler à d'autres programmes, plus « conventionnels », même s'ils ne sauraient également remplacer les réponses sociales, juridiques et politiques à la violence vécue.

39 Sur ces questions, voir également Berger et Luckmann (1996) et Baczko (1984).





Des potentialités transformatrices et créatrices dans le devenir psychique d'un trauma

Fiorella Febo

Introduction

Le fil conducteur de ce texte consiste à s'interroger sur la question de savoir comment favoriser (et non pas extirper) un travail de type psychique avec des personnes traumatisées et cela en tenant compte tant d'une temporalité que de la spécificité du rapport à la parole et à la pensée qu'induit la traversée d'un trauma. En effet, nous savons qu'un sujet se rapporte à ce qu'il a vécu de traumatique de différentes façons, en fonction du moment où il peut/veut en parler (juste après les faits traumatiques ou parfois bien plus tard, voire jamais) et en fonction aussi de la personne à laquelle il destine son récit (un proche, un thérapeute, des lecteurs, des spectateurs). Ce qui peut trouver à se modifier – mais cela ne va pas de soi – ce n'est pas tellement le récit des faits que la manière dont le sujet va s'engager dans sa parole pour en rendre compte.

Dès lors, selon le moment et le mode d'expression choisis par le sujet pour signifier ce qui lui est arrivé là, celui ou celle qui, dans l'écoute, soutient ce qui est dit ou mis en scène artistiquement devrait à chaque fois se demander quelle est la visée spécifique de son écoute et de son soutien ainsi que en quoi ceux-ci s'avèrent être en adéquation avec la manière dont le sujet se rapporte au

trauma au moment où il l'exprime et en fonction de la modalité choisie pour cette expression.

Deux points seront abordés dans ce texte : le premier concerne la description de quelques effets psychiques provoqués par un grand nombre de traumatismes différents et des mécanismes défensifs mis en branle pour tenter d'en réduire l'impact ; le second sera réservé à une réflexion sur les fonctions des différentes modalités de se rapporter au trauma ainsi que sur celles des diverses manières de se disposer à en soutenir l'expression.

De quelques effets psychiques et mécanismes de défense après un trauma

Temps 1 : la coupure

Un trauma est d'abord vécu tel un fait qui terrasse tout qui le subit parce que la violence de frappe est telle qu'elle ne laisse aucune possibilité de s'y préparer psychiquement. Le trauma enduré prend la figure d'un réel brut non symbolisable car d'abord et avant tout insensé. Dès lors, la première nécessité psychique et vitale pour un sujet traumatisé est celle de promouvoir des processus défensifs qui consistent à rejeter hors du psychisme le fait enduré et/ou à s'extraire psychiquement de la réalité traumatique.

Ces mécanismes de défense sont l'isolation, l'évitement, le clivage par fragmentation du moi ou l'encryptement de l'expérience traumatisante. Chacun de ces mécanismes défensifs conduit à une « désaffectabilité » et/ou à une « décérébralisation » (au sens où la raison pratique l'emporte sur une pensée réflexive).

À cette « déliaison » ou coupure qui se constate au niveau intrapsychique s'adjoint une manière de se couper du monde : même les liens interpersonnels de type libidinal peuvent se rompre ou être désinvestis juste après un trauma.

Temps 2 : le parasitage

Ces tentatives pour se maintenir à la distance maximale par rapport au trauma enduré connaissent toutefois quelques ratés au sens où, peu après le trauma subi, et parfois pendant plusieurs mois, l'espace psychique du sujet est envahi par des cauchemars, des « flashes » dans lesquels se présentent pratiquement à l'identique les faits

traumatiques. On constate alors une lutte entre, d'une part, la volonté du sujet traumatisé de se couper de ce qui a été vécu d'effroyable et, d'autre part, des mouvements inconscients venant replonger la personne dans le trauma subi.

S'il en est ainsi, c'est parce que, comme S. Freud l'explique dans l'un de ses ouvrages (1895-1991), l'excitation excessive que suscite un trauma vient éfracter la couche protectrice de l'appareil psychique (le pare-excitations) et s'infiltrer dans les couches plus profondes, en provoquant un déplaisir intense dont il n'est plus possible de se débarrasser par une pure décharge.

L'appareil psychique est ainsi contraint à devoir traiter de telles excitations alors même que la seule possibilité de traitement psychique dont il dispose encore après un tel ébranlement est celle qu'offrent les activités primaires. Celles-ci, tout en n'étant pas aussi efficaces que celles d'ordre secondaire, permettent toutefois une première ébauche de représentation psychique via des pensées « en images ».

Temps 3 : la projection et la régression

Ces activités primaires sont liées de façon privilégiée au registre des sensations, de l'affectivité et mettent en branle des processus psychiques archaïques tels la régression et la projection : le mouvement régressif permet à la personne traumatisée de restaurer un rapport à autrui tel toutefois celui qu'un nourrisson entretient avec son environnement maternel à l'aube de la vie (accrochage) ; le mécanisme projectif permet, quant à lui, d'instaurer un premier rapport au trauma même si, dans ce cas, la fonction de projection est utilisée contre celle de l'introjection.

Ainsi, ce premier type de traitement psychique contribue, pourrait-on penser, à ce que se restaurent tant de la liaison intrapsychique que des liens interpersonnels.

Toutefois, cette restauration de rapports intra- et interpersonnels ne va pas sans enclencher un premier type de souffrance psychique, d'ordre dépressif. Cette disposition humorale dépressogène promeut un processus d'intériorisation, de subjectivation qui engage également un travail de deuil remettant profondément en cause le rapport aux idéaux par et dans lesquels la personne se définissait et se destinait ; ces idéaux étant voués à se perdre ou à se transformer.

Il en va ainsi parce que le trauma subi confronte moins à des frustrations qu'à des privations par rapport auxquelles s'impose, d'une manière beaucoup plus radicale, l'exigence de réaliser psychiquement les "pertes" encourues, c'est-à-dire de trouver à "se" détacher de ce qui a été perdu, détruit, dévasté.

Temps 4 : le travail du deuil et la transformation du rapport aux idéaux

Dans et par le travail psychique relatif à la problématique du deuil, c'est à une transformation de sa vision du monde et de soi-même que le sujet se confronte.

Ce qui rend d'autant plus crucial et douloureux ce processus, c'est que si, en temps normal, le rapport à la réalité se mesure le plus souvent à l'idée que l'on se fait de soi et de son devenir à l'avant de soi, subir un trauma contraint, à l'inverse, à accorder l'idée de soi à celle de la réalité "privative" qui fait être d'une façon que l'on n'aurait certainement pas choisie volontairement et idéalement.

Après un trauma, ce n'est plus l'idéal qui soutient la réalité mais la réalité qui vient déterminer, limiter et réduire de façon contraignante l'idée que l'on peut se faire de soi : l'auto-promotion de soi par et dans un « pro-jet » à l'avant de soi est menacée de ne plus pouvoir se soutenir, en tout cas de la façon dont le sujet l'espérait et en avait conçu l'idée avant le trauma.

C'est par le biais de cette remise en cause de soi, qui passe par la capacité de s'affecter subjectivement, qu'un autre rapport au trauma pourra s'esquisser ; celui-là même qui concerne ce passage d'un trauma vécu comme un fait, à un trauma qui trouve à s'inscrire dans une histoire de vie.

Selon cette perspective, le fait traumatique se mue en une crise existentielle dans laquelle la destinée de la personne traumatisée se ré-ouvre, en la contraignant à procéder à de nouveaux choix, tout en restant libre d'opter pour une répétition à l'identique ou pour un renouvellement, créateur de nouvelles modalités de rapport aux autres, au monde et à soi.

Les fonctions des différentes modalités de se rapporter au trauma et les diverses manières de se disposer à en soutenir l'expression

Au "temps 1" dans lequel prévaut l'exigence psychique de se couper de ce qui est arrivé de traumatique, la personne traumatisée, lorsqu'elle s'exprime là-dessus, a tendance à donner une description des faits qui est en même temps une façon de s'en déconcerner. Que cette description s'accompagne ou non d'un flot d'émotions, l'objectif est toujours celui de se préserver psychiquement, c'est-à-dire de ne pas s'engager personnellement dans ce qui est dit et de se maintenir à une distance maximum par rapport à ce qui est venu faire effraction dans l'existence.

Cette manière de se couper de la réalité du trauma répond à la nécessité de ne pas être subjectivement affecté par ce qui a été traversé comme épreuve. Il s'agit de faire en sorte que le trauma subi dans la réalité ne vienne pas « contaminer » la vie psychique. Celle-ci est comme mise « en repos surveillé » tandis que l'accent porte surtout sur une manière de trouver à se restaurer narcissiquement.

La priorité est à la survie et, pour survivre, il s'agit avant tout de ne pas penser et de ne pas s'affecter.

Il peut donc être néfaste de proposer, à ce moment de la rencontre, des modes d'expression du trauma susceptibles de susciter un travail psychique qui, toujours, consiste en une remise en cause de soi affectant inévitablement le sujet à un moment où il n'est pas « prêt » à en endurer l'épreuve.

Au "temps 2" du parasitage, lorsqu'on l'invite à parler des cauchemars, des flashes qui envahissent son espace psychique, le sujet traumatisé demande plutôt qu'on lui fournisse des moyens pour se débarrasser de ce qu'il considère être des pensées, des images parasites inutiles et même dangereuses. Il interroge ainsi radicalement la valeur accordée à l'activité de la parole et de la pensée en déclarant que penser ce qui lui est arrivé peut le faire « tourner fou ».

Mais, d'un point de vue psychanalytique, cette conflictualisation dans laquelle se trouve le sujet traumatisé, à vouloir et à ne pas

pouvoir oublier ce qu'il a enduré, est déjà le signe d'une mise au travail psychique qu'il s'agit alors d'encourager.

Soutenir un tel travail psychique, c'est favoriser l'instauration d'un lien de confiance et trouver à ouvrir un espace de type transitionnel permettant aux processus défensifs de type projectif de poursuivre leur double but, celui de garder en dehors de soi le trauma et celui de l'élaborer psychiquement.

Pour ce qui concerne l'instauration d'un rapport de confiance, il s'agit de prendre en compte ce qui a été mis en évidence pour le "temps 3", c'est-à-dire que la restauration du lien interpersonnel passe par une modalité de rapport à autrui très régressive dans laquelle le sujet traumatisé cherche à « accrocher » autrui selon un mode de lien archaïque tel celui qu'un nourrisson entretient avec son environnement maternel.

Cette manière régressive de se rapporter à autrui peut déjà être considérée comme une issue trouvée pour tenter de recouvrer une confiance de base indispensable pour traverser l'épreuve endurée, en allant puiser l'énergie nécessaire à la source d'un lien qui arrime à la vie d'une manière indéfectible.

Dès lors, soutenir ici un travail psychique, c'est occuper une fonction maternelle qui n'est pas à confondre avec du maternage : il ne s'agit pas de consoler la personne mais de contenir sa détresse en acceptant l'impuissance dans laquelle nous nous trouvons à ne pouvoir lui éviter d'avoir à endurer ce qu'elle traverse.

Dans cette fonction maternelle, le maître mot est celui de l'accueil et de l'art qui consiste à se rendre présent auprès de quelqu'un d'une manière qui le préserve d'une excitation excessive¹.

Pour ce qui concerne la manière de trouver à respecter les processus défensifs de type projectif mis en branle par le sujet traumatisé, le recours à des instruments médiateurs de type imagé et projectif (dessins, modelages, tests projectifs, expressions artistiques, etc.) peut s'avérer très utile parce que ceux-ci permettent d'exprimer ce qui serait à la fois urgent de dire mais impossible (ou intolérable) à penser. Ces instruments ont le mérite de « protéger » la personne traumatisée du risque que représente le fait de penser le trauma, en lui offrant un moyen d'en « parler » qui lui permet de se maintenir

1 Un magnifique exemple nous en est offert par « Jeanne », une des psychologues cliniciennes dans le film d'Anne Laine (« Rwanda, un cri d'un silence inouï »), présenté lors de ce colloque.

à distance suffisante, sans avoir à introjecter d'emblée des contenus intolérables.

Par le biais de telles méthodes, la personne expérimente le fait de pouvoir « apprivoiser » le trauma ; ce qui lui permet de reprendre suffisamment confiance quant à ses possibilités de pouvoir exercer une maîtrise sur les effets psychiques que suscite une telle épreuve.

Au “temps 4” qui est celui de la désillusion par rapport à des idéaux de vie qui devront être nécessairement modifiés en fonction des restrictions et des pertes occasionnées par le trauma subi, le sujet se confronte à un travail de deuil particulièrement pénible et qui peut le plonger dans un mouvement d'humeur de type dépressif. Aider la personne traumatisée, c'est alors d'abord évaluer la gravité de ce mouvement dépressogène qui peut tout autant favoriser l'introspection que la bloquer. Lorsque la dépression absorbe toutes les énergies disponibles, proposer une médication ad hoc s'impose tandis que devient tout aussi nécessaire une psychothérapie permettant de soutenir le travail de deuil entamé. L'enjeu d'un tel travail psychique consiste, pour le sujet qui s'y attelle, à admettre et à accepter l'inéluctable écart qui s'est creusé, à l'occasion du trauma, entre ce qu'il veut et ce qu'il peut. C'est aussi avoir à supporter et à assumer une certaine forme d'impuissance.

Cette étape est particulièrement dure à traverser. Elle relève d'une crise existentielle profonde, difficilement soutenable, par rapport à laquelle la tentation est grande de trouver un moyen pour échapper à une remise en cause de soi aussi radicale. Dans ce sens, le thérapeute doit aussi veiller à freiner des mouvements inconscients très puissants qui, pour éviter au sujet l'éprouvé d'un ébranlement aussi profond, pourraient le précipiter dans des dangers autrement plus graves, entre autres celui de s'abandonner soi-même ou celui de procéder à une auto-destruction de soi. Il s'agit là de tentatives désespérées pour éviter ou plutôt taire ces questions cruciales qui consistent à se demander pourquoi « ça » lui est arrivé à lui, qu'est-ce qu'il y peut dans « ça » qui lui est arrivé, en quoi « ça » le concerne... Autant de questions esquissant l'issue élaborative de cette crise qui se mesure à la capacité que le sujet peut développer ou non d'élever ce fait traumatique relevant d'un coup du sort au rang d'une épreuve existentielle à endurer mais aussi à assumer comme proprement sienne.

Le travail psychique à soutenir ici consiste à favoriser la mise en histoire du trauma, c'est-à-dire à aider la personne à redevenir sujet de ce qui lui arrive ; ce qui passe par la capacité de s'affecter subjectivement du trauma subi et par la possibilité d'un questionnement portant sur ce qui le constitue en tant que sujet dans le style de personnalité qui est le sien.

Soutenir un tel travail psychique, c'est donc penser que la personne traumatisée garde la possibilité de « se servir » du fait traumatique enduré comme d'une occasion soit pour asseoir une position de victime soit pour transformer le rapport instauré à son existence, en optant plutôt pour des modalités novatrices la conduisant à se réapproprier, de façon active, et le « fait » traumatique et les épisodes critiques de sa vie sur lesquels s'est forgée sa personnalité.

De ce point de vue, la traversée d'un trauma factuel peut favoriser l'émergence d'une potentialité transformatrice et créatrice ; et c'est sans doute ce qui explique que bon nombre de personnes traumatisées empruntent la voie artistique pour tenter de témoigner de ce qui leur est arrivé. Mais même cette voie ne va pas de soi. Il est par exemple particulièrement touchant de remarquer comment ceux qui tentent de témoigner par l'écriture cherchent une manière de le faire qui puisse ne pas les détruire psychiquement, étant donné que tout travail de création confronte aussi à des processus psychiques destructeurs très puissants. Jorge Semprun résume ce douloureux dilemme dans le titre même du livre où il relate son trauma : *L'écriture ou la vie* (1994). Un pré-adolescent prodige, Georges Perec, cherchant probablement lui aussi à se dépêtrer d'un tel dilemme, fait la trouvaille suivante : pour tenter de se faire entendre dans ce qu'il a vécu de traumatique, il donne à lire à Françoise Dolto un récit fictif qu'il écrit pour et dans le traitement psychothérapeutique dont il bénéficie. À l'âge adulte, il publie cette fiction (Perec, 1975) sur la base de laquelle il traquera alors les traces et les impressions laissées par le trauma dans la tentative de transformer celles-ci en souvenirs.



Le recours à la justice transitionnelle et l'appel aux pratiques traditionnelles en Afrique

Martien Schotsmans

La justice transitionnelle (Kritz, 2002 ; Roht-Arriaza, Mariezcurrena, 2006)

La justice transitionnelle (ou la justice de transition) n'est pas une discipline, mais plutôt une approche qui s'inspire de plusieurs disciplines : il y a du droit, surtout du droit pénal international et des droits de l'Homme, de la sociologie, de la criminologie, psychologie, histoire, etc. La question de base est de savoir comment une société peut se redresser, après la transition d'une période de violence politique ou de conflit armé, vers un État de droit. Plus particulièrement, elle se demande comment gérer un passé de crimes internationaux (tels que les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité ou le génocide) ou de violations graves ou massives des droits de l'Homme.

Cette question a connu plusieurs réponses depuis les quelques décennies que le terme est utilisé, bien que certains mécanismes existassent déjà bien avant : il y a des poursuites pénales au niveau des tribunaux et cours internationaux (tels que le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie, le Tribunal Pénal International pour le Rwanda et maintenant la Cour Pénale Internationale), l'évolution vers des cours hybrides (comme en Sierra Leone) ou des

chambres mixtes (comme au Cambodge, en Bosnie-Herzégovine, Kosovo, Timor Leste), ainsi que des poursuites par les tribunaux des pays concernés (comme au Rwanda, en Éthiopie, en RDC...) et finalement les poursuites sur base de compétence universelle par des pays tiers tels que la Belgique (e.a. les procès concernant le génocide au Rwanda).

Ensuite, et c'est ce qui est le plus souvent compris quand on parle de justice transitionnelle, il y a les commissions de vérité et parfois de réconciliation. Celles de l'Amérique Latine des années 1980 sont les plus connues parmi les premières, celle de l'Afrique du Sud a été la plus médiatisée et la plus copiée depuis les années 1990. Mais le monde en a déjà connu entre trente et quarante au total (Hayner, 2002).

Mais la justice transitionnelle a plusieurs objectifs : outre l'établissement de la responsabilité pénale pour les crimes et violations commis, à travers des poursuites ou des commissions d'enquête, et la recherche de la vérité à travers les mêmes mécanismes, elle veut aussi restaurer le tissu social de la société, réparer le préjudice des victimes et prévenir des violations futures ou une répétition du conflit.

Ces ambitions peuvent être réalisées avec l'aide d'une boîte d'outils qui comprend différents mécanismes : des activités de réconciliation à plusieurs niveaux, les mesures de réparation¹, et les mesures de réforme institutionnelle.

Comme la nature des conflits armés a changé² et qu'on connaît aujourd'hui plus de conflits intra-étatiques (entre gouvernement et groupes armés ou entre différents groupes armés) que de conflits inter-étatiques (entre différents états), la nature des violations et crimes commis a également changé en ce que la population civile est devenue beaucoup plus impliquée, soit en tant que membres des groupes armés, soit en tant que victimes, soit les deux. C'est ainsi qu'on trouve de plus en plus de personnes qui échangent la

1 Principes fondamentaux et directives concernant le droit à un recours et à réparation des victimes de violations flagrantes du droit international des droits de l'Homme et de violations graves du droit international humanitaire, adoptés par l'Assemblée Générale des Nations Unies le 16 décembre 2005, Résolution A/RES/60/147.

2 *Uppsala Conflict Data Programme (s.d.)*.

En ligne : http://www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/charts_and_graphs.htm.

qualité d'auteur de crime avec celle de victime, parfois plus d'une fois lors d'un seul conflit. Il suffit de penser aux enfants-soldats, mais également aux villageois qui prennent les armes pour se défendre, faute d'armée valable, et se rendent par la suite, à leur tour, coupables de la commission de crimes.

Dans ces cas-là, un élément très important s'ajoute à la problématique de la reconstruction post-conflit : la cohabitation inévitable de personnes de la même communauté, et parfois de la même famille, qui ont pris les armes les uns contre les autres, volontairement ou de force, et qui, par manque d'alternative, sont obligés de vivre ensemble après.

C'est ainsi que, depuis quelques années, on a commencé à se poser la question de savoir si ces modèles de justice transitionnelle, qu'on inclut presque automatiquement dans les accords de paix, sont adaptés à cette réalité (outre le fait qu'ils sont coûteux – surtout les cours et tribunaux – et qu'il y a encore peu de données empiriques sur leur impact à terme). Plusieurs recherches ont démontré que, dans certains pays, la population ne fait pas confiance aux cours internationales ou qu'elle ressent ces institutions comme aliénées et importées (Arzt, 2006 ; *African Rights and Redress*, 2008 ; *International Centre for Transitional Justice, Human Rights Center*, 2005, 2008).

Actuellement, plus d'attention est accordée à l'adaptation de ces modèles au contexte du pays et aux souhaits de la population, ainsi qu'à l'obtention d'un degré plus important d'appropriation (*local ownership*) des mécanismes.

Ceci pose plusieurs problèmes également, puisque l'opinion de la population change avec le temps, selon que la violence est toujours en cours, ou que la sécurité a été rétablie et le pays stabilisé (Kiza, Rathgeber, Rohne, 2006). En plus, la population n'est pas une masse homogène, mais est composée de paysans et de citoyens, d'illettrés et d'intellectuels, de puissants et de sans-pouvoirs, de militaires et de civils, de gens de différents groupes ethniques, régionaux ou religieux, d'auteurs de crimes et de leurs victimes, de sympathisants du gouvernement et de sympathisants de l'opposition armée. Comment donc évaluer ce que veulent ces différentes composantes de la société et à quel moment le mesurer ?

En même temps, ce discours sur la contextualisation ou la localisation de la justice transitionnelle continue à être unilatéral : on importe un modèle mais on l'adapte au contexte.

Et si on faisait le contraire ? Si on regardait d'abord ce qui existe au niveau local pour ensuite voir comment l'utiliser comme mécanisme pour gérer le passé douloureux du pays ? Cette question nous amène à ce qui est censé être le plus propre à un peuple, c'est-à-dire sa tradition ou, dans le cadre de cette présentation, les mécanismes de justice traditionnelle.

La justice traditionnelle

Qu'est-ce que c'est que la justice traditionnelle ? Dans la littérature académique et grise on trouve plusieurs dénominations : la justice non-formelle ou informelle, la justice non-étatique, la justice coutumière, la justice traditionnelle, la justice indigène, la justice basée sur la tradition. Aucune notion ne couvre les différents aspects de cette justice : il y a de la justice coutumière qui est appliquée par les tribunaux de l'État et qui fait donc partie de la justice formelle, tandis qu'il y a des mécanismes de justice informelle qui ont été créés récemment et ne sont donc pas traditionnels.

En plus, ces appellations partent souvent de l'idée que la tradition est quelque chose de statique et que doit être considérée comme justice traditionnelle celle qui existait déjà avant la colonisation, comme si cette dernière avait été la seule influence externe qui ait eu un impact sur la tradition.

Mais les traditions évoluent et ont toujours évolué. Il est illusoire de penser qu'il existe encore des peuples, surtout en Afrique, qui n'ont jamais été en contact avec d'autres personnes ou influences que celles de leur propre groupe ethnique. La tradition est quelque chose de vivant et d'évolutif, qui se transforme avec le temps, avec le mouvement des gens et avec les moyens modernes de communication.

En plus, l'identité des personnes est multiple : il se peut très bien qu'un villageois ait fait des études supérieures, mais qu'en même temps il consulte les ancêtres sur certains problèmes ; qu'il reconnaisse les droits de la femme, mais en même temps ne veuille se marier qu'à une femme excisée ; que pour certains conflits il consulte

le chef traditionnel, mais que pour d'autres il s'adresse à la police ou à la justice formelle.

Bien que l'idée ait été, pendant longtemps, que la justice traditionnelle n'est utile que dans l'attente de l'arrivée de la justice « moderne » et que l'on trouve toujours beaucoup de juristes qui le voient ainsi, la réalité est que la justice traditionnelle est très vivante dans plusieurs pays Africains, à côté de la justice formelle³. Elle continue à être appliquée, parfois par manque de tribunaux étatiques à proximité, mais aussi parce qu'elle est plus adaptée à la culture, plus compréhensible, plus flexible, plus rapide, plus consensuelle, plus réconciliatrice, plus participative.

Par ailleurs, il ne faut pas non plus l'idéaliser, puisqu'elle a beaucoup de défauts : parfois les chefs manquent de légitimité, parce qu'ils ont été nommés ou manipulés par le pouvoir politique ; souvent les femmes et les jeunes sont discriminés ; vu que la pression sociale est le moteur de la participation ainsi que de l'acceptation et de l'exécution des décisions, elle laisse souvent peu de place à la liberté individuelle ; sans parler du manque de respect des droits de la défense ou du droit d'appel, du manque d'impartialité des chefs, ou de l'absence de contrôle externe d'abus éventuels.

La justice traditionnelle comme mécanisme de justice transitionnelle

Allons plus loin encore et regardons les opportunités qu'offre la justice traditionnelle dans les pays qui sortent d'un conflit armé.

En 2004, Kofi Annan, Secrétaire Général des Nations Unies à l'époque, dans son rapport sur la justice transitionnelle, a reconnu la valeur de la justice informelle et des mécanismes traditionnels de résolution des conflits dans le cadre de la reconstruction post-conflit de l'État de droit (Annan, 2004).

Les mécanismes de justice traditionnelle ou basés sur la tradition trouvent certainement leur place dans le paysage de la justice transitionnelle, soit en tant que mécanisme autonome, soit en tant que complément de l'un ou l'autre mécanisme (Huyse, 2008).

Regardons quelques exemples.

- 3 Il est estimé qu'en Afrique Sub-saharienne, environ 80% des conflits sont réglés à travers la justice traditionnelle (Piron, 2005).

Ainsi, la Commission de Vérité et de Réconciliation de la Sierra Leone, établie par un accord de paix après le conflit armé qui s'était déroulé de 1991 jusqu'en 2002, avait invité les chefs traditionnels et religieux à participer aux audiences publiques afin d'augmenter la visibilité et la légitimité de celles-ci, mais aussi pour jouer un rôle actif dans les cérémonies de réconciliation entre victime et auteur de crime ou de réintégration d'ex-combattants dans la communauté (*Witness to Truth*, 2004). Dans tous les cas, les cérémonies étaient précédées par des entretiens séparés et ensuite ensemble avec la victime et l'auteur du crime, ainsi que par leur témoignage lors de l'audience publique, sans aucune confrontation. Dans la cérémonie, il y avait toujours un élément de confession et de demande de pardon, acceptée par la victime et/ou par la communauté. La réconciliation ou plutôt l'apaisement des ancêtres ne manquait pas non plus, à travers le versement de boissons spiritueuses, de danses ou d'autres cérémonies.

Mais les activités de la Commission de Vérité et de Réconciliation étaient limitées et temporaires, ce qui fait que beaucoup restait à faire après son départ. Même avant son établissement, des cérémonies traditionnelles de purification étaient déjà utilisées pour la réintégration d'enfants-soldats ou d'ex-combattants adultes et pour la purification des bois ou des endroits sacrés qui avaient été désacralisés délibérément par des crimes horribles. La purification traditionnelle n'envisage pas seulement de laver symboliquement la personne du mal qu'elle a commis ou subi, mais aussi de demander aux ancêtres d'accepter de nouveau cet enfant de la communauté et à la communauté de soutenir la personne et sa famille dans son processus de guérison psychique. Comme on dit en Sierra Leone : *bush no de fo trowe bad pikin*, il n'existe pas de brousse pour jeter les mauvais enfants.

Aujourd'hui, nous avons constaté qu'il existe toujours un besoin important pour les Sierra Léonais – malgré leur volonté apparente de vouloir oublier et pardonner – de voir les coupables reconnaître leur responsabilité et demander pardon. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils réclament que plus de personnes soient jugées par la Cour Spéciale (dont ils connaissent les limites), ni par la justice formelle (à laquelle ils ne font pas confiance), ni que la Commission de Vérité et de Réconciliation revienne ou continue son travail (puisqu'elle n'est jamais descendue au niveau des communautés).

L'attention se tourne plutôt vers les valeurs traditionnelles qui sont à la base de la résolution des conflits. Ainsi, il est dit qu'il n'existe pas vraiment de distinction entre justice et réconciliation, puisque toutes les deux passent par la reconnaissance de la responsabilité (*acknowledgement of accountability*) et, une fois qu'une personne la reconnaît et s'excuse, le pardon de la victime ou de la communauté suivra automatiquement. S'excuser, s'abaisser, se rendre petit et humble, équivaut à apaiser la colère de la victime, de la communauté et des ancêtres. La victime se sentira allégée, comme si une pierre brûlante tombait de son cœur (*to have a cool heart*). L'auteur du crime aura libéré sa conscience (*to blow your mind*) et se sentira accepté de nouveau.

Dans cette perspective, plusieurs projets d'ONG utilisent des éléments de justice traditionnelle, mélangée avec des éléments chrétiens ou musulmans selon le cas, pour ouvrir un espace pour le dialogue. Le projet *Fambul Tok* (« palabre de famille »), par exemple, se rend dans les communautés les plus éloignées afin de sensibiliser les gens sur l'importance de la résolution pacifique des conflits, mêmes ceux qui datent d'avant la guerre, tout en l'ancrant dans la méthode traditionnelle de résolution de conflits. Ensuite, un comité de réconciliation, composé de chefs, mais aussi de femmes et de jeunes, sera mis en place, pour préparer la grande soirée de palabre autour du feu, où tout le village sera réuni pour écouter les expériences des victimes et des auteurs des crimes, lesquels se réconcilient par la suite, ce qui sera confirmé par la communauté. L'espace est également ouvert pour écouter l'expérience d'une victime dont l'auteur du crime est inconnu ou d'une personne qui a commis des crimes ailleurs. L'espace permet aussi de parler au-delà des tabous traditionnels, ce qui fait par exemple qu'un jeune puisse mettre en demeure un chef, ou qu'une femme puisse accuser un homme.

Après la nuit de narration et de réconciliation, le lendemain est consacré aux ancêtres, avec lesquels la communauté cherchera à entrer en contact aux endroits sacrés (et par leur médiation avec Dieu), pour demander pardon pour ce que leur fille ou fils a fait, tout en faisant quelques sacrifices. La dimension spirituelle de la réconciliation est un élément très important. Le tout sera conclu par des chants et danses traditionnels, mais peut également comprendre un match de foot entre les jeunes qui faisaient partie de groupes armés opposés. Le comité de réconciliation continuera à se réunir régulièrement afin de résoudre d'autres conflits, liés ou non à la

guerre. L'idée est ensuite que la communauté, ainsi réunie, se lance également dans des projets économiques communs, telle que la culture collective des terres de la communauté, dont le bénéfice sera utilisé pour réaliser des projets comme la construction d'une école. Malheureusement en réalité, les moyens pour réaliser ceci font souvent défaut.

Ainsi, des initiatives privées basées sur la justice traditionnelle complètent les mécanismes mis en place par le gouvernement et la communauté internationale. Il serait mieux de les compléter avec d'autres initiatives gouvernementales, telle que la mise en œuvre du programme de réparation, recommandé par la Commission de Vérité et Réconciliation, ou un travail sur la réconciliation nationale, ainsi que des mesures de lutte contre la pauvreté. Mais cela dépasse l'objectif de cette présentation.

Tournons-nous vers une autre partie de l'Afrique, le nord de l'Ouganda, où la cérémonie de *mato oput* (la boisson de la racine amère) et celle de *nyong tong gweno* (marcher sur un œuf) sont fréquemment utilisées par les chefs Acholi, également dans le cadre de la réconciliation et de la réintégration d'ex-combattants dans la communauté, plus précisément ceux de l'Armée de Résistance du Seigneur de Joseph Kony. En effet, le conflit n'a pas encore pris fin officiellement, malgré la signature de plusieurs accords de paix et leurs annexes, parce que Joseph Kony refuse de signer, tant que les mandats d'arrêts, contre lui et certains de ses commandants, délivrés par la Cour Pénale Internationale, n'ont pas été levés. Mais il s'est retiré du Nord de l'Ouganda, pour continuer à commettre des crimes horribles en RDC, au Sud-Soudan et en République centrafricaine. La loi d'amnistie, adoptée en 2000, a encouragé un bon nombre de combattants – dont beaucoup avaient été enlevés en tant qu'enfants – à s'évader et à rentrer chez eux. Mais ce « chez eux » n'existait plus, comme près de 1,7 million d'habitants avaient été forcés par le gouvernement d'aller vivre dans des camps de déplacés pour ainsi permettre à l'armée de contrôler la région. Cette érosion du tissu social, pendant près de vingt ans, a eu un impact sur la culture traditionnelle, dont beaucoup de jeunes ne connaissent ni le sens ni l'existence. Il existe un mouvement très actif de leaders religieux et traditionnels qui essayent de promouvoir les modes traditionnels de résolution de conflits : leur tentative initiale était de les faire accepter comme alternative pour les mandats d'arrêts de la Cour Pénale Internationale contre les commandants n'ayant pas réussi.

Ces alternatives ont été acceptées comme mesure complémentaire dans l'accord de paix et ses annexes⁴, outre la mise en place d'une Chambre Spéciale à la Haute Cour pour juger les plus grands responsables, ainsi que la mise en place éventuelle d'une commission de vérité. On attend maintenant la mise en œuvre de ces accords (et la signature éventuelle de Joseph Kony).

Le fait que ces cérémonies sont basées sur la tradition ne les met pas à l'abri de critiques diverses⁵ : la justice traditionnelle n'a jamais été conçue pour répondre aux crimes de guerre ou crimes contre l'humanité, commis à grande échelle, souvent par des personnes d'autres groupes ethniques ou par des inconnus ; la population ne connaît plus la tradition à cause des déplacements fréquents suite à la guerre ; la justice traditionnelle est utilisée abusivement par ceux qui prônent, en fait, l'amnistie et l'impunité, ou du moins pour maintenir l'idée d'un conflit local sans liens avec la politique de discrimination régionale ; la population qui accepte cette justice le fait par frustration, faute de justice formelle disponible et fiable ; la justice traditionnelle est discriminatoire vis-à-vis des femmes et les crimes contre elles ne seront jamais reconnus au même niveau ; les chefs traditionnels l'utilisent pour restaurer leur autorité atteinte par le conflit et parfois par leur propre implication dans celui-ci ; les bailleurs de fonds la soutiennent parce qu'elle est moins coûteuse, comme une sorte de justice du deuxième rang pour les pauvres, etc.

Ces critiques peuvent être résumées en questions portant sur la légitimité et l'effectivité de ces mécanismes (Huyse, Salter, 2008). Beaucoup de ces critiques sont fondées et il est bien probable que la justice traditionnelle, en tant que mécanisme de justice consensuelle pour des conflits mineurs commis au sein d'un groupe ethnique ou autrement délimité, ne puisse servir de réponse adéquate aux massacres, exactions, viols massifs, pillages et autres crimes commis en période de conflit armé. Surtout l'objectif de l'établissement de la responsabilité pour les crimes et même celui de la recherche de la vérité ne semblent pouvoir être atteints que partiellement, c'est-à-dire uniquement au niveau local. Au plus, disent ces

4 *Agreement on accountability and reconciliation*, 29 June 2007. *Annexure to the Agreement on accountability and reconciliation*, 19 February 2008.

5 En ce qui concerne l'Ouganda : Allen, 2006 ; Baines, 2007 ; Hovil & Lomo, 2005.

critiques, ces mécanismes sont utiles pour la réconciliation et la réinsertion d'ex-combattants.

Alors, pour que la justice traditionnelle puisse être considérée comme un vrai mécanisme de justice après conflit, faudrait-il peut-être l'adapter, la transformer, y intégrer des notions du droit « moderne », des règles de procédures et de preuves ainsi que des sanctions ? C'est ce qui a été essayé au Rwanda avec la justice *gacaca*, dont on commence à connaître aujourd'hui l'impact et les conséquences.

Basée sur l'ancienne « justice du gazon », mécanisme de résolution de conflits entre voisins par les sages du village, la justice *gacaca* d'aujourd'hui, instaurée par les autorités rwandaises pour traiter, dans un délai raisonnable, l'ensemble du contentieux du génocide, n'a malheureusement que peu d'éléments de justice traditionnelle⁶. L'élément le plus distinctif est son caractère essentiellement rétributif avec la possibilité d'imposer des peines allant jusqu'à l'emprisonnement à perpétuité, sachant que les « juges » sont des personnes laïques du village élues par leurs pairs. La nature des crimes, le fait qu'ils avaient été planifiés et commandés au niveau national, le nombre énorme de crimes et de personnes à juger⁷, le délai assez court accordé au traitement de chaque affaire, le manque de compréhension par les juges des règles élémentaires des droits de la défense, le caractère obligatoire de la participation de la population et le jeu des relations entre rescapés et familles des détenus au niveau du village, font que la réalisation des objectifs posés (combattre l'impunité, découvrir la vérité, accélérer la justice, contribuer à la réconciliation) peut être mise en question, du moins en partie.

Néanmoins, les bailleurs de fonds et les négociateurs de paix, de bonne foi, sont éternellement à la recherche de solutions efficaces et durables et, de préférence, abordables. Les chercheurs et analystes, qui portent leur attention sur l'importance de l'appropriation des solutions par la population et sur la nécessité de greffer les mécanismes sur le contexte et la culture du pays, à leur tour reprochent

6 Voir par exemple : les différents rapports de monitoring par Avocats Sans Frontières, www.asf.be ; *Penal Reform International*, <http://www.penalreform.org/>. Voir aussi : Ingelaere, 2007 ; Waldorf, 2006.

7 Un rapport du Service National de la Justice *Gacaca* note qu'à peu près 1,4 million d'affaires ont été traitées par la justice *gacaca*, tandis qu'environ 10000 d'affaires seraient encore pendantes. *Hirondelle News Agency*, 6 février 2009.

aux bailleurs et négociateurs d'inventer des traditions. Alors, que faut-il faire ? Ne pas toucher à la justice traditionnelle et la laisser faire son travail pour autant qu'elle soit encore d'actualité, comme cela semble être le cas au Mozambique et en Angola ? Financer son fonctionnement sans y interférer avec le risque de financer des mécanismes discriminatoires qui violent les droits de l'Homme ? Ou les adapter pour les rendre plus effectifs et légitimes avec le risque de les transformer et ainsi de les aliéner de la population ? Comment évaluer leur légitimité et leur effectivité et à quel moment ?

Les questions sont nombreuses, les réponses le sont beaucoup moins. Notre projet de recherche à l'université de Gand a commencé à se pencher sur cette problématique passionnante. Une conclusion préliminaire pourrait être qu'aucun mécanisme, à lui seul, ne peut être la réponse à ce genre de crimes et de violations. Chaque mécanisme a des avantages et des désavantages. La justice traditionnelle peut bien compléter une justice plus formelle ou le travail d'une commission de vérité. Pour l'instant, son potentiel en tant qu'alternative unique aux mécanismes plus formels reste à prouver.

Mais nous sommes d'avis qu'il est important de regarder au-delà des mécanismes formels, et d'analyser plutôt les valeurs qui sont à la base de chaque mécanisme, qu'il soit occidental, international ou traditionnel. Parmi ces valeurs pourrait figurer la nécessité d'une vraie prise de responsabilité par l'auteur des crimes, et d'une vraie demande de pardon, d'une réconciliation non seulement avec la victime mais aussi avec la communauté, et de la prise en compte de la dimension spirituelle. Le défi sera probablement de réconcilier les différentes valeurs présentes dans une société de façon créative et inventive, au-delà de la boîte d'outils qu'on utilise aujourd'hui. Conclusion que je propose avec prudence et en attendant le résultat de plus de recherches.





Justice transitionnelle au Burundi et attentes des personnes endeuillées par le conflit

Alexis Ndimubandi

Introduction

Depuis son accession à l'indépendance en 1962, le Burundi vit au rythme d'un long conflit qui a atteint son paroxysme à partir de l'année 1993. Tout au long de ces années, le conflit burundais a été jalonné par des crises récurrentes, les unes plus critiques que d'autres. Les plus souvent citées sont celles de 1965, de 1972, de 1988, de 1991 et celle de 1993 qui a dégénéré en une « guerre civile ».

Il est vrai que ce conflit a pris des allures ethniques, opposant les Hutus majoritaires aux Tutsis minoritaires, même s'il faut attirer l'attention ici sur le caractère globalisant du discours sur les acteurs au conflit. Ce ne sont pas en effet tous les Hutus qui sont contre les Tutsis, ni tous les Tutsis qui sont contre les Hutus mais plutôt des groupes politiques hutus et des groupes politiques tutsis.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a lieu d'affirmer, comme le disait en 1997 Chrétien qu'au Burundi, « la peur est vécue, pensée, jouée, calculée. Elle n'est pas dans le décor du drame, elle en est devenue l'acteur principal » (p. 40).

C'est cette situation que les Burundais ont vécue tout au long des années après l'indépendance. Les décennies qui l'ont suivie se sont

construites dans un éveil identitaire. Celui-ci s'est construit sur base d'une psychose généralisée à travers toute la société si bien que pour Chrétien, être Hutu ou Tutsi « ce n'est ni être Bantou ou Hamite, ni être serf ou seigneur ! C'est se rappeler qui a tué un de ses proches ou se demander qui va tuer votre enfant, avec chaque fois une réponse différente » (1997, p. 40).

Ces violences remémorées ou redoutées sont à l'origine des événements tragiques qui vont caractériser la période post-indépendance. Les lourds contentieux historiques issus des différentes crises meurtrières ont occasionné de lourdes pertes en vies humaines. À titre illustratif, en 1972 on parle de 100 000 victimes alors qu'on estime à plus de 300 000 les tués depuis octobre 1993.

Ainsi, il y a au Burundi beaucoup de personnes endeuillées par le conflit. Et en parlant de personnes endeuillées, nous voulons dire surtout celles qui ont perdu des personnes chères, des proches parents, des enfants, des parents, des frères et des sœurs, des cousins, des oncles, des tantes, etc. Le plus dramatique pour ces personnes est l'impossibilité de faire le deuil. En effet, explique Barancira,

des milliers de familles décimées et de corps disparus n'ont jamais été retrouvés. Les victimes ont été hâtivement enterrées dans les fosses communes, jetées dans les latrines, dans les cours d'eau, dans les marais ou dans la brousse. En réalité le Burundi est couvert de charniers disséminés sur l'ensemble du territoire au gré des événements sanglants et des massacres de masse depuis les années 1965 jusqu'à nos jours (2005, p. 89).

Ainsi s'interroge Barancira (2005, p. 90) à juste titre, si les survivants n'ont pas vu et reconnu les corps, « comment peuvent-ils accepter la réalité de la mort de leurs parents, de leurs enfants, des frères et sœurs ? Il demeure toujours un doute intolérable : ont-ils vraiment été tués ? Ont-ils disparu ? Reviendront-ils un jour ? ».

Même ceux qui sont certains de la mort des leurs s'attendent en vain à connaître les coupables puisque

les responsables politiques se disputent toujours pour reconnaître ce qui s'est passé, désigner les coupables, rassurer les innocents et redonner l'espoir au pays. Et pourtant, la plupart des tueries ont eu lieu en plein jour et devant de nombreux témoins condamnés au silence depuis de nombreuses années (Barancira, 2005, p. 90).

Si tel est le cas, la justice transitionnelle pourra-t-elle apporter une réponse ? Voilà pourquoi, en ce moment où on parle très souvent de la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle, la

question qui se pose est celle de savoir ce à quoi les survivants au conflit peuvent s'attendre. Concrètement, quelles sont les attentes des personnes endeuillées par le conflit burundais par rapport aux mécanismes de justice transitionnelle ?

Notre objectif général est de répondre à cette question principale. Mais la mise en place d'une Commission Vérité et Réconciliation et d'une chambre spéciale intégrée à l'appareil judiciaire burundais est prévue, ces attentes peuvent être envisagées par rapport à la recherche de la vérité et à la poursuite pénale.

En effet, la Commission Vérité et Réconciliation s'inscrit dans le cadre de « la recherche de la vérité en facilitant l'obtention d'aveux de responsabilité et d'expression de la vérité par les coupables, tout en offrant une forme de réparation aux victimes du conflit » (Villa-Vicencio, 2005, p. 212). Ainsi, de manière très spécifique, la question qui se pose à ce niveau est celle de savoir à quoi s'attendent les personnes endeuillées par le conflit par rapport à la recherche de la vérité ?

Par ailleurs, la chambre spéciale s'inscrit dans le cadre de la poursuite pénale car « l'objectif de la chambre est de juger les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité ainsi que les actes de génocide commis par les plus hauts responsables et sur plusieurs décennies » (Marx, 2005, p. 133). Que peuvent alors espérer les personnes endeuillées par le conflit par rapport à une telle poursuite pénale ?

En somme, notre objectif général est d'explorer les attentes des personnes endeuillées par le conflit burundais par rapport à la justice transitionnelle. Plus spécifiquement, il s'agit des attentes par rapport à la connaissance de la vérité et à la poursuite pénale. Quelle démarche méthodologique avons-nous adoptée pour atteindre de tels objectifs ?

Précisions méthodologiques

C'est à la suite d'une expérience d'animation de groupes de parole à l'issue de représentations théâtrales à RCN Justice & Démocratie¹ que nous avons commencé à nous intéresser à la problématique du deuil dans la justice transitionnelle. Durant ces groupes de parole,

1 RCN Justice & démocratie ASBL, Avenue Brugmann 76, 1190 Bruxelles, Belgique.

les participants verbalisaient leurs vécus douloureux du conflit et leurs difficultés à les surmonter. Cette expérience nous a fait comprendre que beaucoup de Burundais restent crispés sur leurs souffrances liées à la perte des proches, ne sachant quoi faire ni ne pouvant rien faire.

C'est pourquoi, lors d'un stage de recherche sur la problématique du deuil dans la justice transitionnelle (dans le cadre d'un programme de master), nous avons voulu explorer quelques aspects des attentes des personnes endeuillées par le conflit par rapport à la justice transitionnelle. La démarche méthodologique adoptée était de type exploratoire avec l'entretien comme technique de recueil de données.

Notion de justice transitionnelle

Il n'y a pas d'unanimité sur la définition de la justice de transition, notion récente et largement pragmatique. La justice transitionnelle peut être simplement définie comme l'ensemble des mécanismes judiciaires et non judiciaires mis en place pour gérer le legs de violations graves et massives des droits humains (Peguet, 2006). Cette définition rejoint celle donnée par Freeman (2003, cité par Peguet, 2006) pour qui, en théorie comme en pratique, l'objectif de la justice transitionnelle est de faire face au lourd héritage des abus d'une manière large et holistique qui vienne englober la justice pénale, la justice restauratrice, la justice sociale et la justice économique.

Selon Joinet (2007), la justice transitionnelle est la dénomination francisée et communément admise comme concept de droit international de justice de transition. Pour lui, elle est l'un des aspects particuliers, à un moment déterminant de l'histoire d'un pays, d'un processus plus global dit « de transition politique ». Un tel processus ne concerne donc pas que la seule administration de la justice. Devant toujours être resitué dans le contexte plus global du processus de transition politique en cours, il concerne tout autant l'Exécutif (gouvernement de transition – et non provisoire – mis en place selon une procédure négociée et pour une période donnée), le Législatif (gouverner par décret, ou toute autre forme, dans l'attente de l'installation d'une instance législative élue) que le Judiciaire.

Étant donné les particularités des différents contextes, il existe différents mécanismes de justice transitionnelle qui font que celle-ci peut être punitive, restauratrice, historique ou compensatoire (Peguet, 2006). Parmi ces mécanismes, les plus fréquemment cités sont l'amnistie, la poursuite pénale, la commission de vérité, les mesures de réparation, les réformes de justice et des institutions, la réconciliation.

Il y a donc autant de justices transitionnelles que de contextes d'intervention. C'est le reflet de la diversité des contextes au niveau historique, culturel, social, politique, etc. De l'avis de Joinet (2007), chacun de ces processus politiques (de justice transitionnelle) a sa propre spécificité, aucun ne ressemble à l'autre, même si on peut distinguer deux grandes catégories. D'une part les processus qui accompagnent le passage de la guerre vers la paix par la négociation d'un accord de paix au terme duquel le bulletin de vote se substitue progressivement aux armes, notamment celles de la guérilla. D'autre part ceux qui, n'étant pas liés à un conflit armé, ont pour objet de progressivement faciliter le passage d'un régime autoritaire, voire totalitaire, à un état de droit, par la négociation d'un accord politique de transition, quelle que soit sa dénomination (dialogue national, coalition ou pacte démocratique, plate-forme nationale ou autre).

Qu'en est-il du Burundi ?

Le processus de justice transitionnelle au Burundi s'inscrit dans le cadre de la première catégorie. En effet, le Burundi est un pays qui a connu des violences cycliques depuis son indépendance en 1962. Déjà à partir de 1965, soit trois ans après son indépendance, le Burundi a connu les crises meurtrières répétitives de 1965, 1972, 1988, 1991 et de 1993 à 2009, nées des conflits politico-ethniques. La plus profonde crise a spécialement dégénéré d'une façon exacerbée et a abouti au génocide et aux massacres et pillages qui ont débuté durant la nuit du 21 octobre 1993, suite à l'assassinat du premier Président hutu démocratiquement élu, Melchior Ndadaye (Ntasumbumuyange, 2006).

Le propre de ces crimes est qu'ils sont restés impunis dans leur ensemble, engendrant ainsi frustrations et humiliations pour les victimes. En conséquence, le cycle de violence s'est transmis de génération en génération si bien qu'il ne serait pas erroné de dire

avec Ntsumbumuyange (2006) que, parmi les causes profondes du conflit burundais, figure l'existence d'une culture d'impunité. En effet, ces conflits sont souvent générés par un sentiment de frustration face à l'impunité des crimes commis dans le passé. Un climat d'impunité s'est progressivement installé, conduisant finalement à la banalisation du crime. Il en résulta donc la négation de l'État de droit ou l'échec de l'autorité de la loi, la perte de toute crédibilité des pouvoirs publics aux yeux de la population, ainsi que le retour à la loi de la jungle où règne la loi du plus fort, renforcée par le développement des sentiments de vengeance et de haine.

Lutter contre l'impunité est une obligation morale et patriotique, et abdiquer devant l'impunité est aussi criminel. Cela revient à enraciner le mal dans les consciences et à sacrifier les générations futures en leur léguant une situation pourrie ou bourrée d'épines. C'est ainsi que les leaders politiques burundais, aidés et mêmes bousculés par la communauté internationale, se sont assis ensemble pour essayer de trouver des voies de solutions appropriées à différents problèmes (Ntsumbumuyange, 2006).

C'est ainsi que depuis juin 1996, des négociations inter-burundaises furent engagées et aboutirent à l'Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi, signé le 28 août 2000. Aux termes de cet accord, deux mécanismes devaient être mis en place pour faire la lumière sur les crimes graves perpétrés au Burundi depuis le 1^{er} juillet 1962 (date de l'indépendance) : une Commission Nationale pour la Vérité et la Réconciliation et une commission d'enquête judiciaire internationale [CEJI] sur le génocide, les crimes de guerre et autres crimes contre l'humanité (Ngendakumana, 2007).

En date du 24 juillet 2002, le Président du Burundi alors en exercice, Pierre Buyoya, a adressé une lettre au Secrétaire Général demandant la création par l'ONU d'une commission d'enquête judiciaire internationale pour le Burundi, telle que prévue par l'Accord d'Arusha. Conformément à cette demande, le Président du Conseil de sécurité a, en date du 26 janvier 2004, prié le Secrétaire Général d'envoyer une mission d'évaluation au Burundi en vue d'examiner l'opportunité et la faisabilité de créer une telle commission.

Ayant séjourné au Burundi du 16 au 24 mai 2004, la Mission d'évaluation de l'ONU dirigée par Tuliameni Kalomoh, Sous-secrétaire général aux affaires politiques, a produit son rapport qui a été rendu public en date du 11 mars 2005 par le Conseil de sécurité

(Ntasumbumuyange, 2006). Après avoir mené ses consultations, la mission d'évaluation a fait ses observations et a recommandé la création d'un mécanisme non judiciaire de recherche des responsabilités sous forme d'une commission de vérité mixte et la mise en place d'un mécanisme judiciaire d'établissement des responsabilités, soit une chambre spéciale intégrée à l'appareil judiciaire burundais (Ngendakumana, 2007). Ainsi, les deux mécanismes de justice transitionnelle proposée par l'ONU pour le Burundi sont la Commission Vérité et Réconciliation (CVR) et la Chambre Spéciale au sein de l'appareil judiciaire burundais.

Cependant, le gouvernement du Burundi a proposé que le mécanisme non judiciaire s'appelle Commission pour la Vérité et la Réconciliation au Burundi (CVR) tandis que le mécanisme judiciaire se nomme Tribunal Spécial au Burundi (TS), près duquel un Parquet serait également mis en place. En ce qui concerne le cadre juridique de l'établissement de ce double mécanisme, le gouvernement a proposé que ce dernier soit régi par une seule et même loi nationale et un seul et même accord à conclure entre l'ONU et le Gouvernement du Burundi, que ce double mécanisme soit mis en place par le Président de la République du Burundi, après consultation avec le Secrétaire Général des Nations Unies, avec une durée de deux ans pour la CVR et de trois ans renouvelables pour le TS ainsi que le Parquet.

Au cours de sa séance du 15 juin 2005, le conseil de sécurité des Nations Unies, après avoir entendu l'opinion du Gouvernement du Burundi exprimée par le Ministre de la Justice, a recommandé la création d'un double mécanisme, judiciaire et non judiciaire (Résolution 1606). À cet effet, il a demandé au Secrétariat Général d'engager des négociations avec le Gouvernement du Burundi. Sur cette base, le gouvernement a, en octobre 2005, mis sur pied la délégation chargée de négocier avec les Nations Unies la mise en place d'une Commission pour la Vérité et la Réconciliation (CVR) ainsi que d'un Tribunal Spécial (TS) au Burundi. Les négociations entre les deux délégations qui ont eu lieu en mars 2006 et mars 2007, à Bujumbura, ont abouti à un consensus sur la nécessité d'organiser les consultations nationales sur la justice de transition et la décision d'en confier la conception et la mise en œuvre à un comité de pilotage tripartite (Première Vice-présidence de la République du Burundi, 2008).

C'est ainsi que le 2 novembre 2007, le gouvernement de la République du Burundi et l'Organisation des Nations Unies ont signé un Accord-cadre portant création et définition du mandat dudit Comité de pilotage tripartite. Il est composé de six membres dont deux représentants de chacune des trois parties, à savoir le Gouvernement de la République du Burundi, les Nations Unies et la Société civile burundaise. Les travaux de ce comité ont été officiellement lancés par le Président de la République du Burundi le même jour. Ce comité est en ce moment en train de préparer l'organisation des consultations nationales sur la justice de transition.

Mais quelles sont les attentes de la population par rapport à cette justice transitionnelle ? Nous espérons que les consultations nationales pourront apporter une réponse à cette question. En attendant, les entretiens que nous avons eus avec quelques personnes endeuillées par le conflit burundais nous permettent de faire quelques hypothèses sur ces attentes. Bien évidemment, les résultats ne pourront pas être généralisés, dans la mesure où notre échantillon est loin d'être représentatif de toutes les personnes endeuillées par le conflit au Burundi, moins encore de toute la population.

Les attentes des personnes endeuillées par le conflit par rapport à la justice transitionnelle

Les attentes par rapport aux mécanismes préconisés dans la justice transitionnelle au Burundi ne sont pas bien manifestes. En effet, les personnes endeuillées que nous avons rencontrées semblent peu espérer de ces mécanismes qui leur sont par ailleurs peu connus. Nous avons souvent dû leur parler un peu de ces mécanismes pour pouvoir entendre ce qu'elles en attendent. Quoi qu'il en soit, compte tenu des mécanismes qui sont prévus pour le Burundi, à savoir la Commission Nationale pour la Vérité et la Réconciliation et la Chambre Spéciale, nous pouvons situer ces attentes par rapport à la connaissance de la vérité et par rapport à la poursuite pénale.

Les attentes par rapport à la recherche de la vérité

Que ce soit rechercher, connaître ou dire la vérité, il s'agit d'une nécessité vitale comme l'affirme Jacques (2001). En effet, la relation à la vérité, surtout quand celle-ci concerne un passé douloureux,

qui a laissé des blessures profondes dans les corps et les consciences, comporte des aspects à la fois personnels et collectifs qui expriment divers types de besoins. Parmi ces besoins, Jacques (2001) distingue :

- le besoin de sortir du silence, de la solitude, de la peur, ou du mensonge : il faut pouvoir dire, exprimer ce qui a été vécu, il faut aussi savoir et comprendre ce qui s'est réellement passé : pourquoi ? comment ?
- le besoin d'établir une clarification historique. Il faut que la vérité sur les événements qui ont meurtri les individus et la société soit officiellement dévoilée. Une réinterprétation de l'histoire doit aussi être entreprise ; c'est à elle de nommer les faits, les causes et les chaînes de responsabilité.
- le besoin de restaurer la mémoire. Pour pouvoir envisager de vivre ensemble dans un futur différent, il est nécessaire de rétablir une mémoire commune, intelligible pour tous, basée sur une reconnaissance partagée des causes et des effets destructeurs des violations et des humiliations du passé.

Nous pensons qu'au Burundi, ces besoins sont d'actualité depuis pas mal d'années. En effet, depuis plus de quatre décennies, le Burundi a connu de manière répétitive des événements tragiques dont les victimes et les survivants ont été souvent réduits au silence, des événements dont l'histoire commune n'a jamais été écrite et dont les auteurs continuent à se la couler douce.

Malgré cette actualité des besoins de vérité, les personnes que nous avons interviewées nous ont donné l'impression de ne pas s'attendre à une éventuelle satisfaction. Nous pourrions même dire qu'elles ont une vision pessimiste de la recherche de la vérité. En effet, pour l'une, il est inutile de chercher la vérité et pour l'autre il est impossible de la connaître. Nous allons essayer de comprendre le pourquoi d'un tel pessimisme et en tirer les leçons qui s'imposent.

L'inutilité de la vérité

Nous avons retenu cette idée sur base d'un entretien que nous avons eu avec une orpheline de 1972. Pour garder l'anonymat nous la surnomons Princesse.

Elle est âgée de quarante-quatre ans, elle est mariée et mère de cinq enfants, elle est aussi tutrice de deux orphelins de guerre. Dès son très jeune âge, c'est son père qui s'occupait beaucoup d'elle. En

effet, sa mère l'a laissée à son père pour se marier avec un autre homme. En même temps, le père de Princesse s'est marié avec une autre femme qui a eu ses propres enfants dont elle s'occupait plus. C'est donc le père qui, pour compenser la carence affective maternelle et camoufler l'absence maternelle, comblait Princesse de beaucoup d'affection si bien que celle-ci ne s'est pas rendu compte que la femme de son père, qu'elle prenait pour sa mère, était plutôt sa marâtre. Elle s'en rendra compte à huit ans, à la mort de son père, en 1972.

Celui-ci fut enlevé la nuit par des militaires, aidés par un voisin de la famille de Princesse. C'est ce même voisin qui tua son père dans le véhicule militaire pendant qu'on l'amenait avec d'autres, accusés d'être des rebelles, vers une destination qui leur était inconnue, où on finissait par les tuer et les jeter dans des fosses communes.

À la mort de son père, Princesse a alors commencé la vie d'orpheline. Elle dormait désormais plusieurs fois chez les familles amies, elle était maltraitée là où elle vivait et à l'école ; aucune considération, ni aucune valeur n'était apportée à cette enfant en pleine croissance. On la soumettait à de durs travaux, on la battait. À l'école, les enfants de sa classe et de son voisinage, voyant sa condition et ayant appris les circonstances de la mort de son papa, ont commencé à lui dire qu'elle était fille d'un rebelle.

La famille de sa mère est l'une de ces familles amies où Princesse a été logée, pour un petit ou un long séjour, à la mort de son père. Sa mère n'a pas pu la garder parce que son mari n'était pas d'accord, mais à partir de ce moment Princesse a connu sa vraie mère. Obligée d'aller vivre chez son oncle, dans un village de la campagne, c'est là que Princesse a été maltraitée sans pouvoir retourner chez sa mère qu'on lui disait morte ; sa mère non plus ne pouvait revoir sa fille dont on disait qu'elle ne voulait pas revenir dans la famille de sa mère.

Des années passèrent jusqu'à ce qu'un jour, une cousine de l'oncle de Princesse, venue rendre visite à la famille, se rendit compte des souffrances de Princesse. La visiteuse la vit en train de pleurer, seule derrière la maison, elle fut alors obligée de raconter tout ce qu'elle endurait dans cette famille. La visiteuse décida qu'elle ne pouvait repartir sans ramener Princesse chez sa mère, et ce fut fait.

Depuis ce jour Princesse regagna la famille de sa mère ; celle-ci et son mari n'ont cessé depuis lors de regretter d'avoir livré Princesse

à la maltraitance. Ils ont alors tout fait pour réparer ce préjudice en offrant à Princesse le bon traitement dont ils étaient capables.

Mais cela n'a pas duré longtemps parce que la mère de Princesse et sa famille ont déménagé vers la province natale de son mari, laissant Princesse chez un voisin. Ce dernier a par après engrossé Princesse. De cette grossesse naquit un joli garçon qui console aujourd'hui sa maman.

Suite à la grossesse, Princesse a interrompu quelques années ses études mais elle est parvenue à avoir son diplôme. C'est grâce à ce diplôme qu'elle a trouvé un emploi qui la fait vivre aujourd'hui.

Pour Princesse, il n'est d'aucune utilité de chercher ou de dire la vérité sur la mort de son père. Nous relevons cela dans cet entretien où elle commence par s'exprimer sur la question de savoir si elle serait prête à témoigner devant la Commission Vérité et Réconciliation une fois mise en place :

Ce qui me fait penser que ce n'est pas nécessaire de témoigner, c'est qu'il faut d'abord voir ce que cela a de bénéfique pour celui qui le fait. En ce qui me concerne, je cherche cet intérêt sans le trouver, j'y vois plutôt une perte. D'un côté, ce monsieur qui a fait tuer mon père n'est plus, ni sa femme. Leurs enfants savent que nous le savons. C'est difficile de m'imaginer qu'ils ne le savent pas. Je pense qu'ils savent que je le sais, mais que j'aurai dépassé cela. Alors, si je témoignais, ils verraient que j'ai gardé rancune contre eux. Ils croiraient que j'ai l'intention de me venger pour avoir passé autant d'années à ruminer cela. Ils pourraient alors prendre le devant pour me faire du mal. D'un autre côté, ils pourraient se voir accusés d'une faute commise par leurs parents, ce serait déshonorant et honteux pour eux. Or mon père ne peut pas revenir pour autant. Non plus, le père de ces enfants ne peut plus revenir pour demander pardon...

Et si les enfants du bourreau venaient lui en parler ?

Si eux osaient m'en parler, je leur demanderais dans quel objectif ils le font. Demandent-ils du pardon ou autre chose ? Supposons qu'ils disent oui. Je leur dirai qu'eux n'ont rien fait, qu'ils n'ont commis aucune faute contre moi, que je ne les accuse de rien (...). Je leur dirai en plus que s'ils voulaient que je le sache, que je le sais, mais que cela n'a pas une grande importance pour moi de faire du mal.

Et si c'était le père lui-même ?

S'il venait me dire que tout ce dont j'ai souffert n'aurait pas eu lieu si j'étais restée avec mon père et qu'il faut lui pardonner, je lui dirai

franchement que Dieu lui pardonne puisqu'il avoue sa faute. Mais je ne pourrais pas penser me venger.

Pas même de réparation ?

Alors qu'il n'en avait pas ? Par ailleurs, c'est quelle réparation pour un parent comme mon père ? Hum ! Mon père n'a pas de valeur, si j'acceptais une quelconque réparation, ce serait le dévaloriser. Tout ce qu'on me donnerait, je commencerais à le comparer avec mon père. Je trouve plutôt que si jamais le bourreau osait me dire qu'il me donne une réparation parce qu'il a tué mon père, ce serait me faire souffrir davantage.

Sur base de cet entretien, nous pouvons remarquer qu'il y a des personnes qui pourraient considérer comme inutile le fait de témoigner devant la Commission Vérité et Réconciliation. Chacun peut avoir ses raisons mais nous pouvons déjà en souligner quelques-unes qui ressortent de cet entretien avec Princesse :

La vérité est déjà connue, c'est la reconnaissance sociale qui importe.

Comme Princesse, pas mal de Burundais connaissent depuis longtemps ceux qui ont tué les leurs. En effet, dans la plupart des cas, ce sont des voisins, des personnes bien connues qui ont commis les crimes et cela en plein jour. Comme l'affirme Barancira (2005), la plupart des tueries ont eu lieu en plein jour et devant de nombreux témoins condamnés au silence depuis de nombreuses années.

Cela se trouve corroboré par pas mal de propos que nous avons recueillis pendant les groupes de parole que nous avons animés à travers le pays sur le thème de la justice transitionnelle, pour le compte de RCN Justice & Démocratie, de 2005 à 2007. Quelques propos nous semblent très illustratifs du fait que les auteurs des crimes sont connus. À Kayanza, un des participants aux groupes de paroles a affirmé que ceux qui ont commis des crimes sont parmi eux (Bucucu, Ndimubandi, 2007). De même à Karuzi, les participants aux groupes de parole affirment que les auteurs des crimes sont des voisins des victimes et des rescapés, qu'ils sont donc connus (Bucucu, Ndimubandi, 2007). Les participants au groupe de parole de Musaga (venus de Musaga et de Kanyosha) sont aussi de l'avis que les auteurs des crimes sont faciles à identifier car ils sont de trois ordres : soit ce sont des voisins qui ont commis des crimes, soit des responsables des différents mouvements et groupes armés, bien connus de ceux qui en faisaient partie, soit des militaires dont l'État du Burundi est responsable des exactions qu'ils ont commises (Bucucu, Ndimubandi, 2007).

Dès lors que certaines personnes estiment connaître déjà la vérité sur les auteurs des crimes, nous pensons que rechercher, connaître ou dire cette vérité n'a plus en soi d'importance. Nous pourrions même dire que cette vérité est inutile, ne sert à rien car elle est déjà connue. Nous ne perdons cependant pas de vue que, pour d'autres, cette vérité n'est pas connue. Pour ceux-ci, rechercher, connaître et dire la vérité est en soi très utile. Mais nous pensons que, pour les uns comme pour les autres, c'est la suite à donner à cette vérité qui est plus utile.

En effet, comme l'affirme Jacques,

pour pouvoir surmonter les traumatismes causés par des violences subies ou par l'opacité qui entoure les circonstances et les causes de leurs souffrances, les victimes et ceux qui les entourent ont besoin d'une forme de reconnaissance officielle et publique des faits et des responsabilités qui ont entraîné leur drame. Ils ont besoin de savoir que chacune de leurs histoires personnelles s'inscrira dans une mémoire partagée par la nation qui les réhabilitera contre l'exclusion ou la culpabilisation [...]. Même pour ceux qui n'obtiendront jamais justice, le fait d'accéder à la vérité est un élément essentiel de consolation (2001, p. 22).

Nous pensons alors que les personnes endeuillées par le conflit burundais ne s'attendent pas, à proprement parler, à connaître la vérité sur les auteurs, les causes, les circonstances, etc., de la mort des leurs. Cette vérité importe peu parce qu'elle est connue pour la plupart. À notre avis, c'est plutôt la reconnaissance sociale qui leur manque le plus, et cela depuis longtemps.

En effet, cette reconnaissance sociale de la souffrance des personnes endeuillées par le conflit a été longtemps occultée, banalisée, voire niée par les responsables politiques qui ne cessent de « se disputer pour reconnaître ce qui s'est passé, désigner les coupables, rassurer les innocents et redonner l'espoir au pays » (Barancira, 2005, p. 91).

Par ailleurs le contexte sociopolitique actuel est moins rassurant. Le manque de volonté politique pour la mise en place de cette Commission Vérité et Réconciliation, les crimes qui continuent à se commettre sans qu'aucune lumière ne soit faite à leur sujet, les violations flagrantes de la liberté d'expression, etc., sont autant d'exemples qui annihilent tout espoir en cette reconnaissance sociale. Au contraire, ce contexte rend toute recherche de la vérité inutile parce qu'elle devient en outre dangereuse comme le craint à juste titre Princesse.

La vérité est dangereuse, le contexte favorable rassure

Nous l'avons déjà vu, Princesse craint que les enfants du bourreau de son père ne prennent les devants pour lui faire du mal s'ils apprennent qu'elle est allée témoigner devant la Commission Vérité et Réconciliation. Nous trouvons cette crainte fondée puisque la vérité blesse. C'est pourquoi les témoins gênants sont souvent la cible privilégiée des auteurs de crimes. Par conséquent, la recherche et la révélation de la vérité constituent un engagement risqué selon Jacques (2001). En effet elle affirme que la volonté de rechercher et de révéler la vérité comporte beaucoup de risques. Elle donne à ce sujet l'exemple de Monseigneur Juan Gerardi Conedera, Évêque Catholique du Guatemala. En avril 1998, il est sauvagement assassiné, deux jours après avoir rendu public le résultat d'un long travail réalisé par l'Office des droits de l'homme de l'Archevêché de Guatemala pour la « Récupération de la mémoire historique ». Ce rapport révélait publiquement la vérité sur certains aspects des violations massives des droits humains qui ont ensanglanté ce pays pendant plus de trente ans. Il nommait des faits et des responsables au plus haut niveau.

Cet exemple, tout en évoquant une grande personnalité et des crimes commis par de hautes personnalités, n'en est pas moins évocateur du danger que court toute personne qui s'engage sur la voie de la recherche de la vérité sur des crimes aussi graves que ceux qui ont endeuillé les Burundais. Jacques en est consciente puisqu'elle ajoute que

beaucoup d'autres témoins de la vérité moins célèbres ont connu le même sort. On ne compte plus le nombre d'organisations des droits de l'homme dont les responsables et les militants ont été assassinés ou sont menacés de l'être [...] Sans parler des menaces contre les témoins, les familles des victimes et ceux qui les soutiennent (2001, p. 23).

Voilà pourquoi Princesse a actuellement des raisons de craindre de dire publiquement la vérité. Ce n'est pas au fond qu'elle ne veut pas que la vérité puisse éclater au grand jour, mais c'est par peur des conséquences néfastes que cela pourrait produire. Cette peur a été relevée tout au long des différents groupes de parole. À titre illustratif, nous pouvons reprendre les propos d'un participant au groupe de parole à Muhanga en province de Kaysanza, des propos qui nous semblent résumer la situation. Pour lui, ce ne sont pas les faits attestant le conflit qui manquent, ni les preuves des crimes ou

leurs auteurs, mais plutôt les lieux de leur expression (Bucucu, Ndimubandi, 2007).

Si les lieux d'expression de la vérité manquent, c'est parce que le contexte n'est pas rassurant. Oser donc dire la vérité, c'est s'engager au combat car

dire publiquement la vérité sur des crimes commis, ou couverts par l'État, à la face de ceux qui ne veulent pas avoir à rendre compte de leurs actes est une entreprise dangereuse. Le prix à payer pour la vérité est souvent très haut pour ceux qui s'engagent dans ce combat (Jacques, 2001, p. 23).

S'engager dans un tel combat suppose donc d'avoir au préalable les moyens de le mener. À défaut de ces moyens, on se résigne ou on se défend autrement plutôt que de s'aventurer sur un terrain où l'on se sait perdant d'avance.

C'est cela qui pourrait expliquer la crainte de certaines personnes endeuillées par le conflit à révéler la vérité qu'elles détiennent. Elles ne sont pas rassurées par le contexte, un contexte dans lequel les auteurs des crimes ne manquent pas de force. Ce n'est donc pas la recherche de la vérité en soi qui est inutile, c'est plutôt sa dangerosité qui la rend inutile aux yeux de certains.

C'est pourquoi les attentes des personnes endeuillées par le conflit sont à situer beaucoup plus du côté d'un environnement rassurant et sécurisant plutôt que du côté de la connaissance de ce qui s'est passé. C'est vrai que ceci a aussi son importance mais il faut garder à l'esprit qu'

au commencement de tout processus de guérison, il faut qu'il y ait place pour la parole et l'écoute. Pour que les victimes puissent sortir de la solitude et de la honte imposées par ceux qui les ont meurtries ; pour qu'elles puissent échapper à l'obsession de la peur ; pour qu'elles puissent retrouver leur capacité à vivre en relation avec les autres, avec des autres capables de les entendre (Jacques, 2001, p. 18).

Bien évidemment nous ne voulons pas considérer toutes les personnes endeuillées par le conflit comme des malades, mais au moins comme étant vulnérabilisées par ce qui leur est arrivé. C'est pourquoi, pour se sentir rassurée, « l'essentiel est d'offrir un espace, où s'établissent des relations de confiance et d'attention véritable, qui permettent à la victime de franchir le pas de son propre silence pour oser raconter son histoire » (Jacques, 2001, p. 19).

Bref, offrir un environnement rassurant pour les personnes endeuillées par le conflit et reconnaître socialement leur souffrance, ce sont là les attentes qui, à notre avis, sous-tendent l'apparente inutilité de la recherche de la vérité. Cela est d'autant plus vrai que cette recherche de la vérité est non seulement dangereuse mais aussi cette vérité est pour la plupart déjà connue. Ainsi pouvons-nous expliquer en partie le pessimisme de certains par rapport à la recherche de la vérité. Ce pessimisme peut s'expliquer aussi, pour d'autres personnes endeuillées par le conflit, par l'impossibilité d'accéder à la vérité qui est détenue par les seuls auteurs de crimes, c'est le cas de Jovy.

De la non identification des auteurs de crimes à l'impossibilité
d'accéder à la vérité : attente d'un substitut à l'auteur
manquant

Cette idée nous a été inspirée par l'entretien que nous avons eu avec une jeune femme que nous surnommons Jovy. Elle a perdu sa sœur suite à une attaque des militaires. Âgée de trente-trois ans, elle habite actuellement un des quartiers de la ville de Bujumbura où elle est descendue pour être bonne d'enfants. Elle venait en effet d'abandonner l'école à cause du manque de matériel et des frais scolaires. En 1993, elle est partie dans la province natale de son fiancé. La crise éclata alors qu'ils venaient à peine d'y arriver.

Durant 11 ans, elle a cohabité avec cet homme, dans la famille de ce dernier, mais sans légaliser le mariage. La belle famille ne la voyait pas d'un bon œil car elle la soupçonnait d'être de l'ethnie tutsie. Ne voulant pas rester dans une ambiance pareille, Jovy est retournée dans sa propre famille avec les deux enfants issus de son union libre avec cet homme. Peu après, elle est redescendue à Bujumbura, laissant les deux enfants à leur grand-mère. Pour le moment Jovy fait du petit commerce, juste pour avoir de quoi se nourrir, payer le loyer et, de temps en temps, des habits pour ses enfants.

Jovy a été fortement marquée par la mort de sa petite sœur. Celle-ci a été tuée lors d'une attaque militaire contre des jeunes gens de sa commune qui s'étaient regroupés dans l'Église. Son corps n'a pas été retrouvé, aucun rituel de deuil n'a été fait en sa faveur. Jovy revoit presque toujours en image sa sœur revenant de l'école. Celle-ci était déjà en 9^e année et Jovy faisait tout son possible pour

lui payer les frais et le matériel scolaires afin qu'elle n'abandonne pas l'école comme elle.

Pour Jovy, la vérité restera cachée aussi longtemps que les auteurs des crimes ne voudront pas la révéler. Elle en donne pour preuve la difficulté, voire l'impossibilité de connaître la vérité sur l'identité de celui qui a tué sa sœur :

Je ne vois pas comment je pourrai connaître les circonstances de sa mort puisque ce sont les militaires qui l'ont tuée. Si c'étaient des civils, nous pourrions au moins dire qu'ils venaient de telle colline, ou on peut avoir identifié celui qui l'a tuée. Mais les militaires portent la tenue uniforme, ils se ressemblent presque tous, ils sont tous comme enrégés quand ils sont sur le champ de bataille. C'est difficile alors de chercher à connaître comment ça s'est passé, d'où il est difficile de dire la vérité (...). À moins que celui qui l'a tuée accepte de le dire, il n'y a personne d'autre qui pourra le dire.

Même si tous les civils qui ont tué n'ont pas nécessairement été identifiés, il y a lieu de reconnaître avec Jovy que la plupart l'ont été ou peuvent l'être. Nous avons en effet souligné plus haut que c'était souvent des personnes connues, des voisins même aux personnes endeuillées, qui sont impliquées dans les massacres qui ont emporté leurs proches. Par ailleurs, reconnaître qui a fait quoi lors d'une intervention ou d'une attaque militaire n'est pas évident. C'est pourquoi, cette éventualité pressentie par Jovy de ne pas connaître la vérité sur les détails de la mort de sa sœur rejoint l'impossibilité d'établir la vérité sur tout ce qui s'est passé. Cette impossibilité est liée au fait qu'il y a « certains faits pour lesquels les auteurs sont inconnus ou ne peuvent pas être individuellement identifiés » (Bucucu, Ndimubandi, 2007, p. 177). C'est souvent le cas des crimes commis par les militaires et des groupes paramilitaires.

L'impossibilité d'identifier les auteurs des crimes est effectivement l'un des avatars des commissions vérité. Cela a fait dire à Jacques (2001, pp. 25-26), à propos des effets de ces commissions, que « dans la plupart des cas, les sentiments qui dominent après la remise des rapports officiels sont l'amertume et la frustration de la part de tous ceux qui avaient placé de grands espoirs dans ce travail pour la vérité ». En effet, explique-t-elle, « les vérités révélées sont le plus souvent partielles car, si les crimes et les victimes sont nommés, les criminels ne le sont pas ». Si tel est le cas, nous pensons alors que la véritable attente des personnes qui sont dans l'impossibilité d'identifier ceux qui les ont endeuillées, c'est que ce vide soit comblé.

Comblé ce vide suppose trouver un substitut qui assume le rôle d'auteur de crimes dont elles sont victimes. À défaut de cela, elles resteraient des victimes non reconnues.

Nous estimons donc que les personnes endeuillées par le conflit burundais s'attendent à ce que le processus de recherche de la vérité aboutisse à une reconnaissance sociale effective de leur statut de victime. Comme l'affirme Garapon (2002, p. 161), « les victimes n'attendent pas seulement de la justice leur part – qu'on restitue leurs droits, qu'on les indemnise, voire qu'on châtie les coupables – mais aussi, et même d'abord, à être reconnues ». Cette reconnaissance devrait passer par la mise en place de conditions qui leur assurent des garanties de sécurité et par la désignation des auteurs de crimes ou de leur substitut. Ce rôle de substitut peut être assumé par l'État ou les groupes paramilitaires au nom desquels agissaient les auteurs manquants ou non identifiés.

Ainsi nous pourrions dire que le pessimisme des personnes interviewées par rapport à la recherche de la vérité serait sous-tendu par des attentes fondamentales de toute recherche de vérité sur des crimes commis, à savoir l'identification et la reconnaissance des victimes d'un côté et la désignation des auteurs de l'autre.

C'est en effet de cette reconnaissance sociale et de cette identification des auteurs que pourront dépendre différents droits des personnes endeuillées, notamment le droit à la réparation, le droit à la réhabilitation, le droit à pardonner et/ou le droit à la poursuite pénale. Garapon (2002, pp. 161-162) affirme effectivement que « la reconnaissance, tout en méritant d'être abordée en soi, procède à la fois de la réhabilitation, de l'indemnisation et de la condamnation ». Nous remarquons donc que les attentes par rapport à la recherche de la vérité sont étroitement liées aux attentes par rapport à la poursuite pénale.

Des attentes par rapport à la poursuite pénale

La poursuite pénale s'inscrit dans la recherche de la satisfaction du besoin de justice. Pour Jacques (2001), ce besoin est exprimé par des peuples de plus en plus nombreux à travers le monde qui demandent la justice en termes de droits humains. Et derrière cette revendication de justice, Jacques voit « une double exigence » :

- pour les victimes, le besoin que les offenses subies soient publiquement reconnues, que ceux qui les ont offensées soient officiellement identifiés et sanctionnés. Beaucoup estiment que des réparations sont dues ;
- pour la société dans son ensemble, le besoin de lois basées sur des valeurs partagées, d'institutions régies par un État de droit et l'assurance que les lois seront appliquées de façon équitable (2001, p. 39).

Nous remarquons alors que du côté des victimes, les attentes par rapport à la poursuite pénale sont intimement liées aux attentes par rapport à la recherche de la vérité. Et c'est justement ce qui ressort des attentes que nous avons relevées auprès des personnes endeuillées par le conflit burundais que nous avons interviewées.

En effet, étant donné que, d'une part, certains auteurs de crimes sont déjà morts et que d'autres ne peuvent pas être identifiés, et que, d'autre part, ce sont les auteurs de crimes qui détiennent le pouvoir, cette poursuite pénale semble non seulement dépassée, impossible mais aussi dangereuse.

Une poursuite pénale dépassée et anachronique, une simple reconnaissance publique peut suffire

Princesse estime que ça ne vaut plus la peine de penser à une poursuite pénale pour celui qui a tué son père. En effet, dit-elle, il a lui aussi eu ce qu'il méritait, à savoir la mort. Et, ce qui est réconfortant pour Princesse, c'est qu'il est certainement mort en regrettant ce qu'il a fait. Cette poursuite pénale est, selon Princesse, d'autant plus impossible qu'elle ne peut même pas être envisagée contre les descendants du bourreau de son père.

Étant donc donné que certains auteurs de crimes ne sont plus, la poursuite pénale peut s'avérer dépassée et anachronique. Cela est d'autant plus probable que les crimes commis au Burundi, depuis plusieurs années, sont nombreux. Par conséquent, les auteurs qui sont morts sont probablement aussi nombreux.

Et nous pensons que cette situation est due au fait que ces crimes sont restés longtemps impunis, ce qui a fait disparaître chez les victimes tout espoir d'obtenir un jour justice. En effet,

la situation de l'impunité est devenue à la fois si complexe et généralisée qu'il est devenu difficile de la caractériser autrement qu'en parlant d'une véritable culture de l'impunité. Cela est justifié par le fait que sur au moins trois décennies, plusieurs faits répri-

més par la loi, spécialement les crimes les plus graves comme les crimes de sang, y compris les crimes contre l'humanité ainsi que les crimes économiques, n'ont connu ni investigations suffisantes (si pas d'investigations du tout !), ni jugement par l'autorité judiciaire, ni a fortiori réparations pour les victimes (*Burundi. Quarante ans d'impunité*, 2005, p. 8).

Si tel est le cas, comment des personnes endeuillées depuis si longtemps peuvent-elles espérer obtenir justice aujourd'hui ? Non seulement il y a longtemps que justice n'a pas été rendue, mais aussi aucune action en justice n'est plus envisageable du moment que les auteurs ne sont plus.

Ainsi nous pensons que la véritable attente des personnes endeuillées par le conflit burundais, dont la poursuite pénale des auteurs peut s'avérer dépassée, c'est une simple reconnaissance publique. En effet, comme l'affirme Garapon à propos du nouveau sens à donner au témoignage dans les crimes contre l'humanité,

si la victimité se caractérise par la passivité totale, les victimes cherchent dans la justice un lieu pour retrouver leur combativité, pour se mettre en scène en se racontant et se faire consacrer en tant que victimes. Le procès n'offre pas simplement une tribune pour la souffrance des survivants : il constitue ces êtres douloureux en victimes. Et, en les reconnaissant comme telles, il les libère paradoxalement de cette condition inférieure. La victimité n'est pas une situation de fait mais une position qui a besoin d'être reconnue juridiquement (2002, p. 164).

Et nous pensons que cette reconnaissance juridique est d'autant plus nécessaire pour les victimes des crimes contre l'humanité commis au Burundi, dont les auteurs ont longtemps joui de l'impunité ou qui ne peuvent plus faire objet de poursuite pénale. Par une telle reconnaissance,

les victimes, qui ont été ignorées, humiliées, expulsées du monde, sont à nouveau dignes de parole... et d'écoute. D'être souffrants, les victimes deviennent aussi des sujets agissants, et cessent donc d'être seulement des victimes. La vie à laquelle la justice les ramène n'est pas la vie biologique, mais la vie politique, c'est-à-dire celle qui accorde un poids égal aux paroles de chacun et interroge tout le monde sur les conséquences de ses actions. D'où l'importance du témoignage non seulement pour certifier les faits, mais pour apporter la preuve vivante que la parole des victimes est à nouveau productive, qu'elle est prise en considération (Garapon, 2002, pp. 165-166).

Ainsi, malgré l'absence d'auteurs de crimes à charger, nous pensons que donner la parole et écouter les personnes endeuillées peut leur suffire pour rendre hommage aux leurs emportés par le conflit. C'est en substance ce que Garapon (2002) appelle un nouveau rôle du témoignage. Pour lui, « en témoignant pour les disparus, en rendant leur nom ou leur visage impérissables parce que consignés dans des procès-verbaux [...], le procès tire les témoins de l'anéantissement total, les sauve de l'oubli » (p. 166). Par ailleurs, conclut Garapon (2002, p. 167), « disposer d'une instance officielle, c'est se voir offrir la possibilité de réinscrire l'expérience individuelle de cette violence inédite dans un récit politique qui donne du sens aux événements, de rendre audible cette violence inouïe ».

Nous pouvons donc en conclure que face à l'anachronisme de la poursuite pénale, les personnes endeuillées par le conflit burundais peuvent s'attendre à un simple témoignage devant une instance officielle. Ce serait une façon de reconnaître leurs souffrances. Ceci est valable aussi bien pour ceux qui connaissent les auteurs des crimes que ceux qui ne les connaissent pas. Mais pour ces derniers, ils s'attendent en plus à ce que les auteurs soient identifiés. En effet, ils ne savent pas contre qui porter plainte, car ils ne connaissent pas exactement ceux qui les ont endeuillés.

De la non identification des auteurs à l'impossible poursuite pénale : soutenir les victimes dans cette identification

C'est entre autres le cas de Jovy qui ne sait pas identifier exactement celui qui a tué sa sœur. Et même si elle le connaissait, dit-elle, elle ne saurait pas le retrouver puisque les militaires ne restent pas sur la même position. Elle ne pourrait donc pas savoir aujourd'hui, plus de douze ans après les faits, localiser la position qu'occupent les militaires qui sont intervenus à Rutegama à cette époque.

Nous remarquons encore une fois que plus les responsabilités ont traîné à être établies, moins il est possible de les établir. Le temps semble avoir fortement altéré l'espoir des personnes endeuillées par le conflit burundais d'envisager une poursuite pénale.

Par ailleurs, ce n'est pas parce que les auteurs ne sont pas identifiés qu'ils ne peuvent pas l'être. Plutôt, ce sont les moyens qui manquent aux victimes de pouvoir le faire. Ces moyens sont aussi bien financiers, matériels qu'intellectuels. En effet, il faut non seulement réunir les preuves, mais encore faut-il au préalable avoir les capacités

de les chercher, de mener des investigations nécessaires et de pouvoir les organiser et les défendre. Et cela est d'autant plus difficile que les auteurs appartiennent à des structures puissantes et souvent très organisées comme l'armée, la police, les groupes paramilitaires, la rébellion politique, etc.

Or, étant donné la situation des personnes endeuillées par le conflit au Burundi, comme c'est le cas de Jovy, nous pensons que les moyens dont elles disposent ne leur permettent pas d'envisager une telle entreprise. C'est pourquoi elles disent que la poursuite pénale des auteurs de crimes est impossible. Mais cela ne veut pas dire qu'elles ne veulent pas les poursuivre, mais elles ne le peuvent pas.

C'est à ce titre que nous estimons que ces personnes s'attendent à un soutien aussi bien matériel, financier que psychologique pour pouvoir identifier les auteurs des crimes dont elles ont subi l'offense. Ou alors procéder à cette identification tout en réservant une place de choix aux témoignages des victimes, comme nous l'avons évoqué plus haut.

Mais est-il possible d'identifier et de poursuivre tous les auteurs de crimes ? Cette question est d'autant plus pertinente que le conflit burundais a été marqué par des violations graves et massives des droits de l'homme. En effet, dans un tel contexte, comme le fait remarquer Jacques (2001, p. 41), « des questions très difficiles se posent pour répondre au besoin de justice, ou tout au moins pour éliminer le sentiment d'injustice des victimes ». Parmi ces questions figure justement celle de savoir qui doit être jugé ?

Pour Jacques (2001, p. 41), c'est « en théorie tous ceux qui ont planifié, organisé et exécuté des crimes contre leurs semblables ». Mais quand les victimes se comptent par dizaines ou centaines de milliers et les criminels aussi,

aucun système judiciaire au monde n'est capable de rassembler les évidences nécessaires sur un nombre considérable de cas individuels. Et des procès sans preuve seraient des caricatures de justice. [...] Dans de telles circonstances, il est évident qu'une sélection doit être effectuée (Jacques, 2001, p. 41).

Et nous pensons que c'est en opérant cette sélection que des substituts aux auteurs peuvent être identifiés, si cette sélection est suffisamment pertinente pour que chacun y trouve son compte.

En effet, comme l'affirme Jacques,

les juristes et les défenseurs des droits de l'homme s'accordent sur l'idée d'une sélection, selon le degré de responsabilité des personnes poursuivies. Aux yeux du public, cette démarche peut aussi paraître légitime à condition que les critères soient clairs et publics et qu'ils s'inspirent du principe du droit (2001, p. 41).

Cette sélection est d'autant plus pertinente qu'elle permet une poursuite pénale de ceux qui y échappent parce qu'ils ont le pouvoir. En effet, c'est dans l'exercice de ce pouvoir qu'ils restent au-dessus de la loi, ne pouvant ni être inquiétés ni être traduits devant les juridictions sur lesquelles ils exercent leur autorité. Or, ce sont souvent eux qui ont dans la plupart des cas pensé et orchestré les crimes commis. C'est pourquoi Jacques (2001, p. 42) affirme que « tout le monde s'accorde à reconnaître que ceux qui doivent en priorité rendre des comptes devant la justice sont ceux qui ont pensé et orchestré l'exécution des exactions ».

C'est vrai que même dans ces conditions la tâche reste très complexe mais au moins, c'est moins dangereux pour les personnes endeuillées qui ont peur de poursuivre ceux qui ont le pouvoir sur elles. En effet, pour certains, la poursuite pénale de ceux qui ont le pouvoir s'avère dangereuse si bien qu'il faut y renoncer malgré soi.

Poursuite dangereuse de ceux qui ont le pouvoir : attente
d'une mobilisation d'énergies et d'instance judiciaire plus
puissante

L'idée de la dangerosité de la poursuite pénale ressort de l'entretien que nous avons eu avec la surnommée Grand-mère. Née en 1932, mariée en 1959, Grand-mère a connu toutes les crises qui ont endeuillé le Burundi depuis 1965. Ne pouvant pas dénombrer combien de personnes elle a perdu suite aux massacres d'octobre 1993, elle a elle-même eu la vie sauve grâce à une femme hutue, sa voisine, qui l'a prévenue à temps qu'une décision venait d'être prise de la tuer à l'issue d'une réunion tenue dans son quartier par des extrémistes hutus, le lendemain du coup d'État sanglant de 1993.

Pour elle, c'est la désillusion totale par rapport à la poursuite pénale, car même ceux qui avaient été traduits en justice ont été libérés dans le cadre de la libération des prisonniers politiques. La plupart de ces derniers sont pour le moment au pouvoir, il serait donc utopique de prétendre les traduire devant une justice sur laquelle ils exercent une autorité. Ses propos sont plus explicites :

Si tu ne veux pas subir le même sort que les autres, peux-tu oser aller te plaindre ? Même ceux qui avaient été traduits en justice viennent d'être libérés et ce sont eux qui prennent directement le pouvoir ! Il faut plutôt laisser comme ça pour au moins sauver sa vie. En ce qui me concerne, je te dis franchement que je n'attends que la mort, je n'ai aucune prétention d'aller me plaindre.

Encore une fois nous remarquons que c'est par peur que Grand-mère préfère renoncer à la poursuite pénale. C'est une résignation pure et simple pour sa propre survie. Cette peur est d'autant plus fondée que parmi les auteurs de crimes, contre qui cette poursuite pouvait être engagée, certains sont détenteurs du pouvoir. C'est donc prendre un engagement risqué d'envisager une poursuite pénale dans ces conditions comme nous l'avons fait remarquer à propos du témoignage devant la Commission Vérité et Réconciliation.

Nous pensons alors qu'il faut, d'une part, une mobilisation des énergies pour que les personnes endeuillées par le conflit puissent avoir du poids contre ces auteurs détenteurs du pouvoir. D'autre part, il faut une instance plus puissante que les juridictions habituelles sur lesquelles ces détenteurs de pouvoir exercent leur autorité.

Cette mobilisation d'énergies pourra être l'œuvre des victimes, des défenseurs des droits de l'homme, des organisations de la société civile qui luttent contre l'impunité, etc. Déjà, avec l'adoption des statuts de la Cour Pénale Internationale (CPI) et l'arrestation à Londres d'Augusto Pinochet, Jacques (2001, p. 46) affirmait qu'

il était permis d'entrevoir l'arrivée d'une ère nouvelle où la voix des victimes et leur demande de justice seront mieux entendues [...] Mais pour que cela se réalise dans les faits, il faudra que la mobilisation des acteurs de la société civile en faveur de l'exercice de la justice ne faiblisse pas [...] Le droit à la justice pour les victimes ne deviendra réalité que si la mise en œuvre est revendiquée sur le terrain. Il faudra que les gouvernements trouvent en face d'eux des organisations représentant les victimes ou solidaires de leurs demandes.

C'est à cette mobilisation qu'il faut parvenir au Burundi pour que les personnes endeuillées par le conflit puissent aspirer à la traduction en justice des auteurs de crimes.

En outre, c'est par une justice pénale internationale qu'une telle poursuite peut avoir lieu. En effet, comme l'affirme Garapon,

le rêve de la justice internationale est celui de nations arbitrées par le droit, d'États tournant définitivement le dos à l'état de nature pour accepter, enfin, la juridiction de la raison. Toutefois, pour réaliser cet espoir, la justice doit s'émanciper de toute tutelle et ne connaître de limites ni dans le temps (en se connaissant compétente pour juger l'Histoire à cinquante ans de distance) ni dans l'espace (en s'autorisant à juger hors des frontières) (2002, p. 47).

Nous pouvons donc en conclure que par rapport à la poursuite pénale, les personnes endeuillées par le conflit burundais s'attendent à ce que des conditions soient mises en place pour qu'elles puissent, d'une part, être écoutées, entendues et reconnues officiellement et que, d'autre part, les auteurs des crimes, ou au moins, leurs substituts représentatifs, soient identifiés et poursuivis devant la justice. Et pour cela, une mobilisation d'énergies et une justice pénale internationale s'avèrent les seuls moyens efficaces pour qu'une pression suffisante puisse être exercée sur les auteurs de crimes.

Conclusion

À l'issue de ce travail d'exploration des attentes des personnes endeuillées par le conflit burundais par rapport à la justice transitionnelle, nous pouvons formuler quelques propositions d'analyse que d'autres recherches, ou même les prochaines consultations populaires au Burundi à ce sujet, pourront développer, documenter, discuter, etc.

1° La recherche de la vérité : par rapport à la recherche de la vérité, les attentes des personnes endeuillées par le conflit peuvent se résumer de la manière suivante :

- la recherche de la vérité peut s'avérer inutile pour deux raisons : d'une part, elle est souvent déjà connue et, d'autre part, elle est dangereuse. Par conséquent, cette recherche sera utile si, d'une part, elle permet qu'il y ait une reconnaissance sociale de la souffrance des victimes du conflit et que, d'autre part, les conditions d'expression de cette vérité soient rassurantes ;
- l'accès à la vérité peut s'avérer impossible dans la mesure où les auteurs des crimes ne peuvent pas être identifiés. Dans ces conditions, trouver un substitut à l'auteur manquant s'avère nécessaire.

2° La poursuite pénale : à ce niveau, trois attentes se dégagent :

- étant donné que la poursuite pénale est dans certains cas dépassée et anachronique, une simple reconnaissance publique pourra suffire ;
- compte tenu de la difficulté d'identification des auteurs des crimes, la poursuite pénale sera impossible. Il est dès lors fondamental que les victimes bénéficient d'un soutien matériel, financier et psychologique dans cette identification ;
- enfin, la poursuite pénale des auteurs de crimes est dangereuse si ceux-ci détiennent le pouvoir. C'est donc grâce à une mobilisation d'énergies des victimes et de la société civile, d'une part, ainsi qu'à la mise en place d'une instance judiciaire plus puissante, d'autre part, que les victimes peuvent envisager cette poursuite.

Nous ne prétendons pas à une quelconque portée générale de nos conclusions. Nous pensons humblement qu'elles peuvent cependant inspirer les consultations populaires au Burundi et contribuer à la réflexion en cours sur la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle. Cette réflexion devrait justement prendre en considération les points de vue des uns et des autres, qu'ils soient victimes, auteurs, témoins, survivants, etc., des violences. En effet, sur base de notre récente réflexion sur le deuil, l'impunité, la rébellion politique et la vengeance au Burundi (Ndimubandi, 2009), il y a lieu de remarquer que la situation n'est pas si simple qu'on pourrait le croire. La frontière entre victimes et bourreaux n'est pas facile à établir.

Cela est d'autant plus vrai que même si nous pouvons reconnaître que beaucoup de personnes ont été endeuillées par le conflit burundais, toutes ne sont pas restées pour autant passives. Par exemple c'est pour tenter de résoudre ce deuil en souffrance que certains

ont opté pour la vengeance par la voie de la rébellion politique. Celle-ci s'est avérée comme un refuge, un milieu compensatoire d'attachement, offrant protection et sécurité, leur permettant la réparation de l'injustice subie à travers l'identification à l'agresseur. En effet, grâce à cette identification à l'agresseur, ils pouvaient prendre en main leur propre défense et celle des leurs, venger les leurs pour se ré-acquitter de leur manquement et se venger eux-mêmes de l'offense subie. Car, non seulement ils ont été victimes, mais encore ils se considèrent comme tels. Mais il faudrait dans tous les cas se poser la question de savoir en quoi ils se considèrent être victimes. Cela est d'autant plus utile que, tout en rejoignant

une rébellion à connotation politico-ethnique, ce n'était pas nécessairement pour des mobiles politiques et/ou ethniques, mais parfois pour d'autres règlements de comptes (Ndimubandi, 2009, p. 8).

De la complexité de la situation découle la complexité des attentes, d'où la nécessité de diversifier et d'ajuster les approches.





Juger après un génocide ? Dialogue entre un juriste plutôt rose et une psychologue plutôt brune

Claudine Uwera Kanyamanza et Jacques Fierens

Jacques

Chère Claudine,

On ne saurait sans doute imaginer interlocuteurs plus contrastés que nous deux.

Je suis blanc – ce n’est pas vrai, je suis plutôt rose de peau –, je suis belge, avocat, professeur, juriste mâtiné de philosophe, à moins que ce soit l’inverse, on me dit d’âge « mûr » pour ménager ma susceptibilité. J’appartiens à cette première génération d’Européens qui n’a jamais connu la guerre. Je n’ai même pas accompli de service militaire. J’ai toujours vécu dans la ville où je suis né. J’ai cotisé à la retraite et commence à me demander à quelle sorte de quiétude je vais la consacrer...

Tu es noire – ce n’est pas vrai, tu es plutôt brune de peau –, tu es rwandaise, assistante à l’université, tu es psychologue, tu es jeune et tu rêves d’avoir achevé ta thèse alors que la mienne appartient à un passé depuis longtemps démodé. Tu es née au Nord-Kivu, tu as vécu au Burundi tant que le pays des Mille collines ruisselait de haine et de sang, tu es aujourd’hui revenue sur les terres de tes ancêtres. La guerre t’a constamment menacée et poursuivie. Nul ne sait ce que seront les pays des Grands lacs « Quand vous serez bien

vieille, au soir, à la chandelle/Assise auprès du feu, dévidant et filant... ».

Comment dès lors parler avec toi de génocides et de crimes de guerre, de vengeance ou de pardon ? Misons sur la parole des sages que tu m'as apprise : *Ababili bagiye inama baruta umunani urasana*. « Deux qui tiennent conseil sont plus forts que huit qui se tirent des flèches ».

Claudine

Cher Jacques,

Dans ce pays qui est le mien (et que j'ai connu bien tardivement pour les raisons que tu viens d'évoquer), c'est en se faisant façonner par les contes et les récits de la tradition orale (véhiculés par les parents, les membres de la famille restreinte ou élargie, les voisins, les sages du village, par la société tout entière) qu'on devenait un homme intègre, un *Inyangamugayo*. Malheureusement, c'est peut-être cette sagesse qui a été tuée par le génocide. L'évoquer ne sera donc pas une tâche facile, mais j'ai confiance dans la parole que tu cites, tirée de cette tradition rwandaise. J'ajouterai que *Umutwe umwe wifasha gusara*, ce qui veut dire : « une seule tête suffit pour céder à la folie, mais pas pour aboutir à une bonne réflexion constructive ». Et pour reprendre les paroles de Mujawayo, le rescapé lui-même a du mal à croire au génocide qu'il a pourtant subi. Ce que je veux exprimer, dit-elle,

n'est pas un doute historique. C'est quelque chose à l'intérieur de nous, de moi, quelque chose de confus, de fou. Un doute qui aurait à voir avec la folie démesurée des faits, bien plus qu'avec leur authenticité. On se dit : ce que nous avons vécu est insensé, pourtant on ne cesse d'en chercher le sens... Alors, bien sûr, cela rend fou. Ou, au mieux, confus (2009, p. 401).

C'est dans cette situation d'incompréhension totale de ce dont l'homme est capable, mais à laquelle tout humain devrait être sensible, que nous allons dès lors tenter de mener notre aventure.

Jacques

Nous avons convenu de nous entretenir de cette entreprise qui consiste à tenter de juger les auteurs de génocides, de crimes contre l'humanité et de crimes de guerre, à travers des procès, selon le droit et ses procédures. L'idée en a été inscrite pour la première fois dans le Traité de Versailles, à l'issue de cette Grande guerre qui a si bien montré au monde que les barbares ne sont pas toujours ceux que l'on dit, qu'ils ne sévissent pas seulement sur les continents oubliés par l'histoire (occidentale) et que la civilisation (occidentale) n'a pas toujours pour résultat un surcroît d'humanité, loin s'en faut. Guillaume II, ci-devant empereur d'Allemagne, n'a finalement jamais été jugé, pour des raisons d'opportunisme politique, qui anticipent les remous causés aujourd'hui par la mise sous mandat d'arrêt du Président El Beshir ou le jugement prévu de Jean-Pierre Bemba¹. Il y eut ensuite la formidable expérience des procès de Nuremberg et de Tokyo, tribunaux de vainqueurs sans doute, mais qui ont voulu opposer le droit pénal à la violence suprême. Beaucoup d'improvisation, parfois du bricolage. La voie était toutefois ouverte à la concrétisation d'un cosmopolitisme dont avait notamment rêvé Kant², qui permettrait de dire que la détermination du bien et du mal appartient à Dieu s'il existe, ou à l'humanité, mais en tout cas pas à Hitler ou à la *Radio Mille Collines*. Parce que le Mur est tombé en 1989, les États ont pu s'entendre sur la mise en place de tribunaux internationaux ad hoc pour l'ex-Yougoslavie et pour le Rwanda, en 1993 et 1994. Non plus des tribunaux de vainqueurs, mais sans doute cette fois des tribunaux pour les vaincus³. Les chefs nazis, les accusés du Tribunal de Tokyo, les responsables politiques de l'ex-Yougoslavie, dont Milosevic, les dirigeants rwandais de 1994, Charles Taylor, étaient ou sont des puissants déchus. On n'a encore

1 Voir l'article 227 du Traité de Versailles du 28 juin 1919, qui prévoit la mise en accusation de Guillaume II de Hohenzollern, ex-empereur d'Allemagne, pour offense suprême contre la morale internationale et l'autorité sacrée des traités. Le tribunal ne fut jamais constitué car les Pays-Bas, où Guillaume II s'était réfugié après son abdication, refusèrent de l'extrader.

2 « Le plus grand problème, pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit. » Kant (1986).

3 C'est avec raison que Thierry Cuvelier intitule l'ouvrage qu'il consacre au Tribunal international pour le Rwanda *Le Tribunal des vaincus* (Cuvelier, 2006).

jamais jugé, au niveau international, des personnes exerçant actuellement un réel pouvoir politique. À cet égard, le mandat d'arrêt décerné par la Cour pénale internationale le 4 mars 2009 à l'encontre du président du Soudan est un événement considérable.

La fonction première d'un procès pénal n'est pas de punir, encore moins de rétablir un ordre perturbé et impossible à reconstituer, mais de prononcer des paroles ; de dire d'abord publiquement, à travers une procédure qui par définition laisse place à la contradiction, que des désaccords existent constamment sur les valeurs qui devraient guider la vie sociale, interne et internationale, comme le refus de l'idéologie raciale – les races humaines n'existent pas, et il est fort dommage que le droit international accepte implicitement la possibilité de leur existence⁴ –, le respect de la vie et de l'intégrité physique et psychique, surtout celles des enfants et des femmes, la distinction entre des combattants et des non-combattants – en attendant que la guerre elle-même soit déclarée contraire au droit. Contrairement à ce que soutenait Durkheim, le but d'un procès n'est pas de réconcilier les acteurs sociaux sur un minimum axiologique, mais plutôt de laisser apparaître de constantes divergences dans la justification ou dans le refus du vivre-ensemble, tout en montrant que ces désaccords peuvent s'exprimer dans les paroles mais pas dans les actes, si du moins les paroles ne déclenchent pas les actes mortifères⁵. Des nazis jugés à Nuremberg jusqu'à Milosevic, en passant par les génocidaires rwandais qui comparaissent à Arusha, un trait constant est l'absence de regrets des accusés, la conviction inébranlable et sincère d'avoir agi comme il le fallait. Il faut un lieu pour qu'ils puissent dire cette conviction, toute fausse qu'elle soit. Les procès intentés suite à la commission des crimes les plus graves démontrent ainsi davantage qu'il existe un désaccord perpétuel sur les valeurs, plutôt qu'un consensus (Osiel, 2006). On comprend

4 Les droits fondamentaux interdisent notamment la discrimination fondée sur la « race », ce qui est une manière de reconnaître son existence. La loi belge du 20 janvier 2003 relative au renforcement de la législation contre le racisme (*Monit.*, 12 février 2003) a eu le mérite de modifier l'article 1er de la loi du 30 juillet 1981 tendant à réprimer certains actes inspirés par le racisme ou la xénophobie, en remplaçant les « en raison de sa race » par les mots « en raison d'une prétendue race ».

5 C'est toute la problématique de la répression du négationnisme, qui doit exister si certains discours mettent en danger des individus ou des parties de la population, tout en laissant une place à la recherche de la vérité historique.

mieux aussi, suivant cette perspective, que sont vains les vieux fantasmes de la pénologie qui cherche la valeur exemplative et dissuasive des condamnations. Les procès internationaux n'empêchent pas la récurrence ou la répétition des atrocités. Ils doivent se contenter de promouvoir une culture de la modération et du débat.

Une autre sorte de parole advient encore lors des procès. Ceux-ci doivent évidemment établir les faits, à travers les actes d'accusation, les témoignages, enfin les jugements et les arrêts. La vérité judiciaire n'est pas celle des historiens, parce que la sécurité juridique exige que sa quête se referme au moment où la décision est « coulée en force de chose jugée », alors que l'histoire n'est jamais définitivement écrite. La vérité des jugements peut être fautive puisque les réformations en degré d'appel existent (donc les juges se sont nécessairement trompés, soit en première, soit en seconde instance) et les erreurs judiciaires ne sont pas moins possibles devant les tribunaux internationaux que devant les tribunaux internes. Cette vérité judiciaire n'est pas celle des auteurs, ni celle des victimes, parce qu'elle est regardée, entendue puis écrite plutôt que vécue. Toutefois, les procès construisent une mémoire collective du mal advenu, des torts causés, des vies perdues, du désespoir absolu de certains et de la magnifique résilience de beaucoup d'êtres humains.

Les procès ont encore une autre fonction de désignation, de dénomination, de signification importante. Entendons ces mots au sens premier : à l'aide d'un signe, indiquer ; distinguer par l'attribution d'un nom ; faire signe. Par la parole qui clôture le procès, ceux qui étaient, en son début, des protagonistes, deviennent soit les coupables, soit les innocents, peut-être les victimes si la procédure leur donne une place en tant que telles (Ricoeur, 1995). Le juge "dit" le droit, "dit" qui porte la responsabilité pénale de ses actes, et "dit" qui les a subis. Il condamne par sa parole même, hautement performative puisque c'est la prononciation du jugement qui transforme le statut des acteurs, change leur vie et modifie l'état de la société. Il semble bien que c'est ce que beaucoup attendent des procès, qui certes ne font pas ressusciter les morts, mais « il faut que la vérité apparaisse », « il faut au moins qu'il soit condamné devant tous ».

Claudine

En parlant des effets possibles des procès, j'évoquerai particulièrement le cas du Rwanda et la pratique des juridictions *gacaca*⁶. Celles-ci sont des tribunaux créés pour accélérer le contentieux du génocide des Tutsis du Rwanda en 1994, dans la perspective de se détacher de l'emprise d'une justice punitive et rétributive classique, de promouvoir une justice alternative de type participatif, à orientation unificatrice et réconciliatrice. Ces juridictions se veulent donc

une forme de justice pénale inspirée du droit traditionnel rwandais, qui permet à la population, sans l'assistance d'un magistrat, de conduire les enquêtes, d'établir les preuves des infractions, grâce notamment aux témoignages, de décider de la sanction et d'organiser l'exécution des peines et le paiement de dommages et intérêts (Mukamugema, 2003, p. 100-101).

Les juridictions *gacaca* devraient circonscrire un espace social symbolique dans lequel les membres de la société rwandaise, qui a imposé en 1994, se rencontrent et négocient les conditions nouvelles de leur vie commune. Pour cela, ils tentent ensemble d'établir tant bien que mal une communication sur le fond des choses : la vie et la mort, la responsabilité et la culpabilité, le bien et le mal, la vérité et le mensonge, la justice et l'histoire... (Gasibirege, 2005). Une population entière se voit confier le soin de juger des personnes poursuivies pour génocide et crimes contre l'humanité alors que, comme le rappelle Guillou, « la *gacaca* n'était pas appelée à statuer sur des crimes de sang » (Guillou, 2004). Cela n'a jamais été le cas dans la tradition. Le *gacaca* se bornait en effet à juger des fautes légères, tandis que les actes aussi graves que le meurtre étaient soumis aux « *Abatware* », aux chefs, ou au *Umwami*, au roi qui occupait l'échelon supérieur pour de tels jugements.

Les nouvelles juridictions *gacaca* sont des tribunaux décentralisés à tous les niveaux du territoire et régis par une loi écrite. Elles ne se basent plus sur une forme de négociation collective, mais sur une procédure contraignante et légale, qui ne suppose plus l'accord final des parties. Valérie Rosoux et Aggée Shyaka Mugabe expliquent qu'elles sont habilitées par la loi à mener des enquêtes, à assigner

6 *Gacaca* signifie littéralement « gazon », en référence au fait que ces assemblées traditionnelles se tenaient devant la maison, sur le gazon (Digneffe et Fierens, 2003).

en comparution, à ordonner des détentions préventives et à prononcer des sentences (Rosoux, Shyaka Mugabe, 2008).

Les procès *gacaca* ont ainsi eu pour objectifs, dès le départ, d'éradiquer la culture d'impunité, d'établir la vérité sur ce qui s'est passé à travers l'établissement de la liste des victimes, celle des auteurs présumés, celle des dommages causés, puis à travers le récit des événements, le témoignage des témoins oculaires. Il s'agit aussi d'accélérer les procès du génocide qui « par la voie judiciaire ordinaire allaient durer plus d'un siècle » (Cour suprême du Rwanda, s.d.). Rappelons qu'au moment du lancement de l'idée des *gacaca*, 130 000 prisonniers remplissaient les prisons et on estime qu'il aurait fallu deux cents ans à la justice rwandaise pour terminer tous les jugements. Le 27 mars 2008, le nombre de prisonniers était de

58 345, alors que la capacité des prisons est de 43 400 prisonniers... 818 564 personnes étaient classées coupables du génocide à la fin de la collecte des données en 2006. Elles sont devenues des millions depuis les procès proprement dits. De mars à juin 2007 (en trois mois seulement) le nombre de prisonniers génocidaires hébergés dans les prisons a augmenté de 10 204 prisonniers » (Rapport Ibuka, collecte d'informations dans les juridictions *gacaca*, 2006).

Cette surpopulation carcérale était devenue une charge très lourde pour l'État qui devait entretenir une centaine de milliers de prisonniers improductifs, d'où l'idée des décideurs politiques de désengorger des prisons.

L'ambition était aussi de reconstruire le tissu social par une politique de réconciliation, de refondation de l'unité du peuple rwandais, en passant par la réintégration des détenus innocents et des personnes condamnées qui auraient avoué leurs crimes, demandé pardon et collaboré avec la justice. L'aveu et le plaidoyer de culpabilité offrent à cet égard une possibilité de réduction de la peine. Il s'agit également de poursuivre et de juger les auteurs du génocide, à travers une justice basée sur la coutume rwandaise (Ingelaere, 2008, p.38).

Devant les juridictions *gacaca*, on a affaire aux récits, comme le souligne Munyandamutsa (2004) qui poursuit en montrant – ce que la clinique nous a appris, surtout la clinique du traumatisme – que le récit peut être une voie génératrice de sens, mais aussi, malheureusement, une voie traumatogène, d'autant que les témoins s'expriment devant une assemblée souvent hostile. Il ne suffit pas d'offrir aux personnes les conditions d'une prise de parole, il importe de donner du sens à ce qui s'exprime. Ce seraient précisément aux

objectifs d'unité et réconciliation de donner un tel sens, mais, comme le souligne Gasibirege (2005), ce sont eux qui s'inscrivent le moins bien dans la démarche socio-juridique établie par les juridictions gacaca. L'aveu et le plaider de culpabilité, la demande et l'offre de pardon peuvent être libérateurs, mais leur stimulation par le jeu socio-politico-juridique et les antécédents idéologiques peuvent leur enlever une bonne part de leur vertu thérapeutique. Le sens que véhiculent les objectifs d'unité et réconciliation s'en trouve alors profondément contrarié. En ce sens, Munyandamutsa n'a pas tort de dire que « le gacaca est une sorte de chimie ambiguë du mensonge, de la vérité, de la mythomanie, qui va se bousculer dans le monde psychique de tant de catégories de la population » (2004) C'est de la discussion de tous ces obstacles sur le chemin de la guérison qu'aurait dû se dégager le cadre théorique de référence et les orientations indispensables à l'aménagement des juridictions gacaca comme espace du travail de deuil et de guérison du traumatisme.

Les juridictions gacaca ne révèlent pas de vérité authentique sur le passé. Pour Ingelaere cela implique que « non seulement il n'y a aucune connaissance factuelle, mais que la réhumanisation et la resocialisation de soi et des autres – la dimension curative de la vérité – sont inexistantes. Ce que les gacaca ont facilité chez certains, ils l'ont perturbé ou détruit chez d'autres » (2008, p. 38).

Les procès organisés par les juridictions gacaca permettent toutefois la création d'un espace et aménagent les conditions d'un retour collectif sur les actes commis et subis (Gasiberege, 2005), ils sont l'occasion de réapprendre à penser ensemble, de parler et de s'exprimer, de découvrir la vérité, d'obtenir justice, de réserver une place à la demande et à l'offre du pardon, d'établir tant bien que mal une communication. Le recours à la loi, à la culture, offre un contenant de la violence : le procès marque la métabolisation de la cruauté et de la vengeance (Damiani, 2004). Les lois, l'humanité, redeviennent des cadres de référence. La justice est positionnée comme symbole de la vérité et de l'humanité (Mukamana, Munyandamutsa, 2007).

Le rétablissement de la justice consiste à reconnaître la victime en tant que telle. Elle reçoit le droit légitime de parler, de raconter sa souffrance. Elle a la possibilité de dire sa colère, sa tristesse. Elle a besoin d'être reconnue telle pour pouvoir « s'en sortir », à défaut de quoi elle risque de revendiquer ce statut désespérément (Damiani,

2004). La dignité est réhabilitée : à la place de l'état de chosification dont parle Munyandamutsa (Mukamana, Munyandamutsa, 2007), la victime redevient un sujet qui peut espérer la protection de sa communauté. La secrétaire exécutive du Service national pour les juridictions *gacaca*, Mukantaganzwa, souligne aussi que « le Tutsi a recouvré sa dignité. On ne l'appelle plus *inyenzi* (cancrelat), *inzoka* (serpent), il n'est plus chosifié » (*Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda*, 2008). La plupart des rescapés n'ont par ailleurs jamais su les circonstances de la mort des leurs, ni l'endroit où ont été jetés leurs corps. Les informations données à ce sujet peuvent leur apporter un sentiment de soulagement, surtout s'ils peuvent ensuite enterrer les restes des corps dans la dignité. Apprendre la vérité est parfois l'occasion, pour les victimes, d'extérioriser une douleur qu'elles n'ont jamais pu manifester, qui leur apporte un soulagement psychologique et même physique. L'échange de paroles peut être aussi l'occasion d'entamer le processus de deuil.

La société elle-même redevient une communauté humaine régie par ses lois. Elle n'existait plus en tant que telle pendant le génocide et sa recomposition ouvre aussi la possibilité d'une réparation, aussi bien matérielle que symbolique. Les juridictions *gacaca* permettent en principe d'identifier les responsabilités des auteurs pendant le génocide, stoppant ainsi le courant de généralisation selon lequel tous les Hutus ont tué les Tutsis pendant le génocide. Elles permettent également d'identifier les génocidaires qui n'étaient pas encore arrêtés et qui circulaient aisément dans le pays et partout ailleurs (*Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda*, 2008).

Uwihoreye (2005) évoque les facteurs traumatisants des *gacaca*, notamment des témoignages douloureux, du *gushinyagura*⁷, de la banalisation, des intimidations, de la stigmatisation, du refus de témoigner ou des faux témoignages, de la cohabitation forcée avec les bourreaux, des accusations mensongères. C'est que les *gacaca* offrent aussi, malheureusement, l'occasion de replonger dans le génocide et dans l'abîme de la folie. Le *gacaca* est un système judiciaire qui en lui-même peut traumatiser à nouveau (Mutarabayire, 2007). Le rescapé est dès lors confronté à un dilemme : y assister ou ne pas y assister ? Le premier choix revient à être forcé d'entendre les bourreaux nier leur crime, à écouter des détails insoutenables,

7 On peut traduire par « cynisme », « sadisme ».

parfois à se faire humilier sans pouvoir réagir. Comme en témoignent les femmes d'AVEGA⁸, ne serait-ce pas là une façon de « s'enfoncer les ongles dans les cuisses pour ne pas hurler ? ». Le second choix implique de « ne pas savoir ». Mais alors, ne serait-ce pas trahir ses morts, les oublier ? Comment les honorer si l'on ne sait pas comment ils ont perdu la vie et où se trouvent leurs dépouilles ? Comment leur rendre justice ?

Comment faire le récit d'une expérience impossible à penser selon les catégories mêmes que présuppose un récit (causalité, séquentialité, etc.) ? Comment faire le récit d'une expérience qui nous est inaccessible, incompréhensible ? Et pourtant, seul le récit peut permettre au sujet de parvenir à une certaine maîtrise de l'expérience traumatique, maîtrise contenue précisément dans et par le récit (Waintrater, 2004, cité par Parent, 2006).

Rutayisire avait, quant à lui, raison d'évoquer les sérieux problèmes apparus dans la mise en œuvre même des *gacaca* (Rutayisire, 2009). Il parle de l'inefficacité des juges qui se montrent partiaux en faveur des accusés, en raison de liens de parenté ou d'amitié. D'autres peuvent être corrompus par des dons d'argent ou en nature. Certains parmi eux terrorisent les témoins ou les empêchent de donner leur version des événements. D'autres encore sont accusés d'avoir eux-mêmes participé au génocide. Sur les 169 442 juges *inyangamugayo* ayant encadré les débats *gacaca* pendant la « phase pilote » de jugements qui s'est déroulée de mars 2005 à juin 2006, 45 396 juges, soit 27 % ont été accusés d'avoir pris part eux-mêmes au génocide. Ils ont été d'office remplacés⁹.

Ainsi « il aurait été mieux que, pour faire face à l'incompétence des juges, ces derniers fassent le travail de collecte des données et remplissent les fiches des accusés pour ensuite transmettre les dossiers aux hommes de droit » (Service national des juridictions *gacaca*, 2006).

Des rescapés peuvent aussi être corrompus par les accusés ou par les parents et amis de ceux-ci, pour livrer de faux témoignages à décharge, par intérêt (*gushinjura*), alors qu'ils auraient dû déposer à charge. Ce genre de pratiques crée bien sûr une situation conflictuelle entre rescapés, surtout dans les régions où ils se trouvent relativement nombreux. Des groupes ou associations appelés cou-

8 Association des veuves du génocide d'avril 1994.

9 Service national des juridictions *gacaca*. En ligne : <http://www.inkiko-gacaca.gov.rw>.

ramment *Ceceka* (« Tais-toi ») ou *Kutimeninda* (littéralement « Ne pas se casser le ventre », ce qui signifie « Ne pas dévoiler son secret ») sont créés par les accusés ou les personnes condamnées, leurs amis, leurs frères, leurs parents, afin de dissimuler la vérité sur ce qui s'est passé.

Quant au président d'*Ibuka*¹⁰, Simbuludali (2009), il reconnaît les difficultés de rendre une justice équitable dans une situation où les survivants du génocide sont persécutés de différentes manières à cause de leurs témoignages. Ils sont parfois hués au cours des procès, surtout dans les régions où ils sont en petit nombre, ils sont pris à partie pendant qu'ils déposent, ils font l'objet de menaces verbales, de tracts haineux ; ils sont attaqués à leur domicile, battus ; leur bétail est mutilé ou tué ; leur vie est mise en danger et ils sont parfois même assassinés. On assiste à la formation de groupes dont l'objectif est de masquer la vérité, d'intimider et de terroriser les témoins et les rescapés du génocide. L'idéologie génocidaire persiste, des rumeurs sont colportées visant à détourner le processus *gacaca* ; le matériel utilisé comme support d'information (armoires, cahiers, fiches...) est détruit.

Les rescapés se sentent en danger jusqu'à présent : 165 rescapés du génocide ont été tués entre l'annonce des juridictions *gacaca* et le mois de juin 2006 (Rapport sur les rescapés tués entre 2000 et 2006). L'attention des autorités semble porter davantage sur les bourreaux que sur les victimes. Fatuma, la secrétaire exécutive de la Commission Nationale d'Unité et Réconciliation [CNUR], reconnaît que celle-ci

n'a pas de programme spécifique pour les rescapés du génocide, mais pour nous, plus de force doit être orientée vers l'encadrement des criminels parce que ce sont eux qui constituent plus un danger pour la société. Nous devons nous rassurer qu'ils sont en train de changer positivement pour ne pas les voir encore perturber la société une fois rentrés chez eux » (*Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda*, 2008).

Il est grand temps de revoir les objectifs de la CNUR pour reconstruire un Rwanda apaisé où bourreaux et victimes peuvent apprendre à « vivre ensemble ». Les criminels devraient se sentir responsables et coupables afin qu'un jour ils arrivent d'eux-mêmes à avouer et à demander pardon en toute sincérité. Quant aux rescapés, ils devraient bénéficier d'un programme spécifique, notamment de

10 Association de rescapés du génocide, dont le nom signifie « Souviens-toi ».

dispositifs thérapeutiques qui, par ailleurs, seraient profitables à tous.

Le *gacaca* ne devrait plus être, comme beaucoup le disent, « un processus plus politique que judiciaire, dont l'objectif est de mettre fin au contentieux sans se soucier ni de l'intérêt de la victime ni de l'éradication de l'impunité »¹¹.

Entremêlant les aspects positifs et négatifs des procès menés devant les juridictions *gacaca*, une certaine articulation se met en place entre les facteurs traumatiques qu'on essaye de minimiser et les éléments de guérison ou à effet thérapeutique qu'on tente de maximiser pour aboutir à des dispositifs dotés de vertus psychothérapeutiques. L'articulation entre la justice et la thérapie attendue n'apparaît toutefois pas réellement. On est contraint de s'en remettre à l'intervention supplémentaire des spécialistes de la justice et de la thérapie. Comme Gasibirege (2005), je me demande comment les rescapés et les autres (prisonniers, membres des familles de prisonniers, anciens exilés, témoins impuissants des massacres et des violences de 1994 ou des infiltrations terroristes de 1996 à 1999) peuvent devenir eux-mêmes des acteurs de la justice et de la thérapie qui les concernent à des titres divers ? Pour l'auteur, les objectifs des juridictions *gacaca* sont qu'il change de vie, mais sans avoir rien fait pour instaurer une communication minimale dans la vie quotidienne, dans le milieu habituel de vie. Le changement ainsi exigé ou attendu fait fi de toutes les résistances, justifiées ou pas, compréhensibles ou pas. Au final, ce qui s'observe éventuellement est le type même de communication auquel les gens se sont habitués, simplement transposé dans les juridictions *gacaca*.

Je conclus provisoirement avec une petite note d'espoir quand même, car, comme on le dit, la pire des choses est de perdre l'espoir. Chacun, après ce qui s'est passé, se sent en droit de se défendre et d'être défendu. Le rescapé et la victime en appellent au procès pour être reconnus dans leur statut victimaire. Le coupable, à son tour, veut, parfois à tout prix, justifier la légitimité de ses actes. Voilà donc le cercle vicieux dans lequel on n'en finit pas de tourner. Il sera toutefois peut-être un jour possible que la justice devienne thérapie et que la thérapie devienne justice. Peut-être que tous, individuellement et collectivement, arriveront à comprendre ce qu'est la souf-

11 Beaucoup d'interviewés, in *Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda* (2008).

france au vrai sens du mot, celle de l'offensé et celle de l'offenseur, sans passer sous silence les responsabilités qui permettent à chacun d'accéder au véritable statut de l'humain.

Disons aussi qu'après le choix d'une politique d'unité et de réconciliation dans un pays pauvre comme le Rwanda, la pression internationale est importante. Elle tente de dicter ce qu'il faut faire dans la logique du respect des droits de l'homme, en échange d'aides et de dons.

Jacques

Les procès ne s'incrument-ils pas dans une autre nécessité encore : échapper à la vengeance ? J'ai choisi pour épigraphe d'un cours de Droit humanitaire une citation de Nietzsche (1969, p. 221), pourtant mégalomane de l'individualisme, pourfendeur dément de la morale et du droit, raciste fascinant comme le cobra : « Car délivrer l'homme de toute pensée de vengeance, c'est pour moi le pont qui mène aux plus hauts espoirs, et l'arc-en-ciel qui succède aux longs orages ». Toute l'histoire du droit pénal est celle du refus de la vengeance, de la maîtrise de cette pulsion ambiguë faite d'immédiateté, de l'illusion fulgurante mais vaine d'un retour à l'équilibre rompu, d'espoir irrfléchi et toujours déçu de revenir sur le passé insupportable, de réaffirmation de sa propre existence ou de celle de ses proches, fussent-ils morts. Les poursuites pénales sont une manière d'affirmer que le crime regarde la société dans son ensemble et que, de son point de vue, la victime n'est pas la mieux placée pour rendre la justice. Il est normal que celle-ci trouve le juge trop clément et que le coupable le trouve trop sévère. Et quand le tribunal lui-même s'habille des oripeaux trompeurs de la vengeance, ce qui peut lui arriver, on est en présence d'un mauvais tribunal, d'un mauvais procès et d'un mauvais jugement.

Claudine

Nous revenons sans doute ici sur une question déjà posée concernant la pratique des juridictions *gacaca*, mais restée sans réponse : comment victime et coupable peuvent-ils effectivement devenir les

propres acteurs de la justice et de la thérapie qui les concernent à des titres divers ?

En parlant de vengeance, on peut se demander si on a le droit d'en parler au Rwanda, puisque la politique nationale a choisi de prôner l'unité et la réconciliation. C'est pourtant possible, et même important du point de vue de la psychologie clinique, qui est le mien. Comment ne pas être interpellé par cette anecdote : en avril 2008, dans un *ingando*¹², organisé pour « les enfants chefs de ménage » à Nyanza, un garçon d'une quinzaine d'années exprima son désir de se venger du bourreau de ses parents, qu'il voyait chaque jour sur le chemin de l'école. Le psychiatre Munyandamutsa, invité par l'association *Uyisenga n'Manzi* qui prend en charge ces enfants chefs de ménage et avait organisé ce camp, lui répondit : « Oui, tu peux penser à te venger, c'est vital... et tu peux te venger positivement (*ushobora kwihorera byiza*), en réussissant ta vie par exemple, car celui qui voulait t'éliminer n'aimerait pas te voir heureux et ce serait pour lui un autre échec encore que celui de t'avoir laissé échapper ». Comment donner tort à ce jeune garçon qui fantasme, qui se situe dans le monde de l'imaginaire ? Ce qui lui est arrivé justifie sa réaction, qui se situe au niveau conscient, celui de la cognition, et il faut l'aider à ce niveau-là sans admettre qu'il passe à l'acte, sous peine de répétition à l'identique, comme le disait Freud (1953, p. 105). À cet égard, Cyrulnick (2008, p. 79) suggère qu'il faut « un acte de passage » et non pas « un passage à l'acte » pour commencer un travail psychique. C'est là que le psychologue clinicien essaiera de travailler avec le patient hanté par une pensée qui, sans doute, n'est pas sans lien avec le vécu, qui ne lui est évidemment pas venue par un simple hasard, mais qui pourra être orientée vers quelque chose comme un « surpassement », une « per-laboration » (Freud, 1953). Comme le confirme en effet l'auteur, « la structure des récits peut orienter l'âme blessée vers une reprise d'existence résiliente autant que vers la haine qui prépare à la répétition vengeresse, antirésiliente » (Cyrulnick, 2008, p. 81). Je suis enfin d'accord avec l'hypothèse optimiste d'Altounian selon laquelle « ce qui provoque l'implosion de l'emprise de la violence, c'est le désinvestissement de toute adresse à un pseudo – autre – que ce soit dans le pardon ou la vengeance, grâce à l'élaboration de situations imprévues d'interlocution avec des tiers à trouver ou à créer (Altounian, 2008, p. 71) ».

12 Les *ingando* sont des « camps de solidarité ».

Jacques

Les procès intentés aux auteurs de génocides, de crimes contre l'humanité ou de crimes de guerre n'ont pas que des mérites, ceux que nous avons essayé de souligner ou ceux dont nous ne pouvons parler dans le cadre de notre trop bref dialogue. Tu as évoqué les dangers et les limites recelés plus particulièrement par l'entreprise des gacaca. Disons un mot encore sur les limites de l'entreprise même de juger.

La première est en rapport avec la fonction de nomination des actes réprimés, que les juristes appellent la qualification. Dire, comme le fait le Code pénal rwandais, que « Quiconque a soustrait frauduleusement une chose qui ne lui appartient pas est coupable de vol »¹³ ne provoque guère de malaise. Le justiciable comme le juriste voient de quoi il s'agit, et la victime du vol elle-même reconnaîtra sans doute, sous la généralité de la formule, la particularité de l'événement qu'elle a subi. Il en va tout autrement lorsque le statut du Tribunal de Nuremberg crée l'infraction de « crime contre l'humanité »¹⁴, ou que la Convention du 9 décembre 1948 définit le génocide¹⁵. L'impuissance du droit à désigner la nature de certains actes

13 Article 396 du Code pénal rwandais. Comp. art. 461, al. 1^{er}, du Code pénal belge.

14 « Les actes suivants, ou l'un quelconque d'entre eux sont des crimes soumis à la juridiction du Tribunal et entraînant une responsabilité individuelle : (...) c) *Les crimes contre l'humanité* : c'est-à-dire l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du tribunal, ou en liaison avec ce crime. » (Article 6, *littera c*, du Statut du Tribunal de Nuremberg).

15 « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :
a) meurtre de membres du groupe ;
b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;
c) soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;
d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;
e) transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ».
(Article II de la Convention du 9 décembre 1948 pour la prévention et la répression du crime de génocide).

est tout à coup patente. Le vécu que visent les vocables « crimes contre l'humanité » ou « génocide » n'a que très peu de rapport avec les définitions proposées et les éléments constitutifs des infractions définies. Lorsque la parole juridique veut toucher au comble du mal et de l'horreur, les mots lui manquent manifestement. Je risquerais l'expression un peu pédante d'« apophatisme juridique » : tout ce qu'on pourrait en dire n'atteindra jamais la vérité de parole recherchée. Suite à certains comportements, le procès, la loi, le juge, le réquisitoire et les plaidoiries ne sont rien d'autre que des assemblages de mots dérisoires. Le statut de Nuremberg a pourtant inventé les crimes contre l'humanité, non sans courir le grand risque de l'application rétroactive de la loi pénale, pour signifier que les actes commis par les *Einsatzgruppen* et leurs dirigeants, ou dans les camps d'extermination, constituaient du jamais vu et du totalement inouï. C'est si vrai qu'effrayés par la nouveauté des actes et des concepts juridiques, les juges de Nuremberg choisiront prudemment de traiter ensemble les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité sans les différencier clairement (Procès des grands criminels de guerre, 1947)¹⁶, scandalisant à juste titre Hannah Arendt (1991)¹⁷. Ce n'est pas par hasard non plus que les définitions internationales du crime contre l'humanité ont sans cesse varié, du statut du Tribunal de Nuremberg au statut du Tribunal spécial pour la Sierra Leone, en passant par le Tribunal international pour l'ex-Yougoslavie, le Tribunal international pour le Rwanda et la Cour Pénale Internationale¹⁸. Il est vrai que la définition du génocide reste, elle,

16 *Procès des grands criminels de guerre* (1947). Texte officiel en langue française, Nuremberg, vol. 1, pp. 238 et seq. À titre de circonstances atténuantes dans le chef des juges, il faut préciser que la finale de la définition du crime contre l'humanité exigeait un élément de connexité avec un autre crime entrant dans la compétence du Tribunal, c'est-à-dire qu'il fallait qu'il soit commis en même temps ou dans la même intention qu'un crime contre la paix ou à un crime de guerre.

17 « Nul, dans l'assistance, ne comprit clairement en quoi Auschwitz était horrible, en quoi l'horreur véritable d'Auschwitz se distinguait de toutes les horreurs passées. C'est qu'aux yeux des juges comme de l'accusation, tout cela n'était que le pogrom le plus atroce de toute l'histoire juive. Et cependant ces « crimes » étaient différents, politiquement et juridiquement, de tous ceux qui les avaient précédés, non seulement dans leur gravité mais aussi dans leur nature même. » Arendt H (1991, p. 431).

18 On aurait pu croire que la définition se stabiliserait avec celle de la Cour pénale internationale, parce que pour la première fois, la définition était donnée *avant* la commission des faits destinés à être jugés. Or, la définition

remarquablement stable en droit international, mais dit-elle l'horreur d'être tué, dans la souffrance, parce que le simple fait que la victime existe est insupportable pour les bourreaux ? Quand le droit tente de dire l'indicible, n'en devient-il pas insupportable de maladresse ?

Claudine

De nombreuses recherches rendent compte des difficultés rencontrées par les intervenants professionnels qui travaillent sur des situations violentes. À ce propos, Freudenberger (1974) parle du concept de *burn-out*, visant l'essoufflement et l'épuisement face à une surcharge, en termes émotionnels, de responsabilité, d'intensité et de densité dans le cadre de l'activité professionnelle. Face à l'indicible, à « l'abominable », certains évoquent une « ouverture de l'écoute, couplée à la crainte d'écouter, de se mettre à la place des victimes, d'entendre leurs douleurs, leur impuissance, leur peur, leur horreur, et ne pas pouvoir l'élaborer » (Morales, Cornejo, dans le présent ouvrage).

Une autoprotection semble donc être nécessaire au professionnel qui doit être averti des risques que peut provoquer la surcharge émotionnelle dans un entretien. Comme thérapeute, il devra réfléchir à quelques questions à se poser individuellement ou en groupe, comme par exemple (Huart, 2004) : Qu'évoquent pour moi la justice et le *gacaca* en particulier, la réconciliation, l'écoute de la victime et du bourreau ? Que fais-je pour gérer mon chagrin, ma colère, mon malaise ? Comment vais-je tenir le coup ? Que faut-il mettre en place, au travail et en dehors du travail, pour me protéger ? Que puis-je demander à l'institution ? Ce questionnement constant permettra aux intervenants d'être plus ou moins conscients de leurs fantasmes, de leurs interrogations, de leurs doutes, de leurs avis sur les différents sujets que le patient abordera, même si on ne peut pas dire à l'avance comment se déroulera la rencontre, étant donné que chacun est unique. Ceci est encore plus vrai dans le cas d'un génocide « qui n'est pas un événement que le psychisme humain peut anticiper, tant il ne correspond à aucune étape normale de la vie » (Waintrater, 2009, p. 407).

du statut du Tribunal spécial pour la Sierra Leone, créé après la Cour pénale, est à nouveau différente.

Jacques

La dernière illusion que nous évoquerons à propos de la justice humaine appliquée aux infractions les plus graves est celle de l'apport de la réconciliation et du pardon au sein d'une population marquée au fer rouge par les génocides, les crimes contre l'humanité ou les crimes de guerre. Les dirigeants politiques qui prônent le pardon, souvent les vainqueurs de la guerre, y croient-ils vraiment eux-mêmes ? Il me semble qu'aucun procès, au terme duquel certains sont condamnés et d'autres désignés comme victimes, n'a jamais apporté par lui-même la réconciliation. L'avocat européen que je suis a vu des justiciables se réconcilier dans quelques affaires bien moins graves que celles qui concernent des génocides et des tortures, mais jamais au palais de justice et moins encore grâce aux procès eux-mêmes. Le lieu de la réconciliation se situe ailleurs que dans la procédure, pénale ou civile.

Il faut d'ailleurs peut-être introduire une différence entre la réconciliation, qui serait l'aménagement des conditions de possibilité d'un vivre-ensemble, et le pardon, qui consiste non pas, bien sûr, à oublier ou à faire semblant d'oublier, mais, se souvenant, à « briser la dette »¹⁹. Pardonner est en effet le contraire d'oublier. D'ailleurs les crimes contre l'humanité sont imprescriptibles au sens juridique²⁰ tout comme ils le sont au sens philosophique : l'écoulement du temps ne peut en effacer la trace ni en rendre vaine la punition (Ricœur, 2000).

Dans le processus de réconciliation, la politique, les institutions, le droit, les tribunaux quels qu'ils soient n'ont guère de place. Le pardon est une relation interpersonnelle qui n'est ni de l'ordre du juridique, ni même d'ordre moral. Le pardon peut être légitimement refusé par celui qui a vu les siens torturés et mis à mort, ou qui a lui-même subi ces crimes, ou même par la victime d'actes moins graves. Le pardon est une relation interpersonnelle et ne peut ni être

19 « Briser la dette » est un thème cher à Paul Ricœur (1960). Voir aussi Fierens (1999).

20 Voir la Convention du 26 novembre 1968 sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité et la Convention européenne du 25 janvier 1974 sur l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre, de même que de nombreuses dispositions de droit international comme l'article 29 du statut de la Cour pénale internationale ou de droit interne comme l'article 21 du Code d'instruction criminelle belge.

collectivisé ni être institutionnalisé²¹. Le pardon authentique comporte par définition le risque de ne pas être demandé, ou, s'il l'est, de ne pas être accordé. Une des plus anciennes définitions du droit exprime qu'il consiste à « rendre à chacun son dû »²². Or, le pardon n'est jamais dû. Aucune loi ne peut le prévoir sans le défigurer.

Claudine

Le pardon est qualifié de difficile par Paul Ricœur alors que Jacques Derrida le considère tout simplement comme impossible (Chemilier-Gendreau, 2008, pp. 23-24). Comme tu l'as souligné, la difficulté qu'évoque Ricœur tient au caractère infini de la dette, à la dimension irréparable du tort. L'impossibilité de la démarche de pardon dont parle Derrida s'explique par le fait que celui-ci est contaminé par le calcul de l'équivalence. Pourtant l'homme est capable de se souvenir, donc de reconnaître ses torts. Et le terme reconnaissance veut dire aussi gratitude. Par là, on peut sortir de la logique de l'équivalence et aborder celle du don. Avec la reconnaissance du mal accompli, apparaît une puissance régénératrice qui délie l'agent de son acte. Le pardon s'inscrit dans cette difficile perspective qui est religieuse ou morale.

La réconciliation suppose également la justice, le pardon et la réparation des victimes, ce qui n'est pas perçu comme tel à travers les juridictions *gacaca*... Les victimes du génocide sont frustrées par le manque de justice, le pardon qu'elles ne parviennent pas à donner parce que les criminels ne le demandent pas, la réparation que le gouvernement n'est pas prêt à donner, du moins jusqu'à ce

21 La loi rwandaise n°40/2000 du 26 janvier 2001 portant création des « juridictions *gacaca* » et organisation des poursuites des infractions constitutives du crime de génocide ou de crimes contre l'humanité, commises entre le 1er octobre 1990 et le 31 décembre, vise dans ses considérants « la nécessité, pour parvenir à la réconciliation et à la justice au Rwanda, d'éradiquer à jamais la culture de l'impunité et d'adopter les dispositions permettant d'assurer les poursuites et le jugement des auteurs et des complices sans viser seulement la simple répression, mais aussi la reconstitution de la société rwandaise mise en décomposition par les mauvais dirigeants qui ont incité la population à exterminer une partie de cette société ». Voir pour une approche critique de cette loi, Fierens, 2005.

22 La formule remonte à Platon (*La République*, 331c). Elle se retrouve encore dans la *Rhétorique* à *Herennius* (III, 2, 3), traité de rhétorique anonyme composé en 85 avant J.-C. Elle figure dans Ulpien (*Digeste* I, 1, 10, 1) et est reproduite par les *Institutes* de Justinien (I, 1, pr.).

jour (*Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda*, 2008).

Le pardon est autre chose qu'un droit, c'est une demande. Le droit n'apportera ni pardon, ni réconciliation. Altounian (2008) a sans doute raison de considérer la réconciliation clamée dans les discours politiques comme un « cache-sexe ». Il y a le fond des choses : chacun devrait se reconnaître coupable ou victime selon ses actes. Mais à La Haye comme à Arusha, ou devant d'autres tribunaux pénaux internationaux, il n'est pas rare d'entendre l'accusé plaider non coupable en disant : « J'ai fait ce que je devais faire », sans que l'on puisse deviner une once de sentiment de culpabilité. Comment arriver au pardon et à la réconciliation face à une telle attitude ? Qui formule la demande de pardon et à qui est-elle adressée ? Qui se réconcilie avec qui ? Waintrater (2009) parle d'une confusion qui envahit l'esprit des Tutsis et des Hutus au Rwanda, s'ils doivent considérer l'unité et la réconciliation, accepter un nouveau vivre-ensemble en faisant fi du passé. Devant ce choix obligatoire, dit-elle, « rares sont ceux qui croient vraiment à une réconciliation, quand celle-ci n'est accompagnée d'aucune demande de pardon. La demande sociale qui leur est faite de "passer à autre chose" est vécue comme une incongruité douloureuse, voire insultante » (p. 414). L'auteur montre que le génocide a détruit les cadres sociaux sur lesquels s'étaye et se déploie la substance du vécu individuel et ainsi cette fracture qui existe d'ores et déjà dans le tissu mémoriel collectif affecte le vivre-ensemble parce que l'accord des mémoires constitue le fond commun nécessaire, tant pour la société que pour l'individu.

Le pardon qui est la base de la réconciliation est demandé à Dieu, à l'État, aux victimes de façon générale, mais pas à la victime concernée directement comme l'indique un rescapé du génocide :

Mon bourreau, je l'ai rencontré au procès quand il venait de passer deux ans à l'extérieur parce que son aveu avait été accepté dans la prison²³. Je ne l'avais jamais rencontré et lui disait que l'État rwandais lui a pardonné puis l'a libéré. Si on dit que le prisonnier est libéré après avoir avoué et demandé pardon alors que jusque-là il n'a pas encore rencontré la victime directe, quel pardon a-t-il reçu et quelle est sa valeur ? (*Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda*, 2008).

23 Selon la procédure *gacaca*, l'aveu des faits peut entraîner une libération et une réduction de peine.

Comme Ricœur, Kossi Efoui²⁴ considère le pardon comme un processus individuel, différent d'une attitude imposée souvent par des discours politiques. Le pardon est une notion chrétienne qui ne peut être affaire collective mais relève de l'intime. Halbwachs rappelle que le recouvrement psychique du sujet n'emprunte pas le même rythme que le recouvrement du groupe, bien qu'il s'agisse de deux dimensions intimement liées, car le temps social constitue le cadre indispensable du temps privé (Halbwachs, 1968). Un écrivain hon-grois²⁵ préfère pour sa part parler de confiance plutôt que de pardon : « C'est-à-dire une confiance dans la vie qui n'a rien à voir avec une réconciliation quelconque avec le tortionnaire, c'est une façon de tourner le dos au monstre qui peut nous poursuivre dans un cauchemar ». Ce monstre est peut-être la vengeance et en voulant l'écarter, la nier, on ne fait que repousser l'échéance d'une récidive. Comme le dirait encore Monique Chemillier-Gendreau (2008, p. 15), « il s'agit davantage d'un refoulement de la vengeance que d'une véritable extinction ».

Mais il est tard, cher Jacques, et nous ne finirons jamais de dire que l'être humain, ses pulsions, ses fantasmes, sa conscience, ses institutions sont bien petits et fragiles face à l'impensable horreur. Le plus grand bien que nous puissions léguer à nos enfants est sans nul doute *amahoro*, la paix. Ce legs dépasse de loin ce que peuvent donner les psychologues ou les juristes.

24 Efoui, lors d'une émission radiophonique de la RTBF, le 31 mai 2009.

25 Cité par Kossi Efoui, lors de l'émission évoquée.



TRANSGRESSIONS, CORPS
ET CRÉATION DANS L'APRÈS
TRAUMATISME





Liminaire

Jean Giot

Un séminaire consacré aux « Cliniques de la création »¹ avait choisi pour thème annuel « Transgressions, corps et création ». Considérant que pareil thème trouvait, dans diverses situations d'après-traumatisme, une brûlante actualité et une actualisation singulièrement révélatrice, il a été jugé pertinent d'inscrire l'une de ses séances dans le contexte du présent colloque. Ainsi s'offrait également l'opportunité d'entendre « transgression » au sens du passage du taire, imposant silence, à toute prise de parole pour élaborer en pensée et traduire en langage, ainsi que du passage d'une langue à l'autre et à celle de l'autre pour surmonter l'interdit.

Deux occasions de cet ordre sont ici prises en compte.

Dans nos universités nord-occidentales, en diverses disciplines, nombre d'étudiants et de chercheurs provenant de l'étranger consacrent leurs travaux de fin d'études et thèses de doctorat à des situations de violence politique et à des traumatismes historiques. Ceci permet à Karine Rouquet-Brutin d'interroger comment le détour par une autre langue, l'affiliation à un autre pays, une autre culture, autorisent de franchir la censure (censure politique, censure intérieure) tout en ouvrant un espace pour une parole à venir. Passer la frontière, travailler dans une autre langue, c'est se donner la possibilité de mettre en acte la séparation qui ouvre le travail de penser, l'histoire et la mémoire.

À propos du sort réservé à un manuscrit autobiographique, journal témoignant du génocide arménien de la part d'un rescapé, manus-

1 Pour toute information, consultez le site : <http://cliniquesdelacreation.blogspot.com/>.

crit retrouvé par sa fille, Janine Altounian reprend le « travail » analytique et le travail d'écriture qui ont donné naissance, au terme de quarante années, à sa publication traduite et commentée. Ainsi cherche-t-elle à montrer en quoi ce double travail, à partir d'un corpus traumatique fantômatique, a créé un nouveau corps, délimité, inscrit dans la langue et l'espace politique de l'autre.



Traduire, transmettre : œuvres de présences

Jean Giot

En lisant le journal de Vahram Altounian (Altounian, Altounian, 2009) puis la contribution de Krikor Beledian, son traducteur, me sont venues des réminiscences de W. Benjamin, dans ce texte difficile qui s'intitule *La tâche du traducteur* (1923) à travers les commentaires qu'en ont proposés, distinctement, Pierre Fédida et Antoine Berman. C'est en suivant le cours de ces impressions que, non sans risque à l'adresse d'une traductrice germaniste, j'essaierai de parler, intrigué par les langues, qui font nos entendements.

En lisant dans le Journal les anthroponymes, les toponymes, les titres de fonctions civiles ou ecclésiastiques, les noms de mesure et jusqu'aux usages liés au flacon d'huile de rose, j'écoutais ce récit originellement – je cite Beledian :

fait en langue turque, dans cette espèce de dialecte parlé par un certain nombre d'Arméniens ayant vécu en Anatolie occidentale et méridionale comme Bursa, Izmit, Kayséri, Konya, Adana, etc. Cette langue, nous l'avons entendue pendant notre enfance, et c'est bien cette familiarité qui nous a incités à entreprendre la traduction d'un texte analogue aux récits d'autres rescapés du génocide. La particularité de ce dialecte réside dans l'emploi, à l'intérieur d'une syntaxe propre au turc, de mots arméniens : noms de personnes et de parentés, noms des mois et des jours, vocabulaire religieux, etc. Toutefois, ce dialecte turc est transcrit en alphabet arménien » (p. 99-100).

(L'alphabet arménien est issu de l'alphabet grec, lui-même transformé de celui des Sémites, donc relié aux écritures proto-sinaïtiques : le

fac-similé du Journal montre des pages aux tracés empreints d'une longue culture, d'une transmission d'humanité que ne sait pas mais qu'accomplit le jeune homme qui écrit). Or, cette langue et ce système de lettres ont été menacés d'éradication.

Chaque langue est, certes, un mode unique de dire ce qu'elle dit exister, mais ce n'est pas seulement à ses visées dites référentielles que je songe. C'est à ce qui mûrit en sa transmission, dans le fait qu'elle soit transmise à de nouveaux venus dans le monde, échappant, observe Codelier (2007), à tout régime d'échange, agonistique ou non : inaliénable et inaliénée en ce sens, comme le sont des objets sacrés ou des textes fondateurs. Transmission donc non comme simple diachronie ni comme processus dit de « renouvellement », mais telle que ce qui se transmet dans l'insu par elle, la traduction s'y enflamme, écrit Benjamin : « elle s'enflamme de la vie continuée des œuvres et de l'infinie renaissance des langues » (cité par Berman, 2008, p. 125).

Quelle renaissance, ou reviviscence (*Aufleben*) ? En ceci que la traduction « accomplit le rapport de l'œuvre à sa langue » (Berman, 2008, p. 53) : de traduction en retraduction (puisque ce Journal en a connu plusieurs), il est toujours plus loin de sa langue, et, en même temps, plus il a été traduit, plus s'est accru en lui son enracinement en sa langue. En ce sens, il s'accomplit en ses variantes linguistiques.

Métaphore de cet enracinement et de cet éloignement ensemble : au temps où il survient – le présent de la mémoire, le Journal est toujours lointain – dans notre passibilité à l'oubli. Berman (2008) rappelle qu'un traducteur du XVI^e siècle français, Des Essarts, signait ses traductions des mots espagnols *Acuerdo*. *Olvido* : *Je me souviens. J'oublie*. Le présent qui nous arrive par la traduction, ce présent performatif qu'instaure la traduction comme prise de parole à nous adressée, survient à la lecture, psychiquement, comme émergence d'un passé. Ce temps qui advient par la traduction est réminiscence actuelle : c'est ainsi que les toponymes et les distances sont des mots qui « donnent lieux » à une « résonance visuelle sur leurs points de charges » spatiaux et « dans la diffraction de leur sens », une géographie du génocide (Fédida, 1995, p. 86), et ainsi l'ensemble du récit nous dit : « quel âge avais-tu quand cela arriva ? ». « Arriva », observe Maldiney (1975), dit la pure incidence de l'advenant. Cette question posée maintenant dans la lecture est celle d'un temps qui dure longtemps, elle déploie l'ampleur du passé, qui n'est pas toujours (ne fixant aucun terme à une continuité qui

se tait sur l'avenir), mais qui est encore (affirmant la vérité de ses suites jusqu'à cette borne où maintenant la question a surgi).

Il ne s'agit pas ici de considérer en quoi le récit comprendrait une énumération de lieux, de distances ou de dates, mais de reconnaître que, « en tant qu'il désigne et se donne les figures dessinées de ce dont il se souvient, le langage reconnaît ses morts » (Fédida, 1995, p. 85), et cela, c'est le temps d'une parole que la tradition occidentale, reprise par Fédida, appelle *epos*.

Quand nous sommes arrivés à la ville de Bab, nous étions tout trempés. Le propriétaire du mulet a eu pitié de nous. Il a dit : « Je vais vous donner une idée. À partir d'ici commence la mort. Contre deux livres, je vous emmène au village de Bab et là vous ne serez plus déportés » (Journal, p. 21).

Depuis longtemps, la disparition de masse s'est substituée à la guerre. Le génocide s'est chargé, observe Fédida (1995), de défaire le compte de toutes les guerres incalculables :

si la guerre n'est plus pensable par des enjeux historiques conflictuels, les morts qui en résultent se confondent avec une masse qui équivaut à substituer la disparition à la mort et à neutraliser ainsi ce que la mort comportait comme désignation particulière, nomination et dénombrement. Il ne fait alors pas de doute que c'est le langage lui-même qui s'en retrouve affecté – comme s'il était déposé de sa propre mémoire et soustrait ainsi à l'*epos* du mémorable (*ib.*).

Et parce que le journal de Vahram Altounian est un *epos* qui nomme ses morts et leurs sites, selon l'ampleur d'un temps, il attendait une traduction tardive – *Spätheit der Uebersetzung*, dit Benjamin – une traduction dont le *kairos*, le moment de maturité, vient à sa saison comme un automne de l'œuvre. « Le possible ouvert par ce *kairos* correspond à l'émergence d'un désir », écrit Berman (2008), et ce désir est double : celui de traduire, et celui d'être traduit : « c'est dans l'ouverture de ces deux désirs que l'œuvre devient traduisible » (p. 57), poursuit-il avant d'ajouter que Franz Rosenzweig, dans *L'Écriture et Luther*, avait parlé, à propos de la traduction, de *hierogamos*, « de noces sacrées entre deux langues ». La traduction ne fait pas passer d'un pôle à un autre, mais, saisie de l'intérieur de l'opération traductive, elle réalise une alliance qui distingue.



Passer une frontière, trouver une langue

Karine Rouquet-Brutin

C'est à l'occasion d'un colloque que j'organisais avec Fethi Benslama, alors directeur du Relais Social International de la Cité internationale universitaire de Paris, où je travaille, que Janine Altounian, que nous avions invitée, m'a fait passer un article *Transmission d'un patrimoine sous le couvert d'un doctorat en langue « étrangère » : un testament qui ne se déchiffre que traduit dans une université étrangère* (2005). Ce colloque avait pour titre : *Étudier, chercher ailleurs : les étudiants étrangers dans l'université française*. Janine Altounian commentait dans son article le travail de thèse de Krikor Bélédian qui est aussi le traducteur du manuscrit de son père : *Cinquante ans de littérature arménienne en France*. On était en 2003, mon expérience n'était pas encore faite mais je commençais à être saisie par les dynamiques singulières à l'œuvre dans la démarche de ceux qui partent étudier ailleurs, c'est-à-dire dans l'ici où je travaille en Île de France, hébergés dans cette cité universitaire cosmopolite qui accueille des étudiants venus de tous les pays du monde poursuivre leur recherche en France. Janine avait observé cette stratégie d'énonciation particulière au chercheur aux prises avec un héritage – menacé d'anéantissement – stratégie qui est aussi la sienne : se servir des institutions et de la langue du pays d'accueil pour y déposer et y inscrire ce patrimoine en péril, et du coup lui redonner existence dans le champ de la culture et de la pensée. Elle décelait dans la démarche de Krikor Bélédian « le désir d'intégrer un héritage douloureux en l'interrogeant dans une langue scientifique étrangère au vécu traumatique ».

Ceci n'est pas sans rapport avec ce que je vais développer dans cette communication où j'interroge l'expérience des étudiants étrangers qui relèvent « le défi insensé » d'écrire leur recherche dans une autre langue que leur langue maternelle. « Défi insensé » est une expression de François Cheng, chercheur et poète d'origine chinoise, aujourd'hui membre de l'Académie française, qui a traversé cette expérience et la raconte dans *Le dialogue : une passion pour la langue française* (Cheng, 2002). Le travail avec les étudiants m'a rendue sensible aux dynamiques subjectives qui s'inscrivent dans le passage des frontières, le déplacement des objets de recherche d'une langue à l'autre, le rapport à sa propre langue et à son histoire qui est rendu plus aigu par l'expérience de la vie et l'implication dans le travail universitaire sur un sol étranger. Autrement dit à ce que permettent le déplacement, la traversée des frontières et le choix de la langue française comme langue de recherche, comme langue de travail scientifique. D'où l'hypothèse que cette langue élue pour la recherche peut être une langue salvatrice et ouvrir le passage à la représentation de ce qui ne pourrait être dit dans sa langue d'origine et à nombre d'entre eux permettre l'exploration et l'élaboration de situations de violence politique et de traumatismes historiques.

Précisons tout de suite le lieu, la place, l'expérience qui me permettent de formuler cette hypothèse et celles qui vont suivre. J'accueille, en tant qu'enseignante détachée de l'Université Paris 7, – ma discipline est la littérature – aux côtés de mes collègues psychanalystes, des étudiants étrangers dans l'antenne du Bureau d'Aide Psychologique Universitaire-Pascal¹. Cette antenne s'est ouverte en 2000 au sein d'une structure, le Relais Social International, elle-même inscrite dans un lieu de vie et d'hébergement, la Cité internationale universitaire qui rassemble plus de cinq mille étudiants venus de tous les pays du monde. Pour ces étudiants de toutes disciplines qui poursuivent leur recherche en France au niveau Master, Doctorat et Post-doctorat, j'ai été conduite à mettre au point un enseignement dans des ateliers « Écrire la recherche en Français » qui ont pour objectif d'explorer les dispositifs textuels et culturels impliqués par l'écriture de la recherche. Ces dispositifs traversent les disciplines. Je reçois également individuellement les étudiants dont j'accompagne les travaux : il s'agit d'une aide méthodologique leur permettant de mettre au point des stratégies par rapport à la

1 Le BAPU-Pascal est un centre de consultation pour les étudiants qui ressentent le besoin d'une aide psychologique. Ils sont accueillis par des psychanalystes.

langue, des positionnements par rapport à leur recherche et à leurs directeurs de recherche et d'inventer leur écriture en français en étant pleinement les auteurs de ce qu'ils écrivent.

De cette place particulière, je n'ai pu manquer d'apercevoir tout le fracas du monde résonner dans les sujets de recherche, ceci dans toutes les disciplines. Je donnerai un aperçu de ces sujets dans ma première partie qui interroge les enjeux subjectifs et politiques qui sous-tendent le travail de mes étudiants quand ceux-ci explorent des situations de violence et des traumatismes historiques. J'aborderai ensuite le point de perspective ouvert par l'affiliation à un autre pays, une autre culture, un autre système universitaire, un autre régime de discours, avant de me consacrer à l'élection de la langue française comme langue de travail scientifique livrant passage à la possibilité de penser et de nommer ce qui était inaccessible ou obliaté dans sa propre langue.

Je vais être loin ici des discours sur la langue perdue, l'objet nostalgique. Je vais parler de la langue trouvée, au prix d'un dur, très dur labeur que j'accompagne et je soutiens, dont je suis témoin, et on sait que le témoin est un passeur, premier destinataire, première adresse. Quand je parle de langue trouvée, c'est en référence à Winnicott, c'est une langue qui instaure de la transitionnalité, permet l'écart, le jeu, la transformation, c'est une langue tierce, qui se prête à la déterritorialisation, donc au dialogue, à l'hybridation, au métissage.

Quand la recherche explore des situations de violences politiques et des traumatismes historiques

Voici quelques illustrations qui permettent de comprendre les situations que les étudiants viennent travailler dans l'université française, sous couvert d'une autre langue.

Une étudiante turque vient faire son master en Études politiques. Titre : *L'implication des médias turcs dans les assassinats politiques*. Elle m'explique qu'elle voudrait travailler ces questions mais c'est très dangereux dans son pays. Elle dit qu'elle n'est pas très douée pour écrire dans une autre langue. On va voir.

Une jeune femme colombienne, parlant à peine le français, est inscrite en thèse de Sociologie. Elle veut réfléchir sur la manière dont les médias colombiens esthétisent les crimes politiques pour les rendre acceptables. Elle est en train de lire tous les auteurs qui ouvrent l'immense chantier historique et théorique que suscite la représentation de la violence qui travaille le cœur des sociétés. Elle est aussi en train d'apprendre la langue et c'est douloureux, tant la langue lui fait pour le moment défaut, tant est urgent ce qu'elle a à dire.

Une autre colombienne, toute jeune, en Droit, vient en France avec l'intention d'écrire son master sur l'instauration d'un tribunal pénal en Colombie. C'est la seule solution, selon elle, pour que soient punis les criminels qui sévissent dans son pays. Judicieusement son directeur lui a conseillé de travailler sur les accords juridiques internationaux qui ont permis que puisse se créer en Colombie un tribunal pénal international. Ce projet initial révèle l'immédiate implication politique de ce sujet qui bien sûr va être recadré dans le prisme de la discipline.

Une jeune femme chilienne m'est adressée par une collègue. Son sujet, en Sciences Sociales, interroge les formes artistiques comme modalités d'élaboration de la dictature.

Une étudiante libanaise est venue soutenir son mémoire en Psychologie sur les Kamikazes (candidats à la mort volontaire) du Hezbollah dans le contexte du conflit avec Israël.

Un étudiant, en architecture, se propose d'étudier les traces de la dictature dans la ville de Buenos Aires. Un autre, brésilien, géographe, travaille sur la géographie de la violence. Une autre, de Corée du Sud, vient interroger en France à l'occasion d'un Master en Cinéma toute la filmographie historique représentant dans son pays la guerre des deux Corées.

Et je ne parle pas des nombreuses études sur les populations déplacées en Angola, en Colombie. Je ne parle pas des nombreux sujets sur les femmes au Yémen, au Mexique, au Liban, en Afrique subsaharienne et cela dans toutes les disciplines car chaque discipline peut donner accès, par la voie qui lui est propre, à l'exploration de ces questions.

Les exemples donnés sont monnaie courante. Une grande quantité de thèses et masters actuellement travaillés et soutenus en France implique des traumatismes historiques et des violences politiques :

ces travaux tentent d'observer, de mesurer, d'analyser au travers des disciplines choisies, les effets des catastrophes politiques, économiques, humaines qui se sont passées en un point du globe et qui ont concerné le pays de leurs auteurs. En Colombie, au Brésil, les mémoires de recherche cherchent, la plupart du temps, à fabriquer des outils pour penser la situation politique actuelle. Pour les pays de l'Amérique latine, et bien d'autres pays dans le monde, ce sont les enfants et les descendants des dictatures – « les avant-gardes de leurs peuples » au sens où l'entend Hannah Arendt (1987)² – qui viennent se donner un espace dans une autre langue pour penser ces histoires collectives, traumas historiques, politiques, génocidaires.

Certes, tous les travaux n'abordent pas si directement les situations de violences politiques. Mais un grand nombre d'entre eux implique le pays d'origine, sous la forme de sujets comparatistes qui permettent d'évaluer les coutumes, les pratiques, les législations en croisant les perspectives. Il y a aussi des étudiants qui traitent de sujets apparemment sans rapport avec les violences politiques mais qui viennent de pays où elles se sont exercées et où elles s'exercent encore. Rien n'indique que ces sujets d'apparence plus classique n'abritent des questions analogues.

Il conviendrait peut-être, je n'en suis pas sûre, de différencier les violences politiques et leurs effets traumatiques. Le présent colloque met l'accent sur les violences extrêmes, génocide, terrorisme et sur les sujets qui en font directement aujourd'hui l'expérience. Il s'agit ici, dans les déplacements d'étudiants, de mode d'élaboration dans l'après traumatisme, à la deuxième ou troisième génération. Certains à la deuxième génération sont les héritiers d'un blanc, d'une zone de silence opaque qui est la cause de leur recherche. Tout le travail de Janine Altounian ouvre la voie pour tous ces héritiers d'un passé insoutenable, et elle est souvent citée par eux, à l'appui de leur recherche avec Françoise Davoine qui explore les « impressions retranchées » qui font signe d'une articulation traumatique entre la petite et la grande histoire » (Davoine, 1992).

Mais le plus souvent, la dynamique créative est inconsciente dans le fait de partir étudier ailleurs : les jeunes gens arrivent dans un

2 Hanna Arendt (1987) souligne « la confusion désespérée de ces voyageurs semblables à Ulysse mais qui contrairement à lui ne savent pas ce qu'ils sont » et leur oppose « les réfugiés allant de pays en pays » et qui « représentent l'avant-garde de leurs peuples s'ils conservent leur identité ».

élan prêt à renverser la barrière des langues. Il faut tenir compte également de la temporalité propre au vécu traumatique, lequel n'est pas toujours, en raison de la distance générationnelle, identifié en tant que tel, et au travail de recherche lui-même. Beaucoup de jeunes chercheurs sont au début du chemin, porteur d'un projet dont ils ne connaissent pas toutes les implications et c'est précisément ce non-savoir qui les pousse – comme il pousse tous les chercheurs – à traverser en toute légitimité les frontières en quête de tiers leur permettant de donner lieu à une question qui pourrait peut-être ne pas avoir de lieu dans leur pays d'origine.

Les chercheurs ne sont pas toujours conscients de leur investissement subjectif des objets qu'ils travaillent. En témoigne cette prise de conscience tardive qui nous est rapportée par Jean-Pierre Vernant, helléniste célèbre, dans son dernier livre *La traversée des frontières* (2004). Des collègues historiens lui demandent lors d'un séminaire s'il conçoit un lien entre ses recherches anthropologiques sur la Grèce ancienne et son engagement dans la résistance avec les risques que cela comportait. Cette question le surprend, le scandalise dans un premier temps, il ne s'était jamais posé la question « dans la mesure où il me semblait impossible d'amalgamer ce qui ne relève en principe que de la pure science et les aléas de l'action au gré des circonstances ». Puis il en vient à détecter « un invisible réseau de correspondances » qui orientait sa lecture « savante » de l'épopée homérique et qui l'a poussé à privilégier les thèmes de la vie brève, de l'idéal héroïque, de la belle mort, de l'outrage aux cadavres, de la gloire impérissable, de la mémoire du chant poétique. Et c'est cette question et le fait de retrouver, en classant ses papiers, deux lettres d'inconnus datant de l'époque de la résistance qui l'avertissaient d'un danger et lui ont sauvé la vie qui le conduisent, à plus de quatre-vingt-dix ans, à interroger le lien entre ses travaux, l'accent mis sur certains thèmes de recherche et son expérience dans la résistance.

Venir en France ou aller étudier ailleurs crée une extériorité. Ce « dépaysement de la pensée », l'expression est de François Jullien (2004), que je vais introduire ci-après, prend appui sur l'affiliation à un autre pays, une autre langue, un autre système universitaire pour créer un écart différenciateur permettant de formuler, depuis un autre lieu et une autre place, la question qui insiste et qui implique le pays d'origine.

Le point de perspective ouvert par l'affiliation à un autre pays, une autre culture, un autre système universitaire, un autre régime de discours

Cette stratégie épistémologique du détour par une autre culture a été magistralement illustrée par François Jullien (2004), philosophe et sinologue, qui a ouvert un colloque que nous avons organisé à la Cité universitaire internationale : *Étudier, chercher ailleurs : les étudiants étrangers dans l'université française*.

Il nous a expliqué comment son détour par la Chine, une civilisation qui s'est développée totalement en dehors du monde occidental et sans référence à lui, lui a permis en retour, de « pouvoir en quelque sorte remettre en perspective la pensée européenne », « penser l'impensé de la philosophie occidentale ». Ainsi, explique-t-il, découvrir que le verbe « être » n'existe pas en chinois classique lui permit de percevoir que la Chine s'était constituée en dehors de la pensée de l'essence, de l'ontologie et de ses grands philosophèmes : l'être, Dieu, la liberté : « passer par le dehors d'une autre pensée, d'une autre culture, quelle qu'elle soit, c'est être convié à revenir, à réinterroger ce que l'on n'interrogeait pas, les parties implicites, les choix enfouis de notre raison ; et à les mettre en question ».

« Dépayser la pensée » donne prise pour revenir sur elle, de façon à l'interroger dans ce qu'elle n'interrogeait pas : on voit mieux sa culture du dehors que du dedans. Une trop grande familiarité, une trop grande parenté empêche d'accéder aux ressorts implicites sur lesquels s'appuie notre pensée.

Dans tous les cas, l'immersion dans une autre culture, la souffrance d'y être en perte de mots et de grammaire, l'immense travail d'identification des codes et des lois implicites régissant non seulement la vie quotidienne et la vie universitaire mais le discours à tenir, la confrontation à l'exigence d'écrire leur mémoire pour ce destinataire qu'est l'université française crée un écart différenciateur, une instance tierce par où ne cessent de s'ouvrir des points de perspective sur le pays d'où l'on vient, sur le natal. Observateurs attentifs des mœurs universitaires et des traditions discursives de cet étrange pays où ils ont choisi d'étudier, les jeunes gens sont conduits, par le travail d'affiliation, à questionner en retour leur culture universitaire, leurs modes de pensée et d'énonciation. Je précise que je me limite

ici au plan universitaire car ce sont souvent tous leurs liens, toutes leurs attaches, leur identité même qui deviennent objet de questionnement.

Et c'est un autre effet du voyage et du franchissement des frontières : le détour par le dehors, par le lointain permet d'interroger le proche, le natal. « L'exil, traversée de l'étranger, est reconnaissance du propre. Dans le lointain, on découvre le proche et aller vers le lointain est une approximation du natal », nous explique le psychanalyste Edmundo Gomez Mango dans un article remarquable *La langue et l'exil* (1991, pp. 122 et 123) : « parce que seul et loin de la source, on s'en rapproche pour s'y réfugier, pour trouver asile dans son intimité proche... ». À titre d'illustration, cet étudiant mexicain un peu perdu à son arrivée en France qui se met à lire *Le rêve mexicain* de Le Clézio, cette mathématicienne tchèque qui se passionne pour Milan Kundera. Cette artiste brésilienne qui découvre avec stupeur à l'occasion de lectures faites en France que les récits entendus dans son enfance sur la guerre du Concertado et perçus alors comme des légendes racontées par un vieux serviteur noir un peu fou, racontaient en fait des épisodes véridiques de l'histoire de la région où elle est née.

Les enjeux épistémologiques de cette démarche apparaissent plus clairement une fois que l'expérience est traversée. Amaranta César, auteure d'une thèse remarquable en cinéma : *Fabulation de l'altérité dans le cinéma brésilien : le cas de Cidade de Deus* (2008) trouve une distance critique grâce à l'affiliation aux penseurs français qu'elle fait jouer avec le champ des études post-coloniales et avec toutes les références critiques propres au débat cinématographique dans son pays. Elle ouvre un point de perspective inédit qui lui permet d'orchestrer de façon polyphonique l'immense débat critique suscité par l'adaptation cinématographique du livre *Cidade de Deus*, écrit par Paulo Lins, un écrivain noir et favelado. Elle montre comment autour du film se nouent des problématiques, en particulier autour de la mise en image des espaces de pauvreté et d'exclusion sociale qui dépassent le cadre du cinéma et traversent le champ social et politique. En rendant lisible ce questionnement pour un destinataire qui est l'université française, elle explore « les zones d'ombre, demeurées inexplorées par les critiques et les analyses critiques » et elle invente ainsi un axe d'observation, de lecture et d'interprétation inédit de la réalité sociale et politique brésilienne.

Et je comparerai volontiers cet effet à l'invention de la perspective à la renaissance, qui ouvre la représentation de l'espace à la troisième dimension, celle de la profondeur (auparavant l'espace était représenté en deux dimensions, la longueur et la largeur). L'invention de la perspective correspond à l'invention d'un regard, d'un point de vue original, souvent confondu avec le point de fuite principal, nommé dans le langage de la perspective « point du sujet » ou « point de l'œil ».

L'élection d'une langue et le jeu entre les deux langues

Initialement, j'avais proposé l'idée de la langue de la recherche comme langue « mineure » en référence à l'ouvrage de Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Kafka : pour une littérature mineure* (1975). J'étais en particulier intéressée par le processus de déterritorialisation à l'œuvre dans l'usage que les étudiants étrangers font de la langue de la recherche. À la fois pour aborder la distribution des langues, le fait que dans le changement d'univers symbolique, des choses tabous ou interdites dans une langue ne le sont pas dans l'autre : « ce qui peut être dit dans une langue ne peut pas être dit dans une autre, et l'ensemble de ce qui peut être dit et de ce qui ne peut pas l'être varie nécessairement d'après chaque langue et le rapport entre ces langues » (1975, p. 44). Mais aussi pour décrire le travail de torsion auquel conduit l'hybridation des deux langues qui peut conduire certains à l'invention d'une « écriture métisse » selon les mots d'Amaranta César (2008) dans les remerciements de sa thèse. Celui qui écrit dans une autre langue déplace les territoires de la parole : « chez lui, une langue parle dans le silence de l'autre et une langue écoute l'autre dans sa parole propre », écrit le psychanalyste Edmundo Gomez Mango (1991).

C'est un long chemin que de trouver son écriture en français. Il passe par quelques étapes repérables chez presque tous. Les étudiants commencent en général par traduire ce qu'ils ont déjà écrit dans leur langue, mais généralement ça donne des galimatias, les professeurs leur disent de recommencer. Au bout de quelques mois, sous l'impulsion du travail et des lectures, ils écrivent directement en français et commencent à percevoir la syntaxe française et l'ordre de présentation de la pensée qu'elle implique. Mais il y a de nom-

breuses erreurs, des fautes de construction et de syntaxe, des néologismes. Les professeurs disent qu'il faut améliorer absolument leur écriture en français.

L'apprentissage se poursuit. Ce qui est difficile, c'est qu'ils n'ont pas conscience de ce qu'ils ont écrit. Ils sont incapables d'apprécier la pertinence de leur expression dans le miroir de leur texte. Ils n'ont pas encore constitué leur interlocuteur intérieur, celui qui pense en français et est capable ne serait-ce que de voir les fautes ou d'évaluer la construction de son texte. L'objectivation de la pensée que suppose tout travail d'écriture implique la mise en place d'un lecteur intérieur. La particularité de ce dédoublement réflexif qui est celui de la pensée elle-même est ici que cet autre avec lequel on poursuit le travail de la pensée doit penser et parler dans une autre langue.

À ce stade, les étudiants peuvent soit abandonner, soit trouver de multiples lecteurs qui vont les aider, soit trouver un accompagnateur ou une accompagnatrice qui va œuvrer dans l'entrelangue, non seulement entre les deux langues, la maternelle et la langue d'élection, mais entre la pensée et sa traduction dans la langue. C'est le début du métissage, de l'hybridation. L'accompagnatrice que je suis, outre de corriger, signaler ce qui est incorrect ou ne fonctionne pas (incarnant dans la réalité pendant ce temps d'apprentissage le rôle de cette instance qui va progressivement s'intérioriser et que j'appelle « lecteur intérieur »), eux étant à mes côtés, commence à voir surgir des expressions, des rapprochements, des tournures qui fonctionnent en français mais qu'un français n'écrirait pas... et à les encourager. Leur bibliographie étant constituée en grande majorité d'auteurs étrangers qu'ils traduisent, les univers de pensée qu'ils amènent avec eux s'étoffent en s'appuyant sur les auteurs et les critiques français qu'ils lisent en français. Et la force de la thèse vient de l'hybridation qui joue soit au niveau de la langue, soit au niveau des références, bibliographiques ou culturelles.

Ainsi la langue absente reste présente ; elle travaille au cœur de la souffrance de dire et d'écrire : accent, syntaxe, tournures, néologismes sans parler des références et de l'univers culturel qu'elle implique et elle est susceptible de conduire certains à l'invention d'une écriture. La langue absente continue à jouer sa mélodie en sourdine et c'est ce qui vient donner sa qualité à la thèse, sa puissance et son timbre.

Avec la langue, il n'y a que des aventures individuelles. La façon dont chacun l'invente peut dépendre de la manière dont il écrivait dans sa langue ou résulter d'un compromis avec les lacunes de son apprentissage de la langue française. Amaranta César écrivait avec des phrases très longues en portugais, elle a continué à faire de même en français ; j'ai incité à couper, à raccourcir. Elle a intégré quelques coupes fondamentales comme le point-virgule, les complexités de la ponctuation, mais elle a continué à faire des phrases longues, baroques que son jury a saluées au final comme un modèle d'écriture en français. Il faut dire que passait dans la thèse d'Amaranta le souffle de l'épopée et qu'une épopée ne s'écrit pas en phrases courtes. Monica Vasquez, mexicaine, était mal à l'aise avec la complexité de la syntaxe française. Elle a trouvé, à l'occasion de l'écriture de cas, – elle était en thèse de psychanalyse et devait donc rapporter des entretiens avec des patients – une façon bien à elle d'écrire ces cas qu'elle a ensuite étendue à l'écriture de la thèse : des phrases courtes, allant à l'essentiel, un style dépouillé, informatif, simple, un travail qu'on pourrait rapprocher de celui de Camus dans *L'étranger* (1942), mais avec quelque chose « d'intensif » dans l'utilisation de la langue.

Voici la façon dont Monica Vasquez pose précisément la question de la possibilité de penser, ouverte par le travail dans une autre langue que sa langue maternelle, en relation avec son sujet qui porte sur « la dimension historique du délire ». C'est l'avant-propos de la thèse de Monica. Le titre de la thèse est : *La dimension historique présente dans le délire : corps langage et générations*.

Elle commence par préciser que son travail a été « pensé et écrit en français » alors que sa langue maternelle est l'espagnol³ :

Pourquoi développer une question dans une *autre* langue différente de la langue maternelle ? Car il ne s'agit pas seulement de l'écrire dans une *autre* langue mais de la penser dans une *autre* langue. Après-coup, nous réalisons que nous avons choisi de travailler la question du délire et de sa relation avec l'Histoire dans une autre langue parce que, dans notre langue, il ne nous était pas possible de se poser ces questions. Soulignons le fait que nous ne disons pas que les réponses à cette question étaient impossibles à avoir,

3 Voir la conclusion de Brutin (2000). Tout travail d'écriture implique la construction d'un autre intérieur : il peut être rapproché de la figure de « l'interlocuteur imaginaire » selon Octave Mannoni ou du « public intérieur » selon Michel de M'Uzan.

nous disons que cette question en particulier ne pouvait pas être posée.

Elle en vient à cette nouvelle question :

Comment une langue étrangère peut-elle donner accès à quelque chose de la pensée qui n'est pas possible avec la langue maternelle ? Il nous semble, d'après notre expérience, qu'une langue étrangère et, dans ce cas, le choix de la langue est important, nous permet une distance avec la « chose » et, de ce fait, nous permet alors de penser.

Puis elle articule ces réflexions sur la langue à son thème de recherche :

À partir de ces réflexions personnelles, comment penser le délire ? Nous dirions que le délire est avant tout, *une façon* de poser une question. Il s'agit de la seule façon possible pour le sujet de mettre les « choses » à leur place, car si les mots ne nous permettaient pas cela, les mots continueraient à être dangereux. De ce fait, pourrions-nous dire que le délire serait aussi, comme le français pour nous, un moyen de prendre de la distance avec la « chose » ? Que le délire représente aussi un passage d'une langue à une autre ? Notre travail de recherche essayera de répondre à cette question, avec ce « plaisir de penser » que nous a donné la langue française.

Conclusion

Monica Vasquez (2003) exprime clairement que le travail dans cette langue choisie qu'est le français lui a ouvert « la porte de la pensée ». Je reprends sa métaphore parce qu'elle implique l'idée d'un franchissement indiquant du même coup qu'un questionnement était oblitéré : « dans notre langue, il ne nous était pas possible de nous poser ces questions ». Elle associe le choix de la langue avec la possibilité de penser grâce à la distance prise avec « la chose ». La référence discrète à Freud et Lacan signale avec retenue la conscience d'un trop de Réel de la question de l'histoire et du délire dans sa langue.

Voici qui confirme nos hypothèses sur l'élection d'une langue mineure, non seulement étrangère au vécu traumatique mais aussi langue trouvée pour franchir la censure, langue inventée pour une advenue à la pensée, langue salvatrice permettant l'approche de territoires censurés par une trop grande intimité, une trop grande familiarité, une trop grande proximité. Langue créant l'écart, ré-

ouvrant la possibilité d'un dialogue avec le natal. Illustrant comment, parfois, seul le voyage au dehors peut rendre accessible ce qu'Hölderlin (1943) désigne par la métaphore de « la terre natale », qu'il appelle aussi la « Renfermée », la « Taciturne ».

Ainsi le travail de recherche mené dans une autre langue peut être l'occasion dont s'emparent certains pour rendre possible un questionnement sur les situations de violence politique et les situations traumatiques individuelles. On peut penser à la suite de Monica Vasquez que le recours à l'autre langue permet d'ouvrir la porte de la pensée et une élaboration oblique, au travers du prisme des différentes disciplines.

En résumé, je suis frappée par l'énorme travail d'élaboration et de pensée effectué par les jeunes étudiants chercheurs de tous les pays et dans toutes disciplines. Les migrations étudiantes encouragées par les politiques nationales et internationales travaillent le cœur civilisateur du XXI^e siècle. Il n'est pas sûr que l'université française soit consciente des enjeux subjectifs, épistémologiques et politiques de ces démarches qui sont par ailleurs encouragées au titre de la mobilité internationale. Le fait que des jeunes gens cherchent un ailleurs pour parler et penser nous assigne à répondre, à être enseigné par celui-là même qui vient chercher appui. En ce qui me concerne, je me sens émue et honorée qu'un étudiant fasse l'effort d'humilité, traversant l'expérience de l'humiliation muette dont parle François Cheng, de venir produire sa pensée dans ma langue.

Le détour par une autre langue permet de franchir la censure, censure politique, censure intérieure et ouvre un espace pour une parole à venir. Ce sont des prises de paroles à l'étranger, rendues possibles par le déplacement et le franchissement des frontières. Passer la frontière, travailler dans une autre langue, c'est se donner la possibilité de mettre en acte la séparation qui ouvre le travail de pensée, l'histoire et la mémoire.





Remonter le temps, créer l'héritage

Janine Altounian

Introduction

Cet exposé va tenter de montrer, à l'aide d'un exemple personnel, en quoi le travail analytique et celui de l'écriture auquel il a donné naissance au terme de quarante années ont, à partir d'un corpus traumatique fantomatique, créé un nouveau corps, délimité, inscrit dans la langue et l'espace socio-politique de son héritier.

Dans un précédent travail, intitulé *Écrire la rupture réinstalle l'héritage*¹, je développais l'idée qu'il incombait à tout enfant de survivants la tâche d'inscrire l'après-coup du traumatisme parental pour s'inscrire dans une généalogie puisque les traces transmises par ses parents, impuissants à "répondre à" ses interrogations d'enfant, le contraignaient à "répondre de"² la dignité de sa filiation. Ayant poursuivi un travail d'analysante en écrivant trois ouvrages sur la transmission traumatique et ayant pu aborder dans le dernier, *L'intraduisible* (Altounian, 2005), le commentaire du *Journal* de déportation de mon père vingt-sept ans après sa première lecture, je pensais en avoir fini avec cette « tâche » !

1 Titre d'un chapitre de Altounian, 2003.

2 Je renvoie ici à Jean Laplanche qui, mettant en lumière la priorité de l'autre, l'importance de l'adresse dans la constitution de la personne psychique et la tentative de traitement de ce message par le tout-petit, souligne précisément la relation existant entre la réponse et la responsabilité, entre le « répondre à » et le « répondre de » (Laplanche, 1994).

Pourtant, lors d'une récente publication en italien de ce *Journal* – initialement paru en 1982 aux *Temps Modernes* (Altounian, 1982) puis repris en 1990 dans *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie* (Altounian, 1990) –, un incident inattendu eut pour conséquence que je dus encore une fois remonter douloureusement le temps et constater que l'héritage de ce *Journal* n'avait pas encore trouvé sa véritable réception. C'est donc cette remontée dans le temps parachevant la création symbolique d'un héritage à partir d'un angoissant texte-relique que je vais restituer en commençant par l'avant-dernière étape de son périple : son étrange avatar de 2007 en Italie.

À l'occasion d'une semaine de travail avec des psychanalystes de Rome, l'une d'entre elles eut le désir de mettre en œuvre la publication d'un petit recueil italien (Altounian, Altounian, 2007) où figuraient, entre autres, l'intégralité du récit paternel et un de mes articles qui le lui avait fait connaître. Lorsque j'eus le livre en main, je découvris d'abord avec stupeur et irritation le nom d'auteur qu'on n'avait pas jugé utile de mentionner dans le contrat de l'éditeur : celui-ci s'intitulait « Janine et Vahram Altounian ». Après quelques instants je finis non seulement par reconnaître que cet intitulé se justifiait totalement par le sous-titre du petit recueil : « Le génocide arménien dans le journal d'un père et la mémoire d'une fille », mais qu'une sorte d'événement psychique me parvenait là, de l'autre et de l'étranger. L'apparition de « cet » auteur, pour ainsi dire hybride, induisait en effet une sorte de mutation identitaire qui m'obligea à la faire connaître là où cet homme avait vécu. Cette innovation italienne se poursuivit donc par l'ouvrage collectif (sous la direction de Altounian, Altounian, avec la contribution de K. Beledian, J.F. Chiantaretto, M. Fraire, Y. Gampel, R. Kaës et R. Waintrater) paru le 1er avril dernier : *Mémoires du Génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique*, dont la première page précise : « Cet ouvrage... n'a pu se constituer que par un travail d'écriture qui a nécessité deux générations et plusieurs voix pour s'élaborer et s'inscrire dans ces pages. Nous avons signifié cette écriture en deux temps en l'attribuant à "Vahram et Janine Altounian" ».

L'héritage symbolique

Après cette introduction je présenterai donc l'itinéraire de cette étrange transmission qui, par une remontée dans le temps, me permet de créer l'héritage symbolique d'"un récit de survivant" sans assignataire, une sorte de « bouteille à la mer jetée » par un père, legs perçu, recueilli, traduit et publié par sa fille une soixantaine d'années plus tard à la faveur d'un événement politique. Il vient, quelque quatre-vingt-dix ans après sa rédaction, de terminer son parcours insistant au sein d'un ouvrage collectif qui rassemble des psychanalystes à l'écoute des traumatismes de l'Histoire. L'expression « au sein de » l'ouvrage est d'ailleurs à prendre ici à la lettre car non seulement le "portage" de ces six chercheurs et amis accompagne, soutient son témoignage devant le monde, mais sa traduction, seule version disponible jusqu'à maintenant, se double pour ainsi dire de sa présence corporelle sous l'espèce d'un fac-similé de la version originale, rédigée en langue turque et transcrite en caractères arméniens. Ce fut du reste l'éditeur lui-même, en l'occurrence le directeur des Presses Universitaires de France (PUF), qui souhaita la reproduction intégrale de ce manuscrit à laquelle je n'aurais, moi, évidemment pas osé penser, que j'aurais encore moins osé réclamer dans une édition « universitaire » où le scripteur de ces terribles pages va voisiner avec les textes freudiens³ dont je suis depuis 1970 cotraductrice. Ce texte-relique se présente donc au lecteur entouré de la studieuse attention de six figures tutélaires dont, en dehors de sa fille, son traducteur et cinq psychanalystes, et l'autonomie à laquelle il accède en devenant ainsi objet de leur élaboration, tout comme le statut d'auteur, attribué par l'éditeur à son chroniqueur, le libèrent définitivement de moi et moi de lui. Je considère un tel acquittement de ma dette à son égard comme une réponse au don que m'a fait, quinze ans avant ma naissance, l'auteur de ce texte et l'auteur de mes jours, un don me rendant possible une subjectivation aussi bien de mon histoire que de son histoire après coup.

Intitulé *Tout ce que j'ai enduré de 1915 à 1919*, ce manuscrit abandonné au hasard de son destin au fin fond d'une armoire, connu

3 Les *Œuvres complètes de Freud/Psychanalyse* (Directeurs de la publication : André Bourguignon – Pierre Cotet, Directeur scientifique : Jean Laplanche) sont en cours de publication aux Presses Universitaires de France, 15 volumes ont paru depuis le premier en 1988. Voir également Altounian, 2003.

bien des aventures depuis le temps où il fut rédigé jusqu'aux effets de ses traces dans ma vie consciente et la création éditoriale à laquelle il vient d'aboutir. Je commencerai par citer la description très suggestive qu'en fait son traducteur, Krikor Beledian⁴ :

Le manuscrit [...] est un cahier d'écolier. Les trente-quatre pages sont foliotées et remplies d'une écriture serrée jusqu'à la page 24 qui finit par se relâcher à la fin. Sauf la dernière, chaque page comprend 19 lignes. Il y a peu de ratures ; quelques esquisses de mots mais biffés, signes d'hésitation. On peut penser que le texte a été écrit d'une seule coulée, probablement en quelques séances. Aux pages concernant le récit sont jointes, notées au crayon, diverses listes d'objets achetés ou vendus avec leurs prix correspondants. Elles sont datées de la fin de 1919. Le souci méticuleux de tout enregistrer par écrit est absolument remarquable. Selon toute vraisemblance, il s'agit d'un compte rendu aux autres membres de la famille, aux frères aînés, des dépenses effectuées avant de quitter Constantinople pour la France. Dans les trois dernières pages du Journal sont transcrits en caractères arméniens les nombres arabes de 1 à 100. Le récit est fait en langue turque, dans cette espèce de dialecte parlé par un certain nombre d'Arméniens ayant vécu en Anatolie occidentale et méridionale comme Bursa [...] etc. Cette langue, nous l'avons entendue pendant notre enfance et c'est bien cette familiarité qui nous a incité à entreprendre la traduction d'un texte analogue aux récits d'autres rescapés du génocide.

Voici d'abord quel fut le mode de présence de ce document au sein d'une famille arménienne, revisitée après coup par les perceptions ressuscitées par le travail analytique. Ensuite j'évoquerai les événements du monde qui l'expulsèrent hors de l'espace du secret familial.

Je pourrais dire que ce qui émanait de ce document, ignoré bien évidemment de l'enfant que j'étais, « plombait » l'espace de notre vie à la maison, l'enracinait dans le souvenir d'événements incroyables et pourtant réels qui se profilaient, à notre insu, dans le cadre ou l'arrière-plan de notre quotidien. Ce que nos survivants exilés avaient vécu habitait clandestinement leur mémoire, leur servait de repères identifiants pour les guider lucidement en terre étrangère, les « assurer » même, tel un solide harnachement, contre les risques d'une insouciance trompeuse, les tentations d'un repos sans lendemain. Je vivais dans une atmosphère lourde, grave et trop

4 Beledian, 2009 ; l'auteur explique que, dans de nombreuses régions de l'Empire ottoman, les Arméniens étaient turcophones.

peuplée où se sentait la proximité d'un grand malheur auquel « on » avait certes échappé, mais qui parvenait jusqu'à moi et me tenait loin du temps et des climats rencontrés « au dehors », à l'école. Une menace inconnue qui avait autrefois dangereusement pesé sur les parents, là-bas d'où ils venaient, était toujours présente. Pourtant cette situation d'une densité sans équivalent « au dehors » m'apparaissait naturelle, allant de soi chez tous ceux qui venaient chez nous ou chez qui nous allions. Une sourde anxiété, étouffée par un acharnement au travail – travailler sans répit pour se sortir de là, combattre une sensation d'insécurité, toujours là, invisible –, affleurait en des allusions à un temps et des lieux qui avaient bien dû exister pour « eux » mais qui, à moi, me semblaient inactuels, inaccessible, mythiques. C'était cela, pour moi, la famille. À la différence de certains enfants d'« immigrés », je n'ai jamais ressenti de honte à avoir cette famille-là, mais au contraire une secrète fierté.

Dans un souvenir très lointain, un “souvenir-écran” probablement, mon père raconte, le soir, aux amis en visite à son atelier de tailleur, les hécatombes de cet autre monde qui m'est inconnu et que je découvrirai plus tard dans son *Journal*. Mais, outre le fait qu'il les raconte en turc, une langue que je suis censée ignorer, puisqu'à moi on ne parle qu'arménien, ces moments ne parviennent pas à ma mémoire comme m'ayant été douloureux : j'y entends une parole de dignité, une parole vivante, et non ce silence anonyme, tapi autour de moi. Cette parole incarnée suscite même un certain plaisir : celui d'imaginer un ailleurs du père. Dans l'enveloppement rassurant d'une veillée conviviale parmi ceux de cette même « famille » de survivants, la petite fille “œdipienne” écoute le narrateur, resté bien vivant quoique très lointain pour elle. Elle l'écoute avec confiance, comme s'il racontait les péripéties d'une épopée d'où il serait sorti vainqueur. Sans doute est-elle à l'écoute d'un bon conteur. D'où, je suppose, son investissement futur des mots et de la langue.

De ces moments où se commémoraient le pays, les proches, l'avenir perdu, il ne m'est resté que des sensations d'intimité partagée. Il n'y avait, dans ces récits, aucune complaisance pour les scènes d'horreur mais la sobriété d'un compte-rendu rapportant les étapes mortelles d'une aventure humaine : continuer à vivre dans un monde inhumain. Ce que j'ai retenu – le reste ayant été, à l'évidence, refoulé – rappelle paradoxalement des images qui durent me faire rêver : déplacements en chameau, retrouvailles homériques avec

des habitants du Pays en quête de parents ou de pain, savoir-faire familial des Bédouins voulant écarter le feu qui s'approchait du campement. Je me souviens aussi, vaguement, de la sensation de bonheur avec laquelle mon père esquissait le geste de sa mère faisant du pain lorsque, enfin sauvés, ils purent pour la première fois se procurer de la farine à Alep. Son plaisir au geste maternel donne sans doute tout son sens à ce que cet homme disait parfois à la fin de nos repas : « Aujourd'hui encore nous avons pu manger ! ».

Je dirais donc, en plongeant dans les limbes d'une vie sans existence, que le contenu de ce manuscrit paternel m'englobait, j'y étais immergée et je ne vivais guère consciemment, en "sujet", ces épisodes des origines de ma famille. Être en famille, c'était pour moi avoir cette famille-là, portant le poids de toute la peur rétrospective des veuves endeuillées en visite chez ma grand-mère maternelle (Altounian, 2000). J'ai partagé mon enfance entre la blessure de ce rapport au monde et l'école laïque française que j'aimais parce qu'elle me libérait de l'enfermement familial, m'apprenait à penser par et pour moi-même, à aimer les mots de la pensée et à oublier pour quelques heures un foyer où la joie de vivre n'était guère à l'ordre du jour.

La publication du Journal de Vahram : transmission et création

C'est peu à peu, lors d'une première analyse commencée en 1968, que ces personnages envahissants, endeuillés par de multiples liens rompus, ces scénarios dramatiques et disparates, mon rapport ambivalent à ces attachements se sont peu à peu dégagés de la gangue de sensations où ils étaient enterrés, à vrai dire enterrés vivants. Les personnes et les idées bien dessinées, avec leurs propres contours, la perception de mes intérêts personnels, la perspective de choix prometteurs, c'est à l'école que je les ai découverts. Mais ce que j'évoque à présent de cette vie à la maison, je n'aurais pu à l'époque l'exprimer en aucune manière. Seul le travail analytique a su en exploiter les quelques rayons de lumière dont j'avais gardé la chaleur. Pendant la cure, j'ai commencé à discerner, à pouvoir penser la condition de ma famille et celle qui avait été la mienne jusqu'alors. J'ai voulu lire des livres sur les événements historiques qui nous

avaient amenés là et puisque mes parents avaient été très peu scolarisés – différents en cela des enfants survivants recueillis dans les orphelinats – j'ai voulu connaître les Arméniens cultivés et politisés de Paris.

En 1978, explorant le milieu intellectuel arménien, « il me vint à l'idée »⁵ – peut-être à cause de l'angoisse que diffusait ce savoir inopérant – que ma mère avait un jour mentionné avec quelque indifférence un manuscrit laissé par mon père, décédé huit ans auparavant. Je voulus le voir, elle alla le chercher.

Mais alors : que pouvait-on bien faire de cet objet redoutable, sacré ? Avais-je le droit de toucher à ce petit cahier si fragile ? Pour qui avait-il été écrit ? À quelle fin ? Dans quelles circonstances, quelle disposition d'esprit ? Par quel hasard avait-il été conservé depuis tant d'années ? À qui poser ces questions ? L'absence de toute médiation pour accompagner, introduire au monde des vivants ces feuilles angoissantes ne reproduisait-elle pas l'absence de tout protecteur auprès des orphelins qui, dans les déserts, avaient survécu à l'extermination de leurs parents ? Ce cahier, un orphelin lui aussi, m'interrogeait, me demandait de me charger de lui. J'en avais peur comme d'une météorite tombée d'une autre planète mais j'en avais aussi pitié, je ne devais pas le laisser ainsi, inerte, seul dans un tel vide acoustique, muet.

Je me mis en quête d'un traducteur. Ce ne fut guère facile : il était écrit en caractères arméniens mais en langue turque. Lorsque j'en reçus la version traduite, découvris brutalement ce que révélaient ces pages énigmatiques, déchiffrai en français ce qu'avait écrit cet homme que j'avais peu connu mais que je reconnaissais en tous points dans ses lignes, je basculai dans un état de suspension sans repères, une sorte de déréalisation qui me précipita dans une seconde analyse. Si ce passé terrifiant du parent survivant, pressenti à la maison, vécu en une sorte d'irréalité prudemment séparée de soi par clivage se présente à distance de lecture, écrit noir sur blanc dans la langue qui vous a appris la poésie et la pensée, sa réalité vous saute à la figure et c'est alors un effondrement où s'impose violemment à votre conscience ce qui relie votre temps présent à

5 Au sens exact du « Einfall » freudien, traduit dans les *OCF/P*, PUF, par « idée incidente » ou « idée qui vient ». À cette occasion, j'ai vraiment fait l'expérience de ce sens freudien du terme : l'« Einfall » serait, littéralement compris, l'idée qui tombe (fallen = tomber) en vous (ein = particule indiquant « l'entrée dans »).

celui qui a connu ce versant hors humanité du monde, très peu d'années avant votre naissance, infiniment près de vous.

L'influence capitale des événements actuels du monde sur ma relation au passé des miens se confirma totalement lorsqu'un incident politique me décida, en 1982, à publier ce manuscrit, désormais disponible, en traduction française : la prise d'otages au consulat de Turquie en septembre 1981 qui, pour la première fois, fit parler de notre histoire autour de moi. Je sentais que mon père aurait approuvé cet acte s'il avait été accompli de son vivant. En retrouvant le souvenir très diffus du plaisir de résistant avec lequel il racontait à ses amis la prise de la Banque ottomane à Constantinople en 1896, j'ai dû m'identifier spontanément à la satisfaction avec laquelle il évoquait cet exploit dont il était fier. Je me sentis alors le droit de sortir cette relique de sa clandestinité protectrice et de transgresser le tabou qui l'entourait. *Les Temps Modernes* qui avaient déjà accueilli trois articles de moi (Altounian, 1975, 1977, 1978)⁶ acceptèrent également celui-ci (Altounian, 1982), accompagné d'une postface explicative et de notes indispensables que son traducteur voulut bien établir⁷.

De mon côté, j'écrivis une petite introduction au texte paternel où se profilait déjà la scène du souvenir-écran rapporté plus haut :

Je retrouve dans ces pages une partie des récits qui ont peuplé mon enfance et celle de tous les Arméniens de mon âge. J'aimais passionnément écouter mon père, ses évocations brusquement évasives jetaient un voile sur les images insoutenables, mais la fermeture de son regard, la rétention de ces gestes, l'émotion secrète et la détermination de sa voix me parlaient d'un ailleurs qu'il avait, avant

6 Le dernier article (1978), constitue en réalité un travail « de couverture » : j'avais été très fortement ébranlée en lisant le livre de Michael Arlen (*Embarquement pour l'Ararat, À la recherche d'une identité arménienne*, 1977) par les analogies entre le père de l'auteur et le mien. Ne pouvant encore aborder le manuscrit de mon père dont je venais de découvrir la version traduite, j'ai travaillé le texte d'Arlen.

7 Non seulement la transposition linguistique de ce *Journal* constitue un « travail » de mise au monde, mais ses notes de lecture qui insèrent le témoignage dans son contexte géographique, historique, culturel, en apportent un cadrage à bonne distance de lisibilité. Le travail de Krikor Beledian, universitaire mais, par ailleurs, écrivain et poète de langue arménienne, riche de connaissances inépuisables quant à la culture et l'histoire des Arméniens, transfère dans une réalité de langage un récit qui, s'il n'était pas contenu par ces repères spatio-temporels, échapperait au champ symbolique de la communication.

d'y être terrorisé, innocemment aimé. J'y entendais la nostalgie d'un pays dont il avait été, à jamais, arraché, abandonnant là, avec « nos maisons » et le corps du « père » enterré de justesse, les rêves de sa jeunesse, les racines de sa vie.

Lorsque la distance entre la reconquête de chaque lecture refoule suffisamment l'afflux de l'émotion, pour donner place en moi à la lectrice profane et curieuse, je comprends le vif plaisir que je prenais, enfant, à écouter l'auteur de ce journal, revivre étape après étape cette épopée d'où je suis, malgré tout, née. Il y avait quelque chose d'exaltant à ce que la vie – épouvante, humble nourriture encore une fois partagée ou marché aux couleurs d'espoir – soit une implacable aventure à déchiffrer et que survivre à l'oppression fut pour nous tous, Arméniens, un impératif incontournable.

En voici un court extrait :

Six jours plus tard, le jour du décès de mon père, ils ont de nouveau déporté. De nouveau ils se sont mis à battre ma mère. Nous deux frères, nous pleurions. Nous ne pouvions rien faire, ils étaient nombreux comme une meute de chiens. Ils ont dit à ma mère : « Ton malade est mort ». Et ma mère : « Nous partirons quand nous aurons enterré le mort ». Ils ont répondu : « Non, vous ferez comme les autres ». Les autres, en fait, abandonnaient les morts et la nuit les chacals les dévoraient. J'ai vu que ça n'allait pas et qu'il fallait faire quelque chose. J'ai pris un flacon de 75 dirhem [1 dirhem = 3 gr.], je l'ai rempli d'huile de rose et je suis allé voir tout de suite le chef du convoi de déportation. Je lui ai dit : « Laisse-nous aujourd'hui, nous partirons avec le prochain convoi avec les autres ». Heureusement il n'a rien dit. Nous sommes restés encore un jour. Nous avons creusé une fosse de deux archines [$\pm$ 1,50 m] et, ayant payé cinq *kourouchs* au *derder* [prêtre], nous avons enterré mon père. Quinze jours après, la déportation a recommencé [...] À Racca, on nous a montré une auberge [...] Et qu'avons-nous vu ? Les gens mouraient partout de faim, on ne pouvait pas rester à l'intérieur [...] tout sentait la pourriture [...] Nous n'avions plus d'argent, c'est pourquoi nous avons commencé à manger des herbes [...] on a vu qu'on allait mourir. On faisait à peine deux pas et on tombait par terre. Ma mère a réfléchi « Moi, pour mourir, je mourrai, vous, il ne le faut pas ». C'est ainsi qu'elle nous a donnés, nous deux, aux Arabes (Altounian, Altounian, 2009, p. 25 et 28).

Ma famille et moi-même avons été ainsi privilégiées plusieurs fois :

- mon grand-père assassiné avait pu, grâce à la « chance », à la témérité de sa femme bravant les tueurs pour respecter un rituel de l'humanité et à la perspicacité de son fils adolescent, recevoir une sépulture et une prière,

- ce fils avait eu le courage de consigner scrupuleusement l'histoire de leur déportation,
- j'avais bénéficié d'une actualité qui m'autorisait à la publier,
- et de l'instruction qui me permettait de le faire.

L'acte fondateur de scripteur qui avait donc animé mon père déterminait certes, à son insu, la transmission ultérieure de sa mémoire et l'activité créatrice de sa fille mais je doute que ce geste producteur d'un récit n'ait jamais été chez lui conscient de ses effets. Sa recension des épreuves mortelles pour ne pas les oublier contribua probablement à les enfermer loin de lui. Simplement je me suis demandé si l'inhumation de justesse de la dépouille de son père, si l'exécution sommaire de ce rituel – « creuser une fosse » et y introduire la parole du « prêtre » – n'avait pas constitué, pour l'adolescent d'alors, un très rare privilège lui ménageant l'espace psychique où il put ultérieurement, en chroniqueur de cette mise en terre, la mettre en mots et ouvrir une voie aux constructions de sa filiation. Michel de Certeau (1975, p. 118) ne définit-il pas « la narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants » ?

À l'occasion de la « publication » – à tous les sens du mot – de ce manuscrit, qui dotait le tiers démocratique du pouvoir de donner toute sa portée à l'espace ouvert par l'acte politique, j'ai pu d'ailleurs revivre l'expérience salvatrice dont j'avais autrefois bénéficié à « L'École de la République » (Altounian, 2001). Avec ses idéaux universalistes, celle-ci ignorait bien sûr l'histoire de la petite écolière arménienne que j'étais, mais – à condition qu'elle se soumette à ses apprentissages – elle lui accordait « démocratiquement » une place, une place à celle qui n'en avait aucune à la maison. Ainsi, il me fut rapporté que le manuscrit avait été qualifié de « texte sauvage » par Simone de Beauvoir et fait l'objet d'un certain doute de sa part. Néanmoins, elle le publia. Elle incarnait dans ma vie d'écolière, puis de femme, ces institutrices de l'École de Jules Ferry, « bienveillantes quoique trop assurées »⁸, plutôt tolérantes à l'égard de ce qui les dépassait.

8 Voir Altounian, 1990, p. 147 : « Arménienne de France, j'avais dû en 1938, comme tant d'enfants de déracinés de nos jours, avec mes quatre ans, mes nattes rousses tressées par maman et mes yeux noirs aux aguets, émissaires du père, franchir le seuil de l'école maternelle, 7 rue de la Jussienne, comme on peut bien à cet âge affronter un pays étranger, menaçant, dont on comprend seulement qu'il est l'unique territoire des jours à venir. Les sombres forêts où sont abandonnées les petites filles des contes débouchent

Conclusion

Pour conclure je raconterai encore comment la fabrication, je dirais « artisanale », de la configuration terminale de 2009 de ce manuscrit de 1920⁹ me fit faire une remontée véritablement hallucinatoire dans le temps. Comme l'établissement du recueil actuel exigeait une version électronique¹⁰ du texte, la solution de facilité aurait été pour moi de le scanner. Pourtant je fis sciemment le choix de le recopier moi-même. Je tenais à reparcourir son douloureux cheminement en l'accompagnant patiemment de ma main, pas à pas, mot après mot. Me retrouvant ainsi, pendant la frappe, devant la réalité que découvrait chaque phrase de cette narration, je m'aperçus que, malgré mes innombrables lectures, je ne l'avais lue qu'en l'évitant, n'en avais pas épuisé les affects qu'elle recélait et dont elle me chargeait encore maintenant de tant de larmes non versées. Le refoulement avait donc bien existé et le désir de ne plus entrouvrir la porte dévoilant ces espaces effrayants.

Pendant ce travail de copiste, j'ai vécu tous mes jours en 1915/1916, en compagnie de ce garçon d'à peine quatorze ans, pour le moins étonnamment intelligent, vif, courageux, au sang froid particulièrement efficace, seul soutien après la mort du père d'une mère « résistante » et digne. Ce couple solidaire, obstiné dans la fidélité à ses fragiles appartenances qui devaient obscurément déterminer mon destin, me transportait dans ces déserts où soufflaient la terreur, le meurtre, l'imminence du mourir, vers ces territoires qui m'étaient essentiels puisque véridiques, alors même qu'ils m'éloignaient de nouveau des autres et de ma propre vie ; pour autant que celle-ci eût jamais existé ! Je me retrouvais entièrement dans ces années, ces contrées-là, j'avais peur de voir ce qui allait survenir, peur de ce que les mots allaient écrire sur l'écran de l'ordinateur et, au bout

parfois sur de jolies clairières : j'y trouvai ces fées bienveillantes quoique trop assurées, mes institutrices, et devins peu à peu celle qui ne put traduire aux siens, en arménien, aucun de ces affects déchirants ou radieux qui initient au monde, aucun travail de la pensée, aucune évasion de l'imaginaire ».

9 D'après le traducteur, il aurait été rédigé en août 1920 (Altounian, Altounian, 2009, p. 103).

10 Cette traduction avait été remise par le traducteur sous forme dactylographiée en 1982 aux *Temps modernes*, puis reproduite par les Belles Lettres dans *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie* (1990), *op. cit.*, à partir des pages des *Temps modernes*.

de ma copie où « en novembre 1919 on a pris le bateau et on est arrivé à Marseille sept jours plus tard, c'est-à-dire en décembre », je débarquais avec eux, délivrée enfin de ma peur, en terre de France.

C'est alors que, rassurée par « notre » retour, j'eus le courage d'examiner attentivement les papiers échoués de lieux et de temps si lointains dans l'enveloppe contenant le mystérieux cahier. Je découvris deux lettres, ignorées jusqu'alors, que je fis traduire (Altounian, Altounian, 2009, p. 42). Elles étaient écrites, juste trois et quatre mois avant « notre arrivée » à Marseille, par mes oncles vivant déjà en France ; la première, de juin 1919, était une sorte d'avis de recherche expédiée de Lyon et la seconde de juillet s'adressait à la « Très vénérable grand-mère, chère mère Nahidé », retrouvée enfin vivante. En les lisant, je compris que j'avais eu encore besoin de la voix de ces « contemporains » pour pouvoir insérer dans une temporalité objective le texte que je venais de taper. « Douce mère, disait la dernière lettre, bien que nous n'ayons pas de nouvelles de vous depuis quatre ans,... ». C'était donc bien pendant ces quatre années passées par deux frères ici, à Lyon, que là-bas, leur mère, leur frère avaient côtoyé la mort, que leur père l'avait rencontrée. Ça n'était plus les affects pendant les terribles épreuves de là-bas qui, après coup, se réanimaient en moi, mais la terrible angoisse vécue ici, à Lyon, l'angoisse de ces quatre années sans nouvelles qui allait bientôt se transformer en certitude qu'aucun avis de recherche ne ferait revenir le père.

Je dirais pour conclure que tout s'était donc passé comme si « la crainte de l'effondrement », mise en évidence par le génie clinique de Winnicott (1975) affectait non seulement l'individu, mais aussi sa transmission transgénérationnelle. Le travail de l'analyse et de l'écriture convoque chez l'héritier des affects « gelés »¹¹, mais pourtant non absents, dans le site de sa propre langue, le temps de son propre vécu, le rend à même de les exhumer, inexprimés, de la personne des parents et de les introjecter dans une création innovante. Mais il lui faut pour cela remonter le temps, s'approprier rétroactivement des affects non subjectivés, suivre le mouvement d'une transmission à rebours qui n'émane pas du survivant mais part de la quête de son descendant pour aboutir à une création nourrie des affects non éprouvés en leur temps.

11 Pour comprendre la succession des différentes étapes constituant le travail de deuil, voir l'excellent ouvrage de Jean-Claude Métraux (2004).

TORTURE ET MÉMOIRE





Du récit de vie aux voies d'élaboration : réflexions autour des processus d'élaboration personnelle et sociale d'événements traumatiques au Chili

Marcela Cornejo et Germán Morales¹

La torture réduit au silence et instaure la honte,
c'est pourquoi la parole qui témoigne, qui théorise,
la parole qui transmet est sa pire adversaire.
(Bourboulon, Sandlarz, 2007)

Les écoutes de l'État

Le coup d'État qui a eu lieu au Chili en 1973 et la dictature qui en a résulté et s'est prolongée dans le temps pendant dix-sept années, sont des événements qui ont brisé l'histoire du pays et les histoires personnelles et familiales de nombreux hommes et femmes. Il s'agit certainement d'une rupture au caractère traumatique, tant pour l'histoire collective que pour la subjectivité des Chiliens, notamment

¹ Cet exposé témoigne de la recherche collective réalisée dans le cadre du projet FONDECYT N°1070855 « *Du témoignage au récit de vie : processus élaboratifs chez des professionnels de la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture* », par Marcela Cornejo, Germán Morales, Juanita Kovalskys et Dariela Sharim.

pour ceux qui ont été des victimes directes des violations des droits de l'homme subies dans cette période.

Pendant la dictature et après elle, au cours de trois décennies, l'emprisonnement politique et la torture (dorénavant EPT) n'ont pas été officiellement reconnus dans l'histoire du pays. Durant cette période, les témoignages des victimes ont été passés sous silence, mis en doute et clandestinisés, ce qui n'a pas permis de reconstruire une mémoire historique du pays par rapport à des faits de violence.

Parmi les violations des droits de l'homme subies au Chili pendant la dictature, on dénombre la torture, la disparition de personnes, l'emprisonnement politique, l'exil, les meurtres, pratiques qui furent systématiques et organisées en tant que politiques d'État, comme des stratégies de contrôle social des opposants politiques. Des dizaines de milliers de personnes ont été les victimes directes d'une violence organisée, qui a touché aussi leurs familles et leurs proches, de même que la totalité du corps social de la société chilienne.

Le démenti social de ces faits de la part de certains secteurs de la société et l'impunité pour ceux qui ont été les bourreaux ont entraîné des vécus d'isolement, de solitude et de clandestinité. Comme le disent Morales, Castillo, Aguilar et Díaz (2005), sur la base de leur expérience clinique :

Les personnes touchées se sont clandestinisées elles-mêmes : elles essayaient de devenir invisibles pour les autres, de ne pas se réunir, ni parler, ni éveiller des soupçons et récupérer leur vie quotidienne. Les personnes étaient congelées, dans une sorte d'animation suspendue (p. 1).

Écouter les victimes : la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture

Au cours de la période de transition démocratique après la dictature, trois instances promues par l'État ont été mises en œuvre dans le but de réussir une réconciliation nationale : la Commission Nationale de Vérité et Réconciliation (1991), la Table du Dialogue (2001) et la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture (2004). Ces initiatives, comme d'autres commissions de vérité mises en place dans le monde (Hamber, 2000 ; van der Merwe, 2002), ont eu comme principal objectif la construction d'une vérité historique partagée par rapport aux faits qui ont eu lieu, reconnais-

sant les violations des droits de l'homme qui ont été commises et traçant des lignes directrices pour des politiques de réparation à l'égard des victimes.

En 1991, est rendu public le rapport de la Commission Nationale de Vérité et Réconciliation (*Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*). Il identifie plus de 3 200 personnes qui ont été l'objet d'une répression politique causant leur mort et dont l'État chilien, moyennant les actions de ses agents, fut le responsable.

En 2001, s'est constituée la « Table du Dialogue » (*Mesa del Diálogo*), avec la participation de représentants des Églises, du monde académique, des forces armées, et des avocats des droits de l'homme. L'objectif était d'établir des accords par rapport aux événements du passé récent ainsi que d'éclaircir certains cas de détenus-disparus.

En 2003, année où l'on commémorait les trente ans du coup d'État contre le gouvernement du Président Salvador Allende, s'est créée la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture (*Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, dorénavant CNPPT) dans le programme du gouvernement pour assumer la thématique des droits de l'homme, sous le titre « *no hay mañana sin ayer* » (« il n'y a pas de demain sans hier »). Le but de cette commission était de s'occuper des « survivants », des victimes d'emprisonnement politique et de torture pendant la dictature, dont l'État ou des agents à son service, ont été les responsables.

Pour son travail, la CNPPT a mis en place une structure opérationnelle composée d'équipes de professionnels (avocats, psychologues et travailleurs sociaux) dans tout le pays et des points de réception de témoignage dans les consulats du Chili dans le monde².

Les personnes qui ont déposé auprès de la Commission devaient remplir une fiche d'antécédents relatifs à leur expérience d'EPT et avaient ensuite une interview avec un professionnel de la Commission pendant une heure environ. Ces témoignages ont représenté pour les victimes un processus de rappel douloureux de leurs expériences passées, rappel que le professionnel devait recevoir très soigneusement, créant une ambiance de respect et de confiance, mais sans susciter d'expectatives. Le strict respect des limites et l'exigence de

2 L'autre structure fonctionnelle de la CNPPT avait pour fonction de statuer quant à la qualification des cas, et elle était composée par huit « Commissionnaires », personnages publics représentant divers secteurs politiques et sociaux.

ne pas adopter une position politique étaient des règles que les professionnels devaient respecter afin de préserver l'impartialité de la Commission.

La CNPPT a reçu le témoignage de 35 868 personnes³ et a reconnu 27 255 cas, soit 76 % des témoignages reçus, dont 87,5 % étaient des hommes et 12,5 % des femmes⁴.

Écouter les « écoutes de l'État » : la recherche

L'expérience de la CNPPT est quelque chose de nouveau au Chili, car c'est la première instance émergeant de l'État qui soit orientée vers la thématique de l'EPT. En même temps elle a établi un mode de fonctionnement nouveau, notamment par la pratique d'accueil et de compilation des témoignages des victimes. Surgit ainsi un phénomène nouveau, à partir de son fonctionnement : la figure des professionnels chargés de recueillir les témoignages d'EPT, avec les défis professionnels et personnels que cette tâche impliquait.

Il s'agit de personnes qui, dans leur rôle « d'écoutes de l'État », ont eu un contact direct avec les histoires des victimes, histoires porteuses d'un fort caractère traumatique. Ce sont des personnes qui, à partir de leur condition de citoyens chargés par l'État de cette fonction d'écoute, ont pu accéder à une histoire sociale masquée durant plusieurs décennies. Selon le Rapport de la CNPPT, près de 80 % des personnes ayant déposé leurs témoignages ont dit qu'ils n'avaient jamais raconté leur expérience de EPT auparavant⁵.

3 On estime, cependant, que de nombreuses personnes ont décidé de ne pas déposer de témoignage à la Commission, pour des raisons telles que le désespoir, la peur, le manque de fermeté pour le faire, des divergences politiques avec le gouvernement ou la méconnaissance (Riquelme, Cruz, 2005).

4 En 2011, la Commission Présidentielle Consultative pour la qualification de détenus-disparus, exécutés politiques et victimes d'emprisonnement politique et de torture (Comisión Asesora Presidencial para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura), produit un rapport qui inclut 31 841 nouvelles demandes de qualification de personnes qui déclarent avoir été victimes d'EPT ; 9 795 ont été qualifiées.

5 Il est important à ce propos de distinguer que ce « n'avoir jamais raconté » impliquerait, d'après nous, le fait de n'avoir pas raconté les faits subis auprès d'instances officielles de l'État, parce que des témoignages ont eu lieu dans

Les professionnels qui ont travaillé à la CNPPT furent des témoins privilégiés des témoignages que la société chilienne doit prendre en charge. L'impact de cette expérience d'écoute chez ces professionnels peut être analysé d'après leurs histoires personnelles et de la manière dont celles-ci sont affectées par les sens et significations attribuées à ces expériences professionnelles. Dans ce sens, plusieurs questions se sont posées. Comment l'histoire personnelle des professionnels est touchée par l'écoute d'événements traumatiques issus de la violence politique ? Comment ce fait de la vie sociale a un effet sur leur vie personnelle ? Que font ces professionnels avec cet impact ? Comment font-ils pour l'intégrer, le signifier et l'élaborer ? Quelle est l'histoire construite à partir de ces élaborations ?

C'est à partir de ces questionnements que s'est mis en place, depuis 2006, un projet de recherche⁶ pour essayer de comprendre les processus élaboratifs déclenchés chez les professionnels ayant participé à la CNPPT, c'est-à-dire sur l'élaboration, tant au niveau émotionnel que biographique, de l'impact de cette expérience. Le pari est que cette compréhension peut fournir des pistes pour saisir l'incidence, dans toute la société chilienne, de la reconnaissance de l'EPT comme faisant partie de l'histoire officielle du pays. En parallèle, le projet vise à comprendre le phénomène de la construction de mémoire par rapport à des périodes traumatiques de l'histoire de notre pays, spécifiquement en ce qui concerne la dictature militaire et les violations des droits de l'homme.

La recherche, ancrée épistémologiquement dans l'approche biographique (Cornejo, 2006 ; Cornejo, Mendoza, Rojas, 2008 ; De Gaulejac, 1987 ; Legrand, 1993 ; Niewiadomski, DeVillers, 2002), a recueilli les récits de vie de 22 professionnels de la CNPPT, 15 femmes et 7 hommes. Le dispositif de recherche proposait à chaque participant de « raconter son histoire de participation à la CNPPT »,

d'autres instances comme auprès de camarades de parti, de proches, d'organismes d'appui aux victimes, entre autres.

- 6 Ce projet a été mené par des psychologues cliniciens, chercheurs académiques, appartenant à la Faculté de Psychologie de l'Université Catholique du Chili et à ILAS (Institut Latino-américain de Santé Mentale et de Droits de l'homme), une ONG pionnière au Chili dans le traitement et le développement de modèles conceptuels et thérapeutiques pour les victimes de violence politique. Ce projet a été financé par FONDECYT, le Fond National des Sciences et de la Technologie, dépendant de l'État.

au cours de trois rencontres avec un chercheur (ou « narrataire »⁷). Les entretiens, d'une durée moyenne d'une heure et demie, ont été enregistrés et retranscrits dans leur totalité, avec le consentement explicite des participants. Une copie de chaque entretien fut donnée, entre les rencontres, à chaque professionnel participant à la recherche.

Pour analyser les récits de vie, diverses "logiques d'analyse" ont été ouvertes, ainsi que différentes "méthodes d'analyse" pour le traitement approprié de données provenant d'un type de matériel qualitatif discursif. Pour le travail de recueil et d'analyse des récits, deux logiques ont été articulées : une "logique singulière", orientée vers la reconstruction de l'histoire de chaque narrateur à partir des récits recueillis et une "logique transversale", constituée à travers l'émergence et la construction d'axes analytiques thématiques transversaux à partir desquels les histoires reconstruites ont été à nouveau analysées.

En ce qui concerne les "méthodes d'analyse" utilisées, pour le "contenu" des histoires, nous avons tout d'abord réalisé un ordonnancement chronologique du récit (de Villers, 1996), en le déployant sur un axe temporel aussi loin que le récit de chaque narrateur le permettait et en mettant l'accent sur la période concernant la participation à la CNNPT. Ensuite, la perspective méthodologique qualitative adoptée pour l'analyse des histoires s'est inspirée principalement du modèle de la *Grounded Theory* (Strauss, Corbin, 1990 ; Glasser, Strauss, 1967)⁸.

Du témoignage au récit de vie : l'expérience des professionnels de la CNPPT

Dans un travail antérieur (Cornejo, Rojas, Mendoza, 2009), nous avons analysé l'expérience des professionnels de la CNPPT à partir des significations attribuées par eux à cette expérience. Ces significations ont été regroupées en trois axes d'analyse : "comment" les professionnels racontent ce qu'ils ont fait pour écouter ; "ce que" les professionnels racontent qu'il leur est arrivé à partir de ce qu'ils

7 Le mot narrataire est employé selon le terme francophone utilisé dans l'approche biographique. De Villers (1996) définit le narrataire comme « l'écoutant » et Legrand (1999) comme « l'expert en récits de vie ».

8 Pour plus de détails sur les procédures méthodologiques et les fondements épistémologiques de la recherche, voir Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008.

ont entendu à la CNPPT ; et “ce que” les professionnels disent qu’ils ont entendu à la CNPPT. Nous avons également analysé l’impact et la signification de l’expérience de raconter leur expérience de la CNPPT dans le cadre de la recherche.

Il est possible d’affirmer, à partir de ce travail, que la mise en scène du rôle « d’écoute de l’État » a provoqué chez les professionnels des tensions entre un rôle défini par le mandat de la Commission et les significations attribuées subjectivement à ce rôle. Ces tensions se sont jouées dans les limites des fonctions à exercer (entre récolte d’information et réparation), dans le type de rapport avec les victimes (entre impartialité et engagement) et dans la relation des professionnels avec l’État (en tant que représentant de l’État et porteur de positions personnelles). Écouter des témoignages d’EPT, la plupart adressés pour la première fois, institua les professionnels de la CNPPT comme faisant partie d’un clan, de ceux « qui savent », porteurs d’une histoire connue seulement par certains dans toute son horreur et sa violence.

L’expérience de la Commission eut un impact chez les professionnels, impact émotionnel et biographique, qui fit non seulement apparaître des symptômes chez les professionnels mais les conduisit aussi à regarder de façon différente leur vie personnelle, familiale et sociale. Néanmoins, au terme de la CNPPT, les professionnels ont eu des difficultés avec l’élaboration de cette expérience, avec les possibilités de la signifier et de l’intégrer à leur propre histoire, et cette expérience est restée suspendue, inachevée, encapsulée.

Cet “encapsulement” nous a fait penser à l’envahissement du traumatique à partir des témoignages des victimes, elles-mêmes restées en silence tant d’années, témoignages qui, écoutés par les professionnels, mènent à la répétition de l’interdit, du silence, du « ne pas en parler ». En ce sens, la possibilité offerte par la recherche de raconter l’expérience de participation à la CNPPT a pu avoir un effet réparateur pour les professionnels, leur permettant, à partir de la narration adressée à un autre, émotionnellement disponible, « agité empathiquement » (selon les mots de LaCapra, 2005), d’intégrer l’expérience, de lui donner sens.

À partir du dispositif d’écoute de la Commission et de celui que nous avons nous-mêmes mis en place dans le cadre de la recherche, nous avons construit la notion de « chaîne de l’écoute » (Cornejo, Rojas, Mendoza, 2009) pour désigner l’enchaînement des divers

dispositifs et formes d'écoute et de parole générant des processus de liaison subjective et sociale qui s'orientent à défaire les chaînes du silence. Cette chaîne de l'écoute met au travail les possibilités de la transmission contre les risques de la répétition.

Par cette chaîne de l'écoute transite le secret sur cette partie traumatique de l'histoire du Chili. Elle est construite par les victimes qui ont témoigné auprès de la Commission, par les professionnels qui ont reçu ces témoignages, par ceux qui les ont transcrits, classés, ordonnés, par ceux qui ont préparé des rapports ou qui ont organisé les bases de données de la CNPPT. La chaîne se poursuit à travers les chercheurs en charge de l'étude dont nous parlons maintenant, nous qui, à notre tour, avons écouté l'histoire des professionnels. Mais la chaîne de l'écoute s'étend aussi à ceux qui écoutent les histoires de l'écoute des victimes, des professionnels, des chercheurs. Accueillir, parler, écouter ; relier, transmettre, témoigner. L'inscription de cette écoute dans l'officiel, dans le social, est aussi une façon qui donne à l'écoute et à cette chaîne des particularités⁹.

Mais comment faire pour

assurer cette transmission, en être un relais, de personne à personne, entre autrui, participer au travail d'élaboration subjective et sociale, alors que ce dont il s'agit attaque les fondements mêmes de la transmission et secrète ses effets transitifs par contagion silencieuse ? (Cornejo, Brackelaire, Mendoza, 2009).

Continuant nos analyses, il nous a paru indispensable de nous attarder sur le type de secret et de silence en jeu dans cette chaîne de l'écoute. Ce travail reprend le secret sous la forme de « silence sécrété », dans le sens où le secret dont il s'agit dans cette chaîne de l'écoute est un secret qui tient du type d'expérience qu'il inclut. Ce secret est subjectif, intime, contient des histoires personnelles ; mais il est aussi social, contentant l'histoire sociale qui parle de l'horreur et des obscurités de l'humain.

9 Nous sommes en ce sens conscients que l'expérience de l'EPT a pu être accueillie dans d'autres dispositifs (thérapeutiques, de dénonciation, d'accompagnement, par exemple) et selon d'autres voies d'écoute, mais nous voulons ici mettre l'accent sur le fait que la CNPPT constitue la première écoute ou voie officielle pour l'EPT.

Du récit de vie aux voies d'élaboration : l'écoute de la torture au Chili

Après avoir abordé les histoires singulières de chaque professionnel-narrateur, nous sommes passés à la phase transversale, reprenant les histoires des professionnels de la CNPPT à partir de catégories d'analyse qui se sont montrées parlantes pour appréhender différentes dynamiques présentes à la base des processus d'élaboration des professionnels de la CNPPT.

Pour ce faire, il nous est apparu nécessaire de prendre en considération, dans les analyses, certaines conditions contextuelles des professionnels qui forment ce que nous avons nommé leur « lieu socioculturel », à entendre comme la position particulière qui s'établit pour faire des récits¹⁰, pour raconter les histoires. Par rapport à l'écoute de la torture, dans les discours qu'en ont faits les professionnels, sont apparus, comme conditions contextuelles significatives, le genre, l'appartenance générationnelle, la relation avec la thématique des droits de l'homme, la profession et la fonction principale exercée dans la CNPPT. Ces conditions dessinent des lieux socioculturels particuliers, des positions qui déterminent et modélisent le type, les contenus et les référents des discours relatifs à la torture.

Nous pensons que les processus élaboratifs de l'expérience d'écoute de la torture font référence en premier lieu à des expériences émotionnelles perturbatrices et éventuellement traumatiques qui demandent des significations, qui exigent de la parole pour être signifiées, nommées et ensuite repérées dans une temporalité, cherchant ainsi à s'intégrer dans l'histoire du sujet. Mais, dans les processus élaboratifs qui nous occupent, il s'agit aussi de processus liés au social et la signification de cette expérience émotionnelle ne transite donc pas seulement par la narration et l'intégration de l'expérience dans l'histoire et la biographie personnelle, mais doit s'inscrire aussi dans un contexte qui est institutionnel (la CNPPT) et qui donne un sens collectif à cette expérience.

10 Cette notion de *lieu socioculturel* reprend les réflexions de Jesús Ibáñez (1979) sur ce qu'il a appelé la « position de parole », au sens où il existe un ensemble de discours possibles par rapport à un objet social, de sorte que, si on veut en rendre compte, nous devons chercher les positions de parole à partir desquelles se construisent les discours par rapport à cet objet.

Quatre “dimensions” se sont révélées être des axes transversaux significatifs et parlants pour reprendre les récits et les histoires des professionnels par rapport à leurs expériences de participation à la CNPPT. La dimension “émotionnelle” reprend les stratégies émotionnelles mises en œuvre face à la tension qu’a provoquée l’écoute de la torture. La dimension “narrative” analyse les histoires construites et les significations associées à l’expérience de la torture, en reprenant les places où est situé autrui pour écouter, comme témoin, comme spectateur ou comme interlocuteur. La dimension “historique-temporelle” analyse les ruptures et continuités dans les trames narratives qui construisent les histoires de participation à la CNPPT, en considérant le type de références (personnelles, familiales, collectives ou autres) utilisées pour la narration de l’histoire. Finalement, la dimension “institutionnelle” se centre sur le rôle prescrit et le rôle attribué dans le travail à la CNPPT, comprise comme une organisation et comme faisant partie de l’État.

À partir des “lieux socioculturels” et des “dimensions” de l’écoute de la torture, il est possible de distinguer quelques “dynamiques” qui sembleraient être à la base des processus élaboratifs des professionnels de la CNPPT, processus relatifs à l’écoute de la torture comme un fait traumatique de notre histoire sociale et où les professionnels sont compris comme des émissaires (des écoutes de l’État) de l’écoute de la torture de la part de la société chilienne. Parmi ces dynamiques, soulignons les suivantes.

- *Altérité/mutualité et la position d’autrui.* L’écoute de la torture met en contact celui qui l’écoute avec l’espace de l’horreur. Cette écoute devient donc possible seulement dans l’altérité, par l’existence d’autrui, à partir d’une position de disponibilité, qui contient émotionnellement et qui légitime dans le social (Castillo, 2008).
- *L’impact émotionnel et l’identification projective.* Occuper la place d’une écoute de la torture, avec les émotions que cela provoque à partir de l’altérité, implique nécessairement la recherche et la construction d’une place adéquate, équidistante, où pouvoir signifier l’expérience, ce que LaCapra (2005) a nommé “agitation empathique”. Ainsi, dans la tension de l’empathie du traumatique peut surgir l’identification projective avec les victimes.

- *L'urgence et le sacrifice.* L'écoute des témoignages de torture en appelle à une temporalité où les chronologies personnelle et sociale ne sont pas synchroniques, mais qui pourtant demande urgence et sacrifice à celui qui écoute un secret (Cornejo, Brackelaire, Mendoza, 2009). Surgit alors le besoin de donner de la continuité et en même temps de provoquer des ruptures, parce qu'il s'agit d'un secret, un secret qui est public et en même temps privé.
- *L'héritage et la demande réparatrice.* Ce qui a été écouté à la CNPPT s'inscrit comme un héritage qui interpelle intergénérationnellement et transmet de la culpabilité, à cause de la torture commise par des agents de l'État, culpabilité liée aussi au fait qu'il n'y ait pas de mesures de réparation considérées comme suffisantes pour les victimes et au maintien de l'impunité des agresseurs. Ces demandes de réparation apparaissent influencées par la génération à laquelle on appartient et où le coup d'État est l'événement de référence à partir duquel se construit et se met en mots le récit de l'histoire personnelle et familiale.
- *L'intégration ambivalente.* Ce concept apparaît comme très parlant pour comprendre la position des écoutes de l'État, lesquelles, à partir de leurs récits, semblent rester avec la demande de (re)construire la mémoire traumatique du pays. À partir de leur rôle historique au sein de la CNPPT, ils se débattent, selon Milos, entre le "devoir de mémoire" (Levi, 1997)) et "l'abus de mémoire" (Todorov, 1995). Pour les professionnels de la CNPPT, l'écoute de la torture demande à être transformée en mémoire, mais en même temps, cette demande vise à être expulsée et son intégration est vécue comme abusive.

Pour conclure

À partir de l'expérience des professionnels de la CNPPT, nous avons retracé quelques voies d'élaboration sur la torture au Chili et les dynamiques qui y sont présentes, comme une façon de rendre compte d'une étape transitoire du processus d'élaboration, dans une sorte de géographie possible du traumatique. Nous parlons de *géographie du trauma* dans la mesure où l'écoute suppose d'écouter, de regarder et de mettre en mots le fait que des agents de l'État, membres de la même société, chiliens aussi, ont torturé d'autres

membres de la même société, à partir d'une organisation de la terreur commandée par l'État.

Nous comprenons ces voies d'élaboration comme des routes ou des chemins tracés sur une carte qui doit encore continuer à être explorée et parcourue par d'autres acteurs de cette histoire traumatique, les citoyens chiliens. Il s'agirait de repérer l'ensemble des voies et d'analyser les relations, les similitudes et les différences entre elles, en essayant de retracer et de construire une carte qui indique les places et les chemins individuels et sociaux pour une élaboration, tant individuelle que sociale.



L'ambivalence du travail d'écouter de la torture : le cas du Chili

Germán Morales et Marcela Cornejo¹

Jusque-là, il me suivit comme une ombre,
le visage de celui qu'on ne voyait déjà plus.
Et à l'oreille, il me susurra la mort qui venait déjà.
Silvio Rodríguez, 1973, Extrait de la chanson Santiago de Chile

Maman, dit le petit garçon, qu'est-ce que c'est un coup ?
Quelque chose qui fait très mal et qui laisse un bleu à l'endroit où il t'a été porté.
Le garçon s'en alla à la porte de la maison.
Tout le pays qu'embrassait son regard semblait teinté d'une couleur violacée.
Pía Barros, 1986, tiré de l'ouvrage Miedos Transitorios

Introduction

Dans le texte précédent, nous avons présenté les développements de notre recherche concernant l'analyse de l'expérience des pro-

1 Cette communication doit être considérée comme prenant part à une réflexion faisant référence au Programme Clinique de l'Institut Latino-Américain de Santé Mentale et des Droits de l'Homme (ILAS), ainsi qu'aux résultats du projet de recherche développé par l'École de Psychologie de l'Université Catholique du Chili et l'ILAS, FONDECYT n°1070855 : « *Du témoignage au récit de vie : processus élaboratifs chez des professionnels de la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture* ». Les chercheurs dirigeant cette recherche sont Marcela Cornejo, Germán Morales, Juanita Kovalskys et Dariela Sharim.

fessionnels qui ont recueilli les témoignages de victimes d'enfermements politiques et de tortures, consignés dans le rapport de la Commission Nationale de l'Emprisonnement Politique et de la Torture au Chili (CNPPT²). Le rôle de ces professionnels, selon notre description, était celui d'« *écoutants de l'État* ». Cette dénomination fait référence à leur fonction d'"écoute" de l'expérience d'emprisonnement et de torture, au moyen de laquelle des faits de torture ont été reconnus officiellement comme étant des violations des droits de l'homme, commises par des agents de l'État chilien. Ces actes de témoignage tendaient à être vécus par les victimes comme une première constitution du récit de leurs expériences de torture. De ce fait, et après la remise de leur déclaration validée devant l'État par la CNPPT, de nombreuses personnes ont sollicité pour la première fois une aide psychothérapeutique³.

Cela étant, la présente contribution propose une lecture de "l'écoute de la torture par des professionnels" de la CNPPT en rapport avec les contenus exprimés par les victimes de la torture au sein des "groupes thérapeutiques".

Dans le contexte que nous avons décrit, l'ILAS⁴, parmi d'autres ONG, a formé des groupes thérapeutiques constitués d'hommes ou de femmes ayant offert leurs témoignages à la CNPPT. La décision de séparer les genres fut prise sur base du fait qu'un grand nombre de personnes, tant des hommes que des femmes, avaient été victimes de tortures de type sexuel ; il fut considéré, compte tenu de cela, que l'homogénéité des groupes pouvait faciliter l'ouverture à l'expression de ces expériences traumatiques.

2 Nous utiliserons le sigle CNPPT pour nous référer à la Commission Nationale sur l'Emprisonnement Politique et la Torture, aussi connue sous le nom de Commission Valech, en référence à l'évêque de l'Église Catholique qui la présida.

3 Il faut remarquer que, durant la dictature, plusieurs ONG proposèrent des programmes cliniques d'accueil des victimes de violations des droits de l'homme et qu'une fois la démocratie rétablie, au début des années 1990, un programme étatique de santé fut mis en œuvre à l'intention des victimes de violations des droits de l'homme. Ce programme reçut le nom de PRAIS (Programme de soin intégral de santé) et était couvert par l'État.

4 L'Institut Latino-américain de Santé Mentale et de Droits Humains (ILAS) est une organisation non gouvernementale chilienne qui s'occupe de personnes victimes de répression politique. ILAS développe également de la recherche clinique et de l'enseignement, en Amérique Latine et en Afrique, sur le thème du traumatisme politique (www.ilas.cl).

La conception des groupes thérapeutiques trouvait son inspiration dans l'intégration de la théorie psychanalytique de groupe et du concept d'espace potentiel de Winnicott (1971). Il s'agit de pouvoir conceptualiser les événements survenant au sein de groupes psychothérapeutiques d'orientation psychanalytique (Morales, Castillo, Aguilar, Díaz, 2005). Dans cette perspective, le groupe représente un espace potentiel⁵ et constitue en tant que tel un espace privilégié d'expérience de la « mutualité » (*mutualidad*) (Castillo, Gómez, 2007).

Dans leur majorité, les auteurs de témoignages participant aux groupes thérapeutiques étaient, lorsque vint la dictature, des citoyens communs, jeunes ou adultes, des militants de l'ancienne Unité Populaire, des personnes qui avaient intégré des regroupements tels que les syndicats ouvriers, les confédérations paysannes, les associations de fonctionnaires d'État, des organisations de quartiers ou des organisations étudiantes. Autrement dit, c'étaient des citoyens qui, au sein d'un ordre légitime, avaient pris part à des groupements et à des organisations légitimes et qui furent ensuite, après le coup d'État, emprisonnés et torturés. Suite à leur emprisonnement et aux tortures qu'ils subirent, un bon nombre d'entre eux, peut-être la plupart, ne participèrent plus à aucune organisation sociale ou politique. D'autres participants aux groupes étaient des dirigeants sociaux et/ou des militants de l'opposition à la dictature, qui luttèrent clandestinement ou au sein de leurs organisations sociales. Les participants aux groupes, dans leur majorité, étaient de ceux qui, suite à leur emprisonnement, cessèrent toute activité politique.

L'expérience thérapeutique groupale se révéla très efficace. Les participants et participantes saisirent en effet de manière remarquable cette chance de partager entre pairs une "expérience inracontable". Le groupe devint un espace privilégié d'"écoute de l'expérience de la torture" entre pairs. En ce sens, prenant en compte le fait que l'expérience répressive fut celle d'une destruction du contexte d'association – le régime militaire étouffant toute participation citoyenne à l'Unité Populaire et réprimant toute forme de lutte contre la dictature –, nous avons pensé que cette expérience autour de la torture et de l'emprisonnement, organisée de manière

5 Cet espace situé entre le subjectif et l'objectif, originairement entre la mère et son bébé, est le lieu de jeu pour le bébé et de contre-jeu de la part de la mère, le lieu d'origine de la fantaisie, de l'imagination et de la création, selon Winnicott (1971).

groupale, ainsi que cela a été fait, serait non seulement efficace en termes thérapeutiques, mais tendrait aussi – de fait – à restituer chez ses participants une notion de citoyenneté, celle-ci étant entendue dans le sens où les participants sont des sujets de droits (Lira, 2008), et non uniquement des victimes de violations des droits de l’homme.

Par ailleurs, dans le cas des professionnels de la CNPPT qui recueillirent les témoignages des victimes de la torture, il apparaît clairement que, d’une part, ils connurent un certain impact biographique – lequel constitue l’objet de notre recherche – et que, d’autre part, comme nous l’avons constaté par l’analyse de leurs récits, nombre d’entre eux devinrent sujets à ce que nous avons nommé une “identification ambivalente” avec le récit des victimes qu’ils ont « écoutées ». Ce phénomène est plus évident chez les professionnels plus jeunes. Ceux-ci, étant moins autocritiques vis-à-vis de leur rôle, rencontrent plus de difficultés à réguler la distance les séparant des personnes interviewées, ainsi qu’à se différencier des victimes de tortures. Cette mise à distance doit en effet obéir à un mécanisme par lequel il devient possible de tolérer l’impact émotionnel dû à l’écoute des récits qui, les uns après les autres, dessinent l’horreur vécue par ces personnes au cours de leur détention.

Nous avons choisi le terme d’« identification ambivalente » avec les victimes parce qu’il s’agit d’un processus par lequel de nombreux professionnels de la CNPPT – et plus particulièrement les jeunes – se sont identifiés à la souffrance des torturés et à leur demande de réparation et de justice. L’“identification” à la souffrance peut être considérée comme un processus prévisible ; cependant nous y ajoutons le terme d’“ambivalence” parce que, si ces professionnels sont, du point de vue de leur rôle, des fonctionnaires de l’État, ils ont néanmoins adopté une distance et un détachement par rapport à ce rôle.

Il nous a été possible d’observer, dans les groupes thérapeutiques constitués à l’ILAS, la souffrance des victimes et les dynamiques psychiques qui s’y trouvent associées. Nous avons été surpris, comparant les discours exprimés par de nombreux professionnels de la CNPPT dans notre recherche, avec les discours des groupes de victimes, de constater la présence de recoupements de propos dans les récits. Ces recoupements semblaient montrer une sorte d’“appropriation du récit des victimes” par les professionnels, caractérisée par le fait qu’elles expulsent du récit l’expérience d’humiliation propre à la torture.

Fondamentalement, l'“identification ambivalente” des professionnels de la CNPPT se manifeste tant dans les intenses émotions associées aux récits qu'ils constituent lorsqu'ils jouent leur “rôle d'écouter”, que dans le discours institutionnel de reconnaissance associé à leur rôle d'“écouter d'État”.

Les émotions

Les émotions exprimées par les professionnels en rapport avec leur travail sont alimentées par la question de la reconnaissance de l'injustice vécue par ceux qui furent détenus et torturés (Kovalskys, Concha, 2009). Premièrement, une fierté se révèle chez les professionnels au moment de considérer le travail réalisé par la CNPPT ; on note, deuxièmement, une colère associée à l'attente frustrée de l'application des politiques réparatrices proposées dans ce même travail ; et troisièmement, se manifeste un sentiment d'impuissance face à l'impunité de nombreuses personnes ayant commis des faits de torture⁶.

En relation avec la fierté des professionnels de la CNPPT

De tous les travaux que j'ai fait, celui-ci est peut-être l'un des plus beaux, l'un de ceux qui m'a le plus plu. Ce fut dur... il m'aura sûrement angoissé à certains moments, mais il m'a sensibilisé.
(Professionnel de la CNPPT)

Je me suis senti fier lorsqu'on m'a dit qu'on avait vu mon nom sur les listes du rapport, parce que, moi, j'étais un membre d'un syndicat et pas un délinquant. (Patient de l'ILAS)

Je savais que c'était important, mais par la suite je me suis rendu compte que c'était en fait historique, je veux dire historique pour la société, pour le pays, pour le monde, mais surtout pour moi.
(Professionnel de la CNPPT)

La sensation de fierté est évidente chez la majorité des professionnels de la CNPPT. Ceux-ci, non seulement ressentent une satisfaction au regard du travail effectué, mais tendent également à s'autodéfinir

6 Il est important de remarquer qu'il existe 1 060 procès légaux en vigueur, 1 984 procès légaux en attente et 144 procès au terme desquels furent dictées des condamnations à charge, pour cause de violation des droits humains (Rapport mars 2009, Programme des droits de l'homme, Ministère de l'Intérieur, Gouvernement du Chili).

comme des sujets sociaux protagonistes de l'histoire du pays. Par cette autodéfinition, ils semblent se comparer eux-mêmes avec certains contenus exprimés par les témoins dans les groupes thérapeutiques. Lorsque les victimes, enfin reconnues en tant que telles par l'État et pouvant verbaliser leurs peurs toujours présentes, sentent qu'elles retrouvent ainsi une certaine notion de citoyenneté, les professionnels, eux, se regardent avec fierté comme les porteurs d'un message historique et, à la fois, font l'expérience d'une peur attachée à leur fonction révélatrice d'une telle vérité dans la société chilienne. Cette peur provoque des anxiétés désorganisatrices et peut parfois générer une distorsion de leur jugement sur la réalité.

À propos de la peur

Je pensais que quelqu'un était en train de me suivre... il allait me prendre le rapport et nous n'allions pas pouvoir le rendre.
(Professionnel de la CNPPT)

Suite à la Commission, la peur d'être observée, poursuivie, stigmatisée pour avoir pris part à ce travail... (Professionnelle de la CNPPT)

Ceci contraste avec l'atténuation de la peur que connaissent les auteurs des témoignages. Ils finissent en effet par exorciser cette peur grâce à l'expérience thérapeutique de groupe. Car, au sein de la CNPPT, les patients témoignent de leur expérience de torture ainsi que du sentiment d'humiliation et de peur. Ils la partagent, l'élaborent ensuite dans les groupes thérapeutiques et affrontent ainsi les fantômes nés d'un "contexte réel de persécution et de mort".

Oui, par là où je ne passais plus depuis qu'ils m'ont détenu... je l'ai fait, je ne me le suis pas proposé, mais je l'ai fait, j'ai réussi à marcher par là. (Patient de l'ILAS)

Ainsi, la peur, que les victimes abandonnent peu à peu, ressurgit chez certains professionnels de la CNPPT. Il semble que, poussés par une empathie vis-à-vis de la douleur et considérant la légitimité des demandes des victimes, une frustration émerge en termes non seulement politiques, mais aussi de réparation et de justice. Les professionnels avaient en effet été employés comme "écoutants" et, en un sens, ils se sont transformés en porte-parole des auteurs des témoignages, s'identifiant à eux, et restant marqués et interpellés par leurs histoires (Cornejo, Faúndez, Mendoza, 2009). Cela conduit également à un paradoxe qui consiste en une identification par rapprochement vis-à-vis d'une marginalité caractérisant le lieu de

provenance des requêtes exprimées par les victimes, les témoins de la CNPPT.

Au moment d'exposer le rapport, dans l'interaction avec les auteurs des témoignages

C'était drôle d'entendre les membres des regroupements familiaux nous dire : Hé, pourquoi vous, vous n'y étiez pas ? Pourquoi vous n'y avez pas été ? Non, on ne nous a pas invités parce que nous sommes les "parents pauvres". (Professionnel de la CNPPT)

Une sensation de colère est ressentie par beaucoup de professionnels, liée à l'idée d'une escroquerie ou d'une fraude, comme s'ils étaient des sujets trompés. Cette idée tient à l'impunité pour des individus qui ont commis des actes violant les droits de l'homme – ce qui ne devait pas être à proprement parler traité par la CNPPT. Ainsi qu'au caractère « insuffisant » des mesures de réparation proposées par l'État : celles-ci n'étaient pas seulement de type financier, mais concernaient également la question de la reconnaissance sociale. Ce même sentiment se retrouve exprimé par les victimes de tortures au sein des groupes thérapeutiques. Les victimes mettent en effet en lumière l'ambivalence entre, d'une part, un bénéfice pécuniaire amené par le rapport et, d'autre part, la sensation d'impunité judiciaire. Ainsi, elles se trouvent satisfaites de la reconnaissance exprimée dans le discours institutionnel et, en même temps, frustrées par l'impunité des coupables ou du moins par le caractère tardif de leurs procès légaux (Morales, Castillo, Aguilar, Díaz, 2005 ; Aguilar, Díaz, Gómez, 2005).

Lors de la publication du Rapport

J'ai ressenti de l'amertume lorsque j'ai su quelles étaient les mesures de réparation, j'ai senti qu'il s'agissait en réalité d'une escroquerie. (Professionnel de la CNPPT)

Et tout ça pour ça ! Ils nous ont torturés à nouveau. (Patient de l'ILAS)

Ce qui est arrivé a été très symbolique... les vies ne changent pas, mais il y a un sentiment de paix et de soulagement. (Patient de l'ILAS)

Dans le même temps, de nombreux professionnels expriment un sentiment d'impuissance lié à une notion de culpabilité réparatrice.

Cette culpabilité est attachée à la perception, de leur point de vue, d'un manque de bénéfices tirés de la politique de réparation, ainsi que de certains manquements dans l'établissement de plusieurs faits de torture. Des professionnels ont pu dès lors, en quelque sorte, apparaître comme des sujets étrangers, comme des sujets voulant rompre les liens les rattachant à la CNPPT, et dans le même temps se sentir fiers du travail qu'ils avaient accompli. Cette ambivalence se retrouve chez les victimes qui, alors qu'elles faisaient à nouveau l'expérience d'une certaine impuissance face à l'impunité, valorisaient l'avènement de la vérité ainsi que la politique de reconnaissance.

Le discours institutionnel

L'organisation de la CNPPT a articulé des processus, des fonctions et des systèmes de rôles ayant pour mission de réaliser une certaine production d'experts, par laquelle seraient caractérisés, classifiés, qualifiés et quantifiés des faits de torture et d'emprisonnement politique ayant eu lieu au Chili, durant la dictature. Dans le même temps, la production discursive de la CNPPT, au moyen de son rapport final, chercha à générer les bases sur lesquelles se développeraient les politiques étatiques d'établissement de la vérité et de réparation concernant les actes de détention politique et de torture commis entre 1973 et 1990 (Morales, Rojas, 2009). Ces actes furent pour la première fois en trente ans reconnus officiellement par l'État comme des faits injustes et abusifs perpétrés par des agents de l'État. Cela favorisa l'émergence d'un nouveau contexte d'articulation des subjectivités des citoyens chiliens en rapport avec cette thématique.

Un « secret public »

La reconnaissance de l'exercice de la torture par l'État implique une transformation de l'"intime/privé" en "social/public". Ce phénomène doit être valorisé en tant qu'il constitue un apport pour la santé mentale des auteurs des témoignages. Il existe donc une gratification attachée à cette activité d'écoute qui donne lieu à la parole. Cela fut manifeste au sein des groupes thérapeutiques ; dans ces groupes, les personnes victimes de tortures accordèrent progressivement plus de valeur à la parole exprimée en groupe et transformèrent avec

elle, par le dévoilement de leur souffrance « intime », leurs relations avec leur entourage parental et social. De leur côté, les professionnels de la CNPPT devinrent des participants de cette transformation, mais selon un déplacement du “public” vers le “privé”, étant donné que le rapport de la CNPPT fut rendu public alors que les témoignages individuels restèrent anonymes.

Les professionnels de CNPPT, comme les victimes de tortures, font la même expérience : celle de porter un « secret public ».

Après avoir parlé de ce qui était arrivé et après que soit sorti le rapport, je sens que mes voisins me regardent d'un autre œil, eux ont vu lorsqu'ils m'ont emmené au stade... bon, aujourd'hui j'ai parlé avec mon fils, je lui ai raconté ce qui était arrivé là-bas. (Patient de l'ILAS)

Je marchais et je sentais quelque chose d'étrange. J'avais l'étrange sensation, comme si j'étais une extraterrestre, de porter une histoire, et que les autres... une histoire un peu secrète, et le reste des gens dans la rue achetaient, fumaient, achetaient des journaux... comme si la vie allait à une autre vitesse, hein ? (Professionnel de la CNPPT)

Avec la valorisation du monde public effectuée par certains professionnels de la CNPPT, se révèle également une reconnaissance de la valeur de l'établissement de la vérité, et du changement sociopolitique que cet établissement provoque. Cependant, attachée à cela – et comme cela est arrivé à l'époque chez les victimes – s'installe l'idée d'une menace présente, qui met de la distorsion dans la réalité, fait penser à l'éventualité d'un nouveau coup d'État, au retour de la répression politique et des violations des droits de l'homme. Ainsi, face à une menace imaginaire, certains professionnels de la CNPPT tentent de se protéger de dangers qui, en réalité, sont éloignés de l'actualité chilienne.

Ceci porte même certains à décider d'une marche à suivre le cas échéant :

Nous nous sommes mis d'accord de quitter le pays si quelque chose arrive. (Professionnel de la CNPPT)

Une identification ambivalente

Lors du transfert des victimes vers les thérapeutes au sein des groupes, et lors de celui des professionnels de la CNPPT vers les chercheurs, une idéalisation de ces derniers se distingue. Il s'agit d'une idéalisation des thérapeutes, ou des chercheurs, en ce qu'ils occupent

une position de confiance et équidistante, et en ce qu'ils sont perçus comme des interlocuteurs de l'État qui ne font pas pour autant partie de celui-ci.

En ce sens, selon le récit des professionnels de la CNPPT et au regard de l'expérience des thérapeutes, les victimes tendent à assigner une bonté et à idéaliser le réparateur en tant qu'il est un sujet autonome. Nous entendons par sujet autonome un sujet qui se détache de sa position de participant à une politique de l'État ou à une action dans le cadre d'une institution, et se trouve par là considéré comme effectuant une action personnelle et privée. Cela est curieux car, dans le cas des groupes thérapeutiques, il s'agit d'un programme financé par le gouvernement et, dans le cas de la recherche, celle-ci est réalisée par une université et financée par un fonds de recherche de l'État.

Les professionnels de la CNPPT ont pu également occuper cette place idéalisée en tant qu'"écoutants de l'État". Cependant, bien que cette position puisse éventuellement leur apporter la gratitude des victimes, elle peut tout aussi bien leur causer quelques mésaventures telles que le sentiment de culpabilité que ressentent nombre d'entre eux qui s'attribuent des responsabilités qu'ils n'ont jamais portées avant d'effectuer le travail de qualification des cas⁷, ou se reprochent de ne pas pouvoir développer des actions sociales réparatrices, étant donné les limites de leur fonction d'"écoutants".

Une manière propre aux professionnels de la CNPPT de lutter contre ce dilemme, compte tenu du fait qu'ils sont à la fois "écoutants faisant partie de l'État", et donc liés aux politiques réparatrices étatiques, et "écoutants des victimes" face à l'État, est l'identification ambivalente suscitée depuis leur position qui est celle d'une recherche de référents collectifs.

Ainsi, ceux-ci faisant référence à eux-mêmes signalent :

Je continuerai à parler de nous [...] ce peut être moi, ou nous, parce que finalement il s'agissait de pensées partagées et de sentiments partagés... (Professionnel de la CNPPT)

C'est comme une douleur sourde, puisque je sais que je ne peux rien faire, je sais que je ne rendrai pas à ces gens leur tranquillité, ce qu'ils ont subi les marquera tout au long de leur vie, et le fait

7 La qualification des faits par laquelle fut établie la conviction des faits d'emprisonnement et de torture était une prérogative exclusive des commissionnaires dirigeant la CNPPT.

qu'ils souffrent de cela, le fait qu'ils vont continuer à en souffrir toute leur vie, produit en moi une douleur. (Professionnel de la CNPPT)

Diverses recherches rendent compte de la violence endurée par les personnes travaillant avec des situations violentes. Des concepts ont été formulés tels que le *burn-out* (Freudenberger, 1974), les risques d'équipe (Morales, Lira, 1997), l'usure professionnelle (Arón, Llanos, 2004), ainsi que la nécessité pour ces professionnels de s'autoprotéger. Cependant, dans le cas particulier de la torture, entendue comme un "traumatisme extrême" (Becker, Lira, Castillo, Gomez, Kovalskys, 1990), le vieux précepte freudien : « répéter, remémorer, élaborer » semble indispensable.

Ainsi, non seulement l'identification ambivalente nous apparaît inévitable, bien qu'il soit nécessaire de l'élaborer, mais elle nous apporte, de plus, une lumière sur la question des difficultés rencontrées par les professionnels, peut-être par l'ensemble de la société chilienne et, pourquoi pas, par d'autres sociétés qui peut-être désirent écouter et comprendre la torture, mais sentent qu'elles ne peuvent pas le faire de peur qu'il leur arrive la même chose. Comme le dit Galeano (2005) : « *la démocratie a peur de se rappeler et le langage craint de dire* ». Ainsi, ces émotions apaisent sans doute celui qui les dit, cependant elles limitent la portée de la parole. Car, en effet, si le rapport de la CNPPT, en tant que discours hégémonique et public, promeut la reconnaissance, celle-ci ne peut être contenue que par le biais d'un transfert vers un autre, disponible et apte à la contenir.

Conclusion

Nous pouvons donc affirmer que la psychothérapie de groupe réalisée avec des victimes de tortures constitue sans nul doute un format de travail spécialement enrichissant de par les capacités de contention émotionnelle et d'empathie qu'elle développe concernant l'expérience de la torture. Cependant, elle acquiert une puissance particulière lorsqu'elle s'accompagne d'un discours social qui valide les faits dont elle traite – comme cela fut le cas de la Commission – et, lorsque ce discours est construit sur base du témoignage d'un professionnel au sein d'une relation dyadique, tel l'"écouter de l'État" en tant qu'il est un autre disponible qui à la

fois a besoin d'un autre-autre disponible dans la "chaîne d'écoute" (Cornejo, Rojas, Mendoza, 2009). Il doit donc s'agir en quelque sorte d'une "chaîne qui enchaîne" et lie tour à tour des personnes comme nous, les chercheurs, mais aussi comme vous maintenant qui lisez ce texte, traduit d'une autre langue.

Comme l'affirme une professionnelle de la CNPPT faisant référence aux chercheurs :

Je dois vous remercier, car il s'agissait d'informations que nous retenions en nous depuis bien longtemps... et que l'on ne peut pas partager avec n'importe qui. (Professionnelle de la CNPPT)

Ce qui ressort de tout ceci est l'ouverture à l'écoute, couplée à la crainte d'écouter, de se mettre à la place des victimes, d'entendre leurs douleurs, leur impuissance, leur peur, leur horreur, et ne pas pouvoir l'élaborer. On ne peut en effet pas faire cela seuls, il faut être ensemble, pour la raison que formule Carlos Cerda (1996) dans son livre *La Casa Vacía* :

S'il n'y a pas d'oreilles prêtées à la douleur, il n'y a d'oreilles véritables pour rien. Nous sommes tous vulnérables face au malheur. Et notre seule consolation est de savoir que nos lamentations seront entendues par un cœur solidaire.



De victimes à citoyens : vérité, justice, mémoire et réparation

Élizabeth Lira¹

1990

Qu'est-ce qui va se passer avec ceci, maintenant ? Ceci a un poids de mort si on reste coincé dans le passé. Ana María

Ce qui m'inquiète, c'est que la vie passe et la mort qui est présente entre nous passe aussi... Mais là, ça ne peut pas être oublié. Cela ne nous fait pas du bien de vivre en apaisant les angoisses et en dissimulant ce que nous avons vécu, en ayant été sur le seuil de la mort... Comment, nous, nous retrouver avec cette histoire et ce passé, et avec la vie ? Mais on ne peut pas demander au pays de vivre comme nous... Sonia

On devrait savoir ce qui m'est arrivé à moi et, pour comprendre ce qui se passe en moi maintenant, quelles colères et quelles tristesses continuent à m'envelopper encore. Teresa

Nous avons perdu la magie de la nuit... une personne m'a dit qu'elle allait rêver pour que la nuit ne soit pas une menace. Je n' imagine pas un pays où la nuit ne soit pas une menace. Isabelle

Tout se passe pendant la nuit. Je me vois ces années en regardant à travers la fenêtre, au milieu de la nuit, comme au début ou à la fin de tout. Mon père a été arrêté, mais après il est apparu présumé mort. Ça a été une longue attente, je me vois moi-même en regar-

¹ Ce travail fait partie de la recherche « Mémoire et Justice » soutenue par la Fondation Ford (2009-2010). Je remercie mes sœurs Cristina, Teresa et Elsa, non seulement d'avoir traduit le texte original en français, mais aussi de l'avoir amélioré.

dant par la fenêtre s'ils reviennent. Je me sentais prisonnière dans cette fenêtre. De l'intérieur on ne voit rien. La vie ou la mort sont dehors, mais elles sont aussi derrière la fenêtre, là où je suis. Rosa²

La violence politique

Dans les années qui avaient précédé 1973, le conflit politique en gestation avait grandi, nourri par l'antagonisme exacerbé des visions et des projets politiques, dans un contexte très idéologisé sur fond de guerre froide. Certains secteurs politiques reprenaient à leur compte les aspirations de justice sociale et économique des classes les plus pauvres, et quelques-uns d'entre eux ne voyaient d'autre issue pour triompher que le recours à la violence politique. Leur rhétorique eut le pouvoir de construire une réalité très menaçante pour « les autres », qui ont pu ainsi légitimer leurs agissements en invoquant cette menace qu'ils sentaient peser sur l'existence même de la patrie et la nécessité de défendre ses valeurs immuables, ce qui, dans le cadre fortement idéologisé de l'époque, a fini par définir les enjeux du conflit comme de vie ou de mort pour les uns ou pour les autres.

Cette approche du conflit devenait de plus en plus insoutenable dans les cadres institutionnels traditionnels en ce qu'elle masquait les dimensions objectives qui avaient présidé à son incubation, en particulier les facteurs sociaux et économiques qui stigmatisaient les conditions de vie de la grande majorité des Chiliens et l'exercice d'une démocratie étriquée jouant sur les exclusions permanentes. La perception subjective d'une menace planant sur les uns ou les autres finit donc par s'exprimer matériellement dans le fait que le conflit social fut appréhendé comme s'il s'agissait d'une guerre et le dénouement ne pouvait en être que la victoire d'une vision sur l'autre par l'usage de la force et l'élimination de la pensée politique des vaincus assurée par la souffrance, l'effroi et la mort pour le plus grand nombre possible d'entre eux ; mais de fait, c'est quasi la totalité de la population qui vivra sous la botte.

2 Extraits de notes personnelles d'une séance de groupe avec des familiers de détenus disparus, au mois de mai 1990, Concepción, Chili. Les noms sont fictifs.

La Commission des Droits de l'Homme de l'Organisation des États Américains, dans son rapport sur le Chili (1985), a caractérisé le coup d'État et ses conséquences en notant :

Le gouvernement, initialement convaincu de se trouver dans une situation belliqueuse, dans son désir d'éliminer tout vestige de la situation antérieure à la date du 11 septembre 1973, a utilisé à cette fin toutes les ressources à sa disposition, y compris les méthodes les plus extrêmes de violence [...] De la même façon, il a offert le support juridique à ces actions au travers d'une législation qui a autorisé les forces armées à tuer dans certaines circonstances sans avoir besoin d'un processus légal.

Le Vicariat de la Solidarité³ a décrit les effets de la violence et la répression politique dans la population quelques années après :

L'intensité et la force qu'a prises la répression politique dans cette première étape sont fondées sur le besoin de détruire l'ennemi [...] conformément à la conception de guerre qui justifiait toutes ses actions. Ceci a provoqué un traumatisme collectif dans la plupart de la population (*Colectivo Chileno de Trabajo Psicosocial*, 1982, p. 44).

Dans tout le pays, de nombreuses personnes furent condamnées par des Cours martiales (comme en temps de guerre) à l'exécution immédiate. La Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme de l'Organisation des États Américains mentionne aussi les exécutions collectives qui vont se réaliser dans les premiers jours après le Coup d'État, avec la collaboration des civils qui ont accompagné les agents de l'État, dans les raids contre les opposants dans le but de les arrêter et les interroger. Beaucoup de paysans et d'ouvriers ont été torturés et exécutés. Dans toutes ces situations, les arrestations ont toujours été niées par les autorités et les victimes ont été, jusqu'à présent, considérées comme des disparus. À présent, de telles exécutions sont connues à cause de découvertes fortuites des cadavres et parce que les recherches judiciaires ont trouvé des cimetières clandestins dans diverses régions du pays (*Comisión Interamericana de Derechos Humanos – CIDH –*, 1985, pp. 55-60).

Pour les personnes qui sont mortes suite à la torture, dans la plupart des cas, les corps n'ont pas été remis aux familles ; de plus, on n'a pas reconnu leur mort en les ajoutant à la liste de personnes disparues. Dans d'autres cas, le gouvernement a communiqué qu'ils

3 Le Vicariat de la Solidarité, organisme pastoral de l'Archevêché de Santiago, fut créé en janvier 1976 pour la protection et la défense des Droits de l'Homme pendant la dictature au Chili.

avaient été fusillés, alors qu'ils étaient morts sous la torture. Dans de nombreux cas, les corps n'ont pas été remis à la famille.

Mais la plupart des disparus ont été enlevés par des agents de l'État. Au début, les personnes étaient arrêtées à leur domicile ou dans leur lieu de travail, devant témoins ; néanmoins, le gouvernement a nié l'arrestation et le pouvoir judiciaire a refusé les *habeas corpus* ou mesures de protection ; ou bien on répondait qu'ils avaient été libérés. Dès la fin de 1975, les personnes ont été enlevées dans la rue, sans aucun témoin et leur arrestation n'a pas été reconnue (*Vicaría de la Solidaridad*, 1979).

Le « salut de la patrie » devant la menace « du communisme international » dans le contexte de la guerre froide a été la justification politique pour donner la mort, faire disparaître et torturer des personnes considérées comme « ennemis » par leur idéologie et leur définition politique. Cette justification a attiré des adeptes dans le pays où ces événements ont eu lieu et les sociétés ont été divisées et polarisées. Dans la seconde moitié du vingtième siècle en Amérique Latine, dans plusieurs pays, il a eu des guerres civiles, des conflits armés, des coups d'État et des dictatures militaires. À cause de tout cela en Argentine, au Pérou, au Chili, au Salvador, au Guatemala, en Colombie, au Brésil, en Uruguay, en Honduras et au Paraguay, il y a eu des morts, des disparus, des détenus, des torturés, des exilés et ils ont été identifiés comme des « ennemis de la patrie » (*Comisión Interamericana de Derechos Humanos – CIDH –*, 1985 ; Dinges, 2004 ; Kornbluh, 2003).

De plus, en Argentine il y a eu des disparitions de nouveau-nés⁴ : c'étaient les enfants des femmes arrêtées qui avaient accouché dans des endroits secrets de détention. Les mères ont été tuées et ces enfants ont été enlevés et attribués à une autre famille, vivant sous une fausse identité, ce qui empêchait qu'ils soient retrouvés par leurs familles⁵. La recherche de ces enfants, ainsi que celle de milliers de disparus, a été maintenue pendant des dizaines d'années et les résultats ont été insuffisants⁶. Les familiers des détenus disparus avaient soutenu leur effort pour trouver l'endroit où étaient leurs

4 Commission des Droits de l'Homme, Nations Unies. En ligne : www.derechos.org/serpaj/querella.tx.

5 Commission des Droits de l'Homme, Nations Unies. En ligne : www.derechos.org/koaga/xi/2/carloto.html.

6 *Abuelas de Plaza de Mayo* : www.abuelas.org.ar/. Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad : www.conadi.jus.gov.ar/.

êtres aimés, gardant l'espoir de les trouver ou de récupérer les dépouilles, pour finalement leur donner une sépulture.

Les personnes (citoyens) torturées, assassinées et disparues ont été transformées en victimes et leurs droits violés, au nom du bien commun de la « patrie ». Les Nations Unies ont défini la notion de victime comme suit :

les personnes qui ont subi individuellement ou collectivement un préjudice, notamment une atteinte à leur intégrité physique ou mentale, une souffrance morale, une perte matérielle ou une atteinte grave à leurs droits fondamentaux, par suite d'actes ou d'omissions constituant des violations flagrantes du droit international relatif aux droits de l'homme ou des violations graves du droit humanitaire international. Le cas échéant et conformément au droit interne, on entend aussi par victime, les membres de la famille proche ou les personnes à charge de la victime directe et les personnes qui, en intervenant pour venir en aide à des victimes, se trouvent dans une situation critique ou essayant de prévenir la victimisation, ont subi un préjudice⁷.

Une fois que les conflits étaient finis, a eu lieu le début des processus de transition vers la démocratie, selon les caractéristiques de chaque situation locale, et peu à peu on a vu que, dans tous les pays, il y avait des milliers de citoyens qui étaient devenus des victimes. Le terrorisme d'État a eu comme conséquence qu'il a non seulement affecté les victimes et leurs familles, mais qu'il a aussi eu un impact sur les conditions politiques et sociales de chaque pays. Les gouvernements de transition ont donc dû prendre en charge l'héritage des violations des droits humains. Ces processus ont duré des décennies. Cette durée était fonction des conditions politiques de chaque pays ainsi que de la capacité des victimes et des organisations des droits humains à dénoncer ce qui s'était passé pour eux-mêmes et leurs familles. La recherche des détenus disparus a abouti à la demande de vérité, de justice et de réparation pour le dommage et l'offense et à requérir le droit à l'identité et à la mémoire, spécialement dans les cas des bébés disparus⁸.

7 Commission des Droits de l'Homme, Nations Unies. En ligne : http://ap.ohchr.org/documents/dpage_s.aspx?si=E/cn.4/RES/2005/35, n° 8.

8 Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). En ligne : www.ohchr.org/Documents/Publications/ReparationsProgrammesSP.pdf, consulté le 15 avril 2009.

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). En ligne : www.ohchr.org/Documents/Publications/RuleoflawTruthCommissionssp.pdf, consulté le 17 avril 2009.

La Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies a fait diverses propositions pour identifier le problème et conseiller aux États les actions nécessaires pour permettre la reconnaissance des victimes et de leurs droits, avec, comme axe fondamental, le droit à la vérité, à la justice et à la réparation (Joinet, 1997)⁹. Le droit à la justice confère à l'État des obligations : celle d'enquêter sur les violations, de poursuivre les auteurs et, si leur culpabilité est établie, de les faire sanctionner. Si l'initiative des poursuites relève en premier lieu de l'État, des règles complémentaires de procédure doivent prévoir que toute victime peut être partie civile aux poursuites et, en cas de carence des pouvoirs publics, qu'elle peut prendre elle-même l'initiative¹⁰.

Toute violation d'un droit de l'homme fait naître un droit à la réparation en faveur de la victime ou de ses ayants droit, ce qui implique, à la charge de l'État, le devoir de réparer et la faculté de se retourner contre l'auteur. Le but d'une réparation adéquate, effective et rapide est de promouvoir la justice en remédiant aux violations flagrantes du droit international relatif aux droits de l'homme ou aux violations graves du droit humanitaire international. La réparation devrait être à la mesure de la gravité de la violation et du préjudice subi¹¹. Il devrait être accordé aux victimes de violations flagrantes du droit international relatif aux droits de l'homme et de violations graves du droit international humanitaire, de la façon qu'il convient et de manière proportionnée à la gravité de la violation et aux circonstances de chaque cas, une réparation pleine et effective (...) sous les formes suivantes : restitution, indemnisation, réadaptation, satisfaction et garanties de non-répétition¹².

Les processus d'élaboration psychologique font partie du processus de réparation des victimes et ont été établis de façon très précise dans les mesures de réparation, en conseillant des actions permettant l'accès aux soins médicaux et psychologiques nécessaires pendant une durée illimitée. Cette proposition rentre dans le cadre de la reconnaissance publique et officielle des injustices commises, de

9 Voir Commission des Droits de l'Homme, Nations Unies. En ligne : www.derechos.org/nizkor/doc/joinetf.html.

10 ONU : www.ohchr.org/Documents/Publications/ReparationsProgrammesSP.pdf ; www.ohchr.org/Documents/Publications/RuleoflawTruthCommissionssp.pdf.

11 http://ap.ohchr.org/documents/dpage_s.aspx?si=E/cn.4/RES/2005/35, n° 15.

12 http://ap.ohchr.org/documents/dpage_s.aspx?si=E/cn.4/RES/2005/35, n° 18.

la reconnaissance du droit à la dignité et des droits qu'ont les victimes en tant que citoyens.

Expliciter ces dimensions sociales et politiques est une tâche qui incombe à l'État et qui ressort parfois dans les discours officiels qui informent les familles des actions et des mesures les concernant. Ces discours ont une incidence et une influence dans les processus d'élaboration psychologique et psychosociale des expériences traumatiques des personnes et de leurs familles. Principalement parce qu'il s'agit de l'autorité du pays qui n'est pas la même que celle qui commit les exactions et violations des droits de l'homme ; c'est une autorité qui reconnaît, encadre et réinterprète les expériences des victimes comme une injustice qui doit être réparée.

Ce texte tente d'analyser quelques-unes des voies possibles d'élaboration des expériences traumatiques des familles des détenus disparus, en proposant comme axe principal « la reconnaissance ». La reconnaissance de la condition de victimes d'une expérience répressive subie, la reconstitution des faits faisant partie d'une histoire qui doit être racontée et reconstruite, dite et reconnue publiquement, car les crimes ont été commis au nom du « bien commun » de la patrie. La reconnaissance de la personne et de son histoire précédente, de ses projets individuels et collectifs, cassés et détruits, ce qui constitue dans la plupart des cas une perte irréparable et demande une élaboration, sur le plan privé, du travail psychologique et thérapeutique.

Les victimes peuvent redéfinir et élaborer ces expériences sous diverses significations, mais l'élément essentiel du processus d'élaboration est la confirmation de l'expérience vécue et déniée pendant de nombreuses années par les autorités et la reconnaissance de la souffrance individuelle, du traumatisme et de l'injustice. Quand ces éléments sont mis en relation, il y a une possibilité d'élaboration.

Ce document est fondé sur le travail clinique et psychosocial dans les organisations des droits humains au Chili (Lira, Weinstein, 1984 ; Weinstein, Lira, Rojas, 1987). Et aussi sur la recherche du processus de réconciliation politique et des résistances de la mémoire effectuée au cours des dernières années (Loveman, Lira, 1999, 2000 ; Lira, Loveman, 2005). Sur la base de ces expériences et recherches, nous avons signalé que toute possibilité d'élaboration demande la prise en compte des différents contextes dans lesquels le traumatisme se produit. L'interdépendance des dimensions privées, sociales et poli-

tiques devient évidente dans le travail clinique avec des victimes et leurs tentatives d'élaboration des expériences traumatiques d'origine politique.

Traumatisme : dimensions psychosociales et familiales

Des familles au Chili (et dans tous les pays où des personnes ont été enlevées-disparues) ont vécu dans l'impuissance parce que les enlèvements ont été effectués par des agents de l'État et répondaient à la politique du gouvernement. Ceci rendait impossible de faire appel de manière efficace aux institutions du pays, pour la défense de la vie et des droits de la personne disparue. À son tour, le Pouvoir judiciaire n'est pas intervenu pour défendre les droits des individus. Au contraire, presque tous les *habeas corpus* (mesures de protection) présentés au nom des détenus ont été rejetés. Ce rejet est fondé sur la réponse officielle de la part des autorités qui ont nié que des personnes avaient été arrêtées et qui ne reconnaissaient aucune responsabilité dans les faits. Les voies de recours devant les tribunaux n'ont pas eu de résultats pendant des décennies. Le régime militaire a publié un décret-loi d'amnistie en 1978 pour les homicides commis pendant la période de 1973 à 1978, pendant laquelle se sont produits la plupart des enlèvements et des disparitions ; il visait à souligner l'unité et la réconciliation nationale, comme la plupart des précédentes amnisties dans l'histoire du pays. Les conséquences de l'enlèvement et la disparition d'un parent (père ou mère, fille ou fils, mari ou femme) ont été vécues selon la biographie de chacun, son âge, la nature du lien avec la personne, la relation entre les membres de la famille, les circonstances et le contexte politique dans lequel les événements se sont produits.

Beaucoup de familles ont consulté les services d'aide psychologique des organismes des droits de l'homme pendant la dictature¹³. Les

13 Au Chili, après le coup d'État militaire, fut créé le Comité de Coopération pour la Paix au Chili (COPACHI), formé par l'Église catholique, l'Église luthérienne, l'Église méthodiste, la Communauté juive et l'Église orthodoxe (1973-1975) pour l'aide sociale, médicale et la défense des victimes des violations des droits de l'homme. Après la clôture du COPACHI fut créé le Vicariat de la Solidarité de l'Archevêché de Santiago de l'Église Catholique (1976-1992), avec le même but. La Fondation de l'Aide Sociale des Églises

motifs de consultation étaient principalement troubles de l'humeur et du sommeil, symptômes d'angoisse et de dépression, conflits répétés avec les personnes avec qui on cohabitait ou travaillait, irritabilité, labilité émotionnelle, altération des conduites sexuelles, addictions à des tranquillisants, somnifères, drogues, alcool, etc. Certains cas présentaient une dépression immunitaire ou une vulnérabilité face aux maladies, et presque tous attribuaient leurs malaises et perturbations à la disparition d'un membre de leur famille, avec toutes les conséquences que cela pouvait impliquer (Lira, 1999).

Dans les familles où il y avait des enfants en bas âge, il était fréquent qu'après la détention du père, la mère, en dehors de son engagement dans la recherche de son compagnon, devait trouver un travail pour subvenir aux besoins de sa famille, laissant ses enfants aux soins d'autres membres de la famille ou d'autres personnes. Les enfants ressentaient l'impact de cette catastrophe de diverses manières selon les âges. Le père était absent suite à sa disparition, la mère était absente à cause de son travail ou des démarches judiciaires et de recherche du père.

Certains enfants ont présenté des changements de comportement décrits comme des régressions, d'autres étaient livrés à eux-mêmes et en opposition à toute autorité, dans la famille ou à l'école, d'autres encore avaient un comportement « suradapté », dans un rôle d'enfant « parentalisé », assumant un rôle d'adulte et refoulant leurs propres besoins personnels. Beaucoup d'enfants et d'adolescents étaient déprimés et anxieux, leur avenir leur paraissait appauvri. Nous avons observé chez les adolescents que ces expériences produisaient un impact sur leur développement physique, scolaire et social. Dans beaucoup de cas, leur situation provoquait des réactions de la part des autres personnes. Elle fonctionnait comme marqueur social, les excluait de leur milieu où on les regardait avec pitié ou rejet. Pour cette raison, ainsi que par peur, beaucoup d'enfants occultaient leur situation, à l'école et en particulier dans le groupe de pairs. Certains adolescents ont vu leurs cheveux devenir blancs précocement et ont souffert de troubles émotionnels graves, ainsi que d'une incapacité à établir des relations sociales en accord avec les normes de leur âge. Quelques-uns se sont engagés dans des groupes politiques opposés au groupe politique du père disparu ;

Chrétiennes (FASIC) a donné de l'importance aux soins psychosociaux et thérapeutiques des victimes et de leurs parents (1975-2009).

d'autres se sont impliqués dans le même parti du père, s'identifiant avec ses idéaux et valeurs et, dans certains cas, essayant d'occuper la même place. D'autres ont établi une coupure drastique avec le monde de la politique, dans le but d'oublier leur vécu et laissant en suspens volontairement toute relation avec le passé. Les familles ont rarement réussi à créer une ambiance protectrice adéquate permettant un développement physique et émotionnel satisfaisant (Lira, 2008). Ceci était dû à l'inquiétude, l'anxiété, la peur et le malaise qui circulait dans la famille en lien avec le caractère infructueux de leurs recherches, l'incertitude de la destinée finale, la douleur de l'absence, les difficultés économiques qui, pour beaucoup, les avaient rendus dépendants de l'aide d'autres personnes ou obligés de vivre chez les grands-parents ou chez d'autres membres de la famille. Les menaces et prises de risques politiques dans lesquelles ils se trouvaient constituaient un contexte qui produisait et reproduisait les conditions de risques et de violences interpersonnelles. Le père était un absent qui n'avait plus jamais communiqué avec sa famille, mais qui était aussi absent avant sa disparition, à cause de ses engagements politiques. Cette absence était souvent vécue avec colère et ambivalence, ce qui servait de motif à d'autres conflits intrafamiliaux.

Les enfants et les adultes exprimaient leurs craintes pour leur père, fils, fille, mari disparu. Ils craignaient qu'il puisse être mort ou souffrant des tortures atroces dans les mains des geôliers. D'autres craignaient qu'il fût dans l'errance dans la rue ou dans d'autres villes, dans le froid et la misère, ayant perdu ses facultés mentales, sans pouvoir trouver le chemin de retour vers les siens et sans aucune aide. Si les familles pensaient qu'il/elle était vivant mais abandonné ou mort et enterré secrètement par ses assassins, leur souffrance était intolérable. Dans la plupart des cas, les femmes (mères, épouses, filles, compagnes) ont maintenu leurs réclamations devant la Justice et ont continué à effectuer leurs démarches, laissant de côté leurs besoins personnels et familiaux ; la recherche de la personne absente devenant le centre de leurs préoccupations et de leur vie. Beaucoup de femmes ont rencontré des difficultés à faire ou refaire leur vie de couple et rétablir une vie familiale normale. Leur vie sentimentale et affective produisait des contradictions liées au conflit de loyauté avec le disparu et à la tâche politique de continuer les recherches et de le retrouver (Arancibia, Gloria, Silva Toro, 1996). Les familles étendues et les associations ont renforcé, sans le vouloir,

le rôle très exigeant demandé aux femmes dans le travail, la famille et dans la revendication politique. Ainsi, dans beaucoup de cas, les femmes ont renoncé à vivre en couple et à refaire une famille, pour se concentrer sur la recherche infatigable de leur père ou mari, afin de maintenir cette loyauté inamovible avec le disparu. Dans ce dernier cas, l'espoir de le retrouver vivant maintenait le lien avec le disparu, un lien actif avec l'aimé dont on était séparé « provisoirement ».

Dans cette énumération, brève et synthétique, on laisse de côté les nombreuses configurations de perturbations possibles qui rendent compte de l'impact profond et traumatique de ces situations sur les adultes et les enfants, leurs relations sociales et leurs projets d'avenir. Les difficultés des familles se concentraient sur l'impossibilité de créer et de maintenir des conditions et des fonctions de protection, ainsi que de contenir les souffrances, les angoisses et le désespoir qui était généré par la situation.

L'impact de la situation affectait toutes les sphères de relation et de fonctionnement individuel et du groupe familial, et parfois même la communauté à laquelle la famille appartenait, provoquant une saturation émotionnelle, caractérisée par l'épuisement et la peur. Dans le même temps, d'autres ressources se déployaient pour s'entraider à l'intérieur de la famille, de la communauté et des associations de familiers de victimes (Lira, 2004). La disparition d'un membre de la famille induit les effets d'une séparation forcée, d'une absence indéfinissable, de la crainte sur le sort du disparu et l'imaginaire de sa mort. Comment faire le deuil d'une personne aimée devenue « disparue » pour des raisons politiques ? Les autorités disent que la personne n'a pas été arrêtée et insinuent qu'elle a probablement quitté le pays ou est entrée dans la clandestinité, sans prévenir et à l'étonnement de sa famille.

Le fait d'attendre son retour, jour après jour, est un moyen de le maintenir en vie. Comment parler des années dépensées à des recherches apparemment inutiles qui maintenaient la mort en suspens jusqu'aujourd'hui ? Comment parler de la colère, des sentiments fiévreux de rage contre tous, même contre le disparu lui-même, ses amis, ses dieux, ses loyautés ? Comment penser la tristesse, le vide et l'absence sans s'effondrer ? Comment dire que les nuits d'hiver, un bruit quelconque ramenait le souvenir du moment terrifiant où il avait été appréhendé et qu'on revenait dans l'imagination à ce moment fatidique, hallucinant le retour du temps et

trouvant brusquement une façon de changer le passé, de renverser l'histoire et de le ramener à la vie ? Comment penser qu'il est vivant, qu'il nous aime s'il n'a pas cherché à communiquer depuis lors ?

Comment parler de la douleur de la séparation et de l'absence de quelqu'un qui est extrêmement présent ? Comment dire aux gens qui l'aimaient, qui rêvent qu'il est vivant, que la crainte de sa mort dans la solitude, la douleur et l'abandon est la cause de cette tristesse ? Néanmoins et selon les dires des familles, la vie continue, les enfants grandissent, la vie prend le dessus sur la tristesse, mais parfois c'est la tristesse qui prend le dessus sur la vie.

C'est le constat de cette disparition forcée et de cette perte qui expose aussi à la mort, qui nous guide vers le deuil comme élément central du processus d'élaboration ; or il s'agit d'un deuil « perturbé », car la mort n'a pas été constatée, seulement l'expérience d'une séparation prolongée ainsi que de la perte d'une relation, par l'absence.

Processus d'élaboration

Les deuils sont des processus intimes qui se déploient comme un dialogue intense, sans répit, qui se déroule dans le silence des pensées, mobilise des émotions contradictoires et ramène à la mémoire les paroles dites et non dites, les gestes, les regards, les images, les émotions partagées, les colères et les contrariétés contenues, la culpabilité, le vide, la tristesse. Dans ces cas, le nœud du processus est la séparation et la perte permanente de la personne aimée, sans plus jamais avoir une information et sans aucune confirmation de sa mort. Pendant des années, les effets émotionnels de cette perte ont été adoucis ou amortis par l'espoir des retrouvailles et par les efforts quotidiens dans la recherche. Parallèlement, ces effets ont été exacerbés par l'impossibilité de connaître l'endroit où peut se trouver la personne disparue et la crainte, à juste titre, que le passage du temps et la prolongation infructueuse de la recherche augmentaient le risque de la retrouver morte. Il importe de distinguer la tristesse liée à la perte de ce qui a été décrit comme la mélancolie, c'est-à-dire que la perte de l'autre est vécue comme une perte de soi-même, un appauvrissement, un vide. Il importe de reconnaître l'impossibilité d'accepter la perte, quand la relation était conflictuelle et que la culpabilité prend la forme d'une tristesse inconsolable.

lable, chargée d'une colère qui n'arrive pas à s'exprimer, faisant obstacle à l'identification de la complexité des émotions qui se manifestent. Des expériences rendent compte une fois de plus de la manière dont les deuils s'inscrivent dans l'histoire du lien avec la personne disparue. Le témoignage des mères âgées ou des fils et filles qui sont nés après la disparition du père, de l'époux ou du compagnon, des femmes disparues alors qu'elles étaient enceintes, ouvrent des pistes sur l'élaboration et les dimensions sans issue ou inconnues de ces processus, qui peuvent aboutir à des développements très différents.

C'est l'absence, suite à une séparation forcée de quelqu'un avec qui on a partagé des affects intenses, c'est l'expérience unique d'un amour tronqué. Parfois il y a eu du ressentiment, de la douleur, des disputes et des frustrations coexistant avec les choses agréables de la vie quotidienne. La tristesse cède la place à la colère, la colère ramène la tristesse et la solitude de la perte. La violence de l'État envers les familles est renforcée du fait de l'incertitude maintenue sur la destinée et le lieu où le disparu se trouve, les obligeant à vivre la disparition comme « un choix » de la victime et donc une affaire « privée » des familles. Les actions devant la justice, les grèves de la faim des familles, les pressions internationales et nationales pour avoir des informations sur le sort des disparus, ont été pendant des années l'objet d'un déni absolu et d'un refus de toute responsabilité dans ces crimes de la part des autorités du régime militaire, lesquelles auraient pu donner des informations pour l'élucidation de chaque cas. La manœuvre politique était précisément de faire disparaître les prisonniers sans laisser de traces, créant un effet de terreur dans toute la société et surtout chez les proches du disparu.

Les questions concernant l'élaboration de ces pertes et deuils supposent de les situer dans le contexte d'une société fracturée qui n'a pas été unanime pour reconnaître que ces faits ont eu lieu pendant quelques décennies. Pendant la transition politique entre la dictature et le régime démocratique, à dater de 1990, il a été établi que le régime militaire était dans la négation des crimes, l'occultation des corps, la déformation et la réinterprétation des faits et leur signification et la déresponsabilisation politique sur les cas des détenus politiques disparus. Pendant la dictature, il n'a jamais été admis que la disparition était le résultat des tortures et d'une décision politique de tuer les prisonniers. C'est seulement en 2001 que les Forces armées ont reconnu – et cela a fait partie d'un accord, celui de la

Table de Dialogue (1990-2000), entre le gouvernement, les forces armées, des représentants de la société civile et de différents courants religieux – que les dépouilles d'un grand nombre de détenus disparus ont été jetées à la mer, après avoir été retirées des fosses clandestines où elles avaient été déposés initialement, en ajoutant sans plus : « que c'étaient des actes réprouvés » (Lira, 2000).

L'information versée dans ce rapport a ouvert plus de possibilités d'investigation judiciaire concernant certains cas et quelques juges ont été autorisés par la Cour Suprême à s'occuper uniquement de ces cas, ce qui a permis d'avancer dans les procédures et de clôturer certains dossiers. Dans la plupart des cas, on n'a pas trouvé les restes des corps. Dans les procédures judiciaires il a été possible d'obtenir des informations détaillées, suite aux déclarations, devant les juges, de militaires ou d'agents de l'État « repentis », ou suite à des découvertes fortuites. Ces situations illustrent les conditions les plus terribles où les victimes ont trouvé la mort et où les responsables sont jugés pour des crimes commis trente ou trente-cinq ans plus tôt.

Comment transformer « la présence absence » en reconnaissance de la mort ? Quels rituels pourraient construire des adieux et donner la paix aux survivants dans de telles circonstances ? Quelle est la place, dans les processus de deuil, de la reconnaissance publique de la vérité de ce qui est arrivé à la société et aux familles ? Quelle place ont les « lieux de mémoire » et les processus et rituels de mémoire sociale et politique ?

Il est important d'analyser la notion de deuil dans ces cas, pour penser le processus d'élaboration possible des familiers des détenus disparus. Le terme « deuil » fait référence au moins à trois dimensions : être en deuil, faire le deuil et porter le deuil. Être en deuil, c'est la situation de quelqu'un qui a perdu récemment un être cher. Faire le deuil ou le « travail de deuil » est le processus émotionnel d'assumer la perte, d'expérimenter la tristesse et de pouvoir progressivement retrouver le goût de la vie. Porter le deuil, cela fait référence au temps nécessaire pour élaborer la tristesse causée par la séparation et la perte. Dans les familles des détenus disparus, ces processus se confondent. La séparation est vécue comme provisoire. La mort fait peur, mais elle ne peut pas être définie par la famille. Il est nécessaire que les autorités la reconnaissent ; dans le cas contraire, c'est comme si la famille « tuait » le disparu. La tristesse de la séparation cohabite avec l'espoir de retrouver le parent, le

deuil ne peut pas être vécu. La permanence de cet état de fait, pendant des décennies, met en question la description du deuil, propre à notre culture. Peut-on porter le deuil pendant des décennies ? Retrouve-t-on l'envie de vivre et le goût pour la vie ? Comment ? Qu'arrive-t-il quand on retrouve les dépouilles du disparu ? Le processus est-il fini pour autant ?

L'élaboration s'effectuerait par des chemins divers. Les personnes ont parcouru certains d'entre eux, grâce aux différents réseaux sociaux et aux possibilités données par les changements politiques ainsi que grâce aux opportunités thérapeutiques. Les instances sont variées, depuis les échanges individuels jusqu'aux témoignages judiciaires. Quand la mère raconte aux autres comment était son fils ou raconte à ses petits enfants qui était leur père, ce qu'il faisait ou disait, ses rêves, ce récit donne la possibilité de construire une relation et donne du sens à ceux qui écoutent et à celui qui se remémore. Son image redevient réelle à travers ses paroles et ses souvenirs, comme à travers les paroles de ceux qui écoutent et réagissent en posant des questions. Ce processus, même s'il souligne l'absence actuelle, réaffirme la présence à travers le temps, et le vécu, avec ses moments de tendresse, de rencontre et de mésentente. Ces instants peuvent être privés mais peuvent aussi se produire dans le cadre d'invitations par des organisations sociales, universitaires, scolaires, pour écouter ces témoignages qui ont un pouvoir de communication très significatif pour les auditeurs et peuvent devenir un facteur d'élaboration pour la personne elle-même, sauf quand ce récit est devenu un récit de revendication, répétitif, dissocié et éloigné de sa propre vie. Ce risque est un peu inévitable car on peut rester « écorché vif » toute la vie (Lira, Weinstein, 1984).

L'élaboration devient impossible quand la personne disparue ne peut pas être acceptée comme une personne réelle et qu'elle est remémorée uniquement comme un idéal ou un référent à imiter ou identifiée à une relation réduite à ses aspects positifs. Presque naturellement la famille finit par déformer le souvenir de l'absent, valorisant ses meilleures qualités, ses aspects les plus nobles, comme s'il fallait le défendre du dénigrement public dont beaucoup ont été l'objet. Les organisations sociales auxquelles le disparu appartenait, renforcent aussi cette attitude. Ainsi l'image publique est épurée et conserve les meilleurs aspects, qui sont aussi réels et peuvent être mis en valeur, au moment de se souvenir de lui et de ses engagements politiques. Mais, si la famille adhère à cette opération d'idéa-

lisation, la soulignant et la confirmant comme la seule dimension de la mémoire du disparu, cela ne laisse pas de place ni de légitimité à l'ambivalence propre à une relation réelle (privée) dans une famille ou un couple. Le contraire peut aussi arriver : que les familles s'identifient au discours de l'opresseur qui l'a dénigré et effacent leurs propres ambivalences, sans pouvoir reconnaître les dimensions positives et valorisantes de la personne. Ce rejet aurait comme objectif d'exorciser la profonde douleur qu'a signifiée sa perte. Dans les deux cas, le sujet idéalisé ou dénigré, dans le bon ou mauvais sens, se dilue en tant que personne réelle, en tant que père, mère, époux, épouse, fils, fille, frère ou autre, ce qui rend impossible le retour à un lien réel, dissocié ou fragmenté par une idéalisation. Le clivage entre l'expérience et les sentiments des familles, ainsi que l'idéalisation collective négative ou positive, empêche de vivre la tristesse propre, de penser, de réfléchir, de s'émouvoir, de se souvenir, de parler aux autres ainsi que de dialoguer intérieurement, imaginativement, avec le disparu, jusqu'à faire la paix avec sa mort.

La séparation et la perte constituaient le nœud de la disparition, bien que la crainte de les trouver morts fût toujours présente. La recherche du disparu paraissait contenir et exorciser cette crainte. Toutefois, la découverte de tombes clandestines avec les corps de quelques détenus disparus a confirmé qu'ils avaient été exécutés. Le premier cas a eu lieu en 1978, avec la découverte de quinze cadavres dans des fours à chaux, à Lonquén, localité située à presque deux kilomètres de distance du village Île de Maipo (près de Santiago, la capitale). La découverte a été possible à cause d'une dénonciation au Vicariat de la Solidarité. Les cadavres ont été exhumés pour leur identification et l'emplacement abandonné par la suite, comme il l'avait été pendant de nombreuses années avant de se transformer en cimetière provisoire de ces quinze disparus. Une fois les restes identifiés en 1979, ils n'ont pas été livrés aux familles. À la surprise générale, ils ont été jetés à la fosse commune du village. La cérémonie de funérailles préparée par les familles a été interdite. Les familles n'ont pas pu enterrer leurs morts.

Il y a eu un procès judiciaire qui s'est terminé en quelques mois par l'amnistie des responsables. Le juge chargé de l'enquête s'est déclaré « incompétent », car des membres des forces armées étaient impliqués. Il a fait un compte rendu basé sur la version falsifiée du capitaine de carabiniers concernant la détention et le décès des prisonniers. Voici la version du capitaine sur leur décès :

Comme conséquence d'une attaque armée par des inconnus, au moment où la force policière marchait à côté des prisonniers, aux alentours des fours à chaux [...].

[Commentaire : Ceci s'avère intrinsèquement peu probable (...). Il est difficile d'imaginer que dans la prétendue confrontation, en pleine obscurité, les projectiles aient touché sélectivement les prisonniers et non pas les fonctionnaires de la police (...) et que les tirs aient été tellement parfaits (précis ?) qu'ils auraient entraîné uniformément la mort des victimes sans laisser d'autres traces (...).]

Il convient de souligner que dans aucune des quinze dépouilles humaines, on a trouvé de traces de perforation [...] qui auraient pu être en rapport avec des projectiles d'arme à feu (...). Pour ces raisons le décès de ces quinze personnes doit être attribué à d'autres causes (Pacheco, 1980, p. 228-229).

Toutefois, dans une des familles, la mère et les enfants survivants ont commencé à aller à l'emplacement des fours tous les dimanches. Ils nettoyaient le lieu et déposaient des fleurs. Ils amenaient de quoi manger et partager entre eux et avec les morts. L'endroit s'est transformé en un lieu de pèlerinage jusqu'à ce que les fours soient dynamités en février 1980, ne laissant que des ruines¹⁴.

La famille a rapporté qu'à travers ces conversations, ils ont pu soulager leurs souffrances et perdre la peur de tous ces événements. Certains membres de la famille ont reçu des soins médicaux et psychologiques pendant la durée du procès. Ils ont reçu la reconnaissance, beaucoup d'affection et de solidarité de la part des organisations syndicales et politiques avec lesquelles le défunt avait été lié. Mais il n'y a eu de réparation de la part de l'État que douze années plus tard. Il n'y a jamais eu de justice puisque le cas fut amnistié en 1979. Ce crime est resté dans l'impunité.

D'autres familles ont dû attendre des décennies, comme dans le cas de la famille de Víctor Díaz. Suite à une minutieuse enquête du Ministre Víctor Montiglio, on découvre une autre brigade et un autre site de détention de la DINA [*Dirección de inteligencia nacional* (Direction nationale du renseignement)], dirigée à cette époque par le général Manuel Contreras Sepúlveda. Il s'agit de la Brigade d'exécution « Lautaro » et de la caserne Simón Bolívar. Cet endroit était resté jusqu'alors inconnu, car il n'a eu aucun survivant. Pendant le procès, on a pu conclure que tous les prisonniers qui sont passés

¹⁴ *Archivo digital de las Violaciones de los Derechos Humanos de la Dictadura Militar en Chile* (1973-1990) : www.memoriaviva.com/desaparecidos/lonquen.htm ; www.lonquenonline.cl/hornos.htm (consulté le 21 avril 2009).

par là ont été lâchement et sauvagement assassinés, soumis à des tortures inimaginables, d'après les déclarations de quelques responsables à ce moment-là ; leurs corps auraient été attachés à des rails de trains pour être par la suite transportés en hélicoptère de l'armée et lancés à la mer.

Dans une lettre publique, ses filles ont partagé ce qu'elles avaient ressenti quand elles ont appris que leur père avait été assassiné.

Après 31 années de recherche de notre père, Víctor Díaz López, nous commençons à connaître la vérité. Cette vérité à laquelle, comme nous l'avons toujours dit, aussi pénible qu'elle soit, il faut faire face. C'est la seule manière de commencer à vivre le deuil et seule une justice véritable pourrait y mettre fin. En réalité, il est très dur d'être au courant des mois de terreur qu'il a vécus dans les mains de tortionnaires, les membres des forces armées du Chili et de la manière cruelle et lâche dont il a été assassiné [...]

Pendant des années, avec l'Association des Familiers des Détenus Disparus, nous avons mené des actions soutenues pour connaître le sort de nos êtres chers, mais la réponse a toujours été la même : rejet des recours d'appel, mise en détention provisoire lors de manifestations publiques, menaces de mort, perquisitions illégales, écoutes téléphoniques, traques dans la rue, etc. Tout ceci avec un seul but : celui de garantir l'impunité de ceux qui avaient bafoué les Droits de l'homme. Malgré tout, nous avons continué les recherches et nous sommes en train de reconstituer la vérité et de nous approcher de la justice (Díaz Caro, Díaz Caro, 2007).

Hilda a écrit un livre témoignage dédié à son mari, Carlos, disparu en 1975 (Espinoza, 2005). Dans son livre, Hilda publie les lettres que Carlos lui avait écrites. Les amis de Carlos ont aussi écrit sur lui pour ce livre. Plusieurs voix racontent sa trajectoire politique et les circonstances dans lesquelles on a perdu la trace de Carlos. Les procédures judiciaires initiées suite à sa disparition n'ont pas permis de savoir ce qui lui était arrivé ni où il se trouvait. Ce cas fut fermé et « amnistié » définitivement en 1989.

Dans les trois cas mentionnés, on peut observer divers processus d'élaboration, autant au niveau subjectif que politique et social. Pour les familles de Lonquén (Ile de Maipo), l'investigation judiciaire effectuée en 1979 a permis de connaître la vérité sur la destinée de leur parent disparu, mais le crime a été amnistié et les familles furent privées de la possibilité de les enterrer dignement. À une première injustice s'ajoute encore plus d'injustice et d'abus de la part de l'autorité ; néanmoins, les familles ont continué à chercher justice

et réparation jusqu'à aujourd'hui, présentant des requêtes afin de récupérer les restes de leurs familiers.

Les filles de Víctor Díaz, qui ont dédié leur vie à sa recherche, pas seulement la sienne mais aussi celle des autres disparus, ont pu connaître, grâce au procès judiciaire, les circonstances de l'horrible mort de leur père et comment ses restes avaient été lancés à la mer. Ce procès n'est pas fini et les auteurs de ces crimes n'ont pas été sanctionnés jusqu'à présent. C'est la ténacité dans la recherche qui a permis que l'enquête n'ait pas été close, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres.

Hilda a commencé un processus de rencontre avec l'histoire de son mari à travers ses amis et familiers, faisant le chemin d'élaboration personnelle qui lui a permis de vivre autrement la perte de son mari. Le parcours d'élaboration publique s'inscrit dans la reconnaissance de la condition de disparu dans le Rapport de la Commission de Vérité et Réconciliation de 1991 et son nom figure dans quelques Mémoires collectifs. Ce cas avait été amnistié et a laissé les auteurs du crime dans l'impunité.

Dans les cas mentionnés, il est clair que la victime est la famille et chacun de ses membres. On fait le constat de la nécessité permanente pour les familles de savoir ce qui s'est passé malgré l'horreur et de la nécessité de la reconnaissance publique des injustices subies ainsi que de la sanction des responsables.

De victime à citoyen : un chemin d'élaboration

Presque vingt ans se sont déjà passés depuis la fin de la dictature. Pour la plupart des disparus, on ignore ce que sont devenus leurs restes et la façon dont ils sont morts. Leurs noms sont inscrits sur les murs et mémoriaux et des centres d'arrêt et de torture sont devenus des lieux de mémoire.

Le développement des procédures judiciaires contribue à découvrir le destin final de beaucoup de disparus. À leur tour, les sentences qui punissent les coupables constituent, pour les familles, une forme de réparation longtemps attendue, en tant que reconnaissance officielle des préjudices causés par les agents de l'État envers leurs familiers.

L'application de politiques de réparation ainsi que l'engagement politique pour que « plus jamais » cette situation ne se répète ont des effets politiques et culturels dans toute la société, sans oublier que l'accent est mis sur le fait qu'il s'agit de « citoyens » avec des droits et que la paix sociale et la démocratie dépendent de la reconnaissance des droits pour tous.

Néanmoins, cette reconnaissance a été constamment menacée par les convictions d'un secteur de la société qui associe la paix sociale à l'impunité des crimes commis au nom de la patrie et qui proposent de clôturer ces cas et ce sujet, considérant que « c'est du passé » et que l'on menace l'harmonie sociale et la réconciliation politique en essayant de sanctionner les coupables par la justice.

Il est nécessaire de reconnaître que la perte subie est irréparable pour ceux qui aimaient la personne disparue (mères, pères, fils, filles, épouses et époux, frères, amis, camarades). Ils ont vécu le traumatisme de la séparation et d'un processus de deuil impossible (Castillo, 2007). Parallèlement, chaque famille a vécu des formes d'élaboration qui leur ont permis de vivre et survivre dans la condition de « famille de détenu disparu » à la recherche de la reconnaissance de l'État, de la vérité, de la justice et de la réparation.

Mais il y a une brèche qui sépare les politiques de réparation et de mémoire et les besoins subjectifs des victimes confrontées à des pertes traumatiques maintenues depuis des décennies, comme si c'étaient des affaires « privées ». La possibilité d'élaboration individuelle (et du deuil) apparaît quand on comprend que ces processus dépassent l'espace psychologique et que les politiques de réparation de l'État et les changements sociaux sont indispensables pour assurer la reconnaissance et la protection des victimes et les garanties des droits comme citoyens. Ce processus peut donner la possibilité, malgré toute l'histoire de souffrances et de pertes, d'autres dimensions personnelles, affectives et créatives. Néanmoins ces possibilités peuvent s'ouvrir tardivement pour beaucoup d'entre eux et demanderont, pour la plupart, un accompagnement psychosocial et thérapeutique pour une durée de temps nécessaire. En même temps, et précisément grâce à cette reconnaissance exercée par l'État, les victimes peuvent prendre en charge leurs propres besoins et cesser d'être les « porte-parole » des dommages et pertes causées par la répression politique, pour eux-mêmes et pour leurs familles.



De la narration en tant que fonction humaine au récit de vie en tant que dispositif d'intervention

Marichela Vargas-Thils

Introduction

Lors du colloque consacré à la violence politique, le traumatisme et les processus de création et d'élaboration dont cet ouvrage est le produit, j'ai eu pour mission de commenter les textes qui précèdent cet article. Ces textes m'ont beaucoup touchée, non seulement pour la souffrance qui s'y manifeste, mais aussi pour les tentatives sociales de réparation dont ils témoignent. Au moment du colloque, je m'étais demandé si, pour contribuer à la discussion, j'allais l'aborder par le biais du traumatisme et de la violence politique ou par le biais de l'élaboration, et, particulièrement, du récit de vie. J'étais plus tentée par cette deuxième possibilité puisque dans ma clinique je n'ai jamais eu affaire à la violence politique ni au traumatisme de la torture, et que, bien que je sois sensible à cette question en tant qu'être humain, c'est un sujet sur lequel je n'ai pas réfléchi de manière particulière ou théorique¹.

1 Ceci n'est plus d'actualité puisque depuis septembre 2011 je consulte en tant que psychologue clinicienne au service Sémaphore Picardie Laïque Relais de Mons, service psychologique adressé à toute population migrante ou descendante de migrants. Dans ce cadre-ci, j'ai très souvent une clinique touchée par la violence politique et le traumatisme extrême.

Travaillant avec la méthodologie du récit de vie, dans ma clinique j'ai affaire à des histoires de vie ; j'y suis donc confrontée à la souffrance, à la souffrance inéluctable à l'existence, mais je n'ai jamais affronté la souffrance extrême et évitable de la torture. Cependant, au-delà de ma pratique, je me suis dit que, tant dans le traumatisme que dans le récit de vie, ce qui est en jeu finalement, c'est la question de savoir comment relancer la vie, comment continuer à vivre en lien avec notre passé, malgré l'inexorabilité de la mort, de la mort qui nous attend, de la mort qui nous habite et de la mort qui habite notre prochain.

Pour développer ce travail, je partirai de la narration considérée en tant que fonction humaine et universelle ayant pour but de structurer la vie et de lui donner un sens. Ensuite, j'envisagerai le dispositif "récit de vie" comme un outil d'intervention et d'élaboration de l'expérience qui trouve son soutien et ses sources d'inspiration dans la narration comme fonction humaine et universelle. Enfin, j'envisagerai trois hypothèses qui tenteront d'expliquer ce qui fait élaboration et changement dans le récit de vie en tant que dispositif d'intervention. En développant chacune de ces hypothèses, j'aborderai le cas du traumatisme extrême. L'effet souhaité de ce dispositif sera toujours envisagé comme une manière de renouer avec la vie et de (re)trouver le sens et le désir de se projeter dans l'avenir.

La narration en tant que fonction humaine

Le récit de vie en tant que dispositif d'intervention en psychologie clinique se fonde sur la faculté humaine, universelle, de structurer l'expérience de manière narrative ; en d'autres termes de faire de la vie une histoire.

Comme le dit Alex Lainé (1998) :

La notion de vie est une notion complexe parce que située au carrefour du biologique (la biologie fait partie des sciences de la vie) ; d'une psychologie phénoménologique et existentielle qui s'attache au vécu concret d'un sujet ; et enfin d'une métaphysique lorsqu'on s'intéresse aux questions de l'élan vital (Bergson), de l'origine de la vie, de sa fin – au sens de but visé et de valeur, – de son terme (la mort) et de son éventuel au-delà (p. 136).

Le Petit Larousse (1992) propose également des sens différents de la notion de vie :

Ensemble de phénomènes (nutrition, assimilation, croissance, reproduction...) communs aux êtres organisés et qui constituent leur mode d'activité propre, de la naissance à la mort. Entrain, vitalité, manifestés dans tous les comportements. Existence humaine considérée dans sa durée ; ensemble d'événements qui se succèdent dans cette existence. (p. 1065).

Sans négliger ces différences de sens et tout en gardant à l'esprit qu'elles sont reliées entre elles, pour envisager la fonction humaine de faire de la vie une histoire, je retiendrai le concept de vie dans son sens d'« existence humaine considérée dans sa durée » et, plus précisément, en tant qu'« expériences vécues dans le temps ». Autrement dit, si dans la notion de vie il y a plusieurs aspects qui sont irréductibles, j'en retiendrai essentiellement deux : la dimension du vécu – la vie est vécue – et la dimension de la temporalité.

Le temps est une notion encore plus complexe que la notion de vie puisqu'il existe plusieurs types de temps : le temps vécu n'est pas le même que le temps chronologique ; le temps comme notion philosophique n'est pas le même que le temps comme notion abordée par la physique. Par ailleurs, le temps est un concept relatif et non suffisamment élucidé.

Paul Ricœur (2008), auteur dont je m'inspirerai pour mon propos, reprend et fait débattre les notions de temps d'Aristote et d'Augustin. D'Aristote, Ricœur (1985) retient que le temps est de l'ordre du mouvement : l'avant et l'après dans le mouvement. Dans cette continuité de l'avant et de l'après, c'est l'instant qui, en même temps, divise le temps (fait coupure) et assure la continuité (fait lien). Pour Aristote, cette double fonction de l'instant « ne doit rien à l'expérience du présent et dérive entièrement de la définition du continu par la divisibilité sans fin » (Ricœur, 1985, p. 38). Pour Augustin, par contre, il n'y a de futur et de passé que par rapport à un présent, c'est-à-dire à un instant qualifié par l'énonciation qui le désigne : seul un présent du passé et du futur peut unifier le passé et le futur. Ricœur (2008) signale que dans son fameux traité sur le temps, « Augustin voit le temps naître de l'incessante dissociation entre les trois aspects du présent, l'attente qu'il appelle présent du futur, la mémoire qu'il appelle présent du passé et l'attention qui est le présent du présent » (p. 273). Ricœur (1985) considère encore que les difficultés propres à chacune de ces deux perspectives exigent que les deux points de vue soient conciliés :

À cet égard, la conclusion de la confrontation entre Augustin et Aristote est claire : il n'est pas possible d'attaquer le problème du temps par une seule extrémité, l'âme ou le mouvement. La seule distension de l'âme ne peut produire l'extension du temps ; le seul dynamisme du mouvement ne peut engendrer la dialectique du triple présent (p. 42).

L'irréductibilité de cette dimension temporelle de la vie réside, d'une part, dans le fait que nous nous constituons par et dans le temps – que nous n'échappons pas au temps – ; d'autre part, dans le fait que pour exister humainement nous avons besoin de nous rattacher au temps, au temps passé autant qu'au temps futur. Au temps passé pour avoir un sentiment d'identité et de continuité personnelles, mais aussi pour nous adapter et pour utiliser et transmettre nos apprentissages. Au temps futur, comme continuité du temps passé, pour pouvoir envisager l'avenir en nous y projetant ; pour pouvoir vivre en fin de compte, tout en insérant dans une continuité temporelle un sens à notre existence au-delà de la perspective de notre mort certaine et de l'ignorance du moment où elle nous atteindra.

Cette dimension temporelle de la vie est cependant insaisissable de manière directe. Le temps futur n'existe pas encore, le temps passé est perdu à jamais. Comme Paul Ricœur (1985, 1990, 2008) l'a excellemment développé, on n'y accède qu'à travers des textes et des récits qui nous racontent le passé et qui imitent la vie en nous révélant sa vérité ultime, comme l'écrit Georges Bataille. Ces textes et récits sont tributaires de la mémoire, parce qu'on reconstruit la vie dans l'après-coup, et du langage qui permet la symbolisation de l'expérience vécue.

La mémoire, on le sait, n'est pas fiable et implique une sélection puisque, heureusement, nous ne nous souvenons pas de tout ce que nous avons vécu. Par ailleurs, la mémoire « n'étant pas un enregistreur fidèle et précis de toutes nos expériences, elle est influencée par nos expériences, nos attentes, nos centres d'intérêt, nos émotions » (Croisile, 2009, p. 146). En effet, les souvenirs dépendent grandement du contexte présent qui en influence la formation. Les représentations, souvenirs et programmes moteurs n'ont pas besoin d'exister sous une forme fixe, absolue et complète, en attendant d'être « déclenchés » ou « mis au jour ». Au contraire, chaque fois qu'ils sont introduits dans la mémoire active ou dans l'espace actif de la représentation, ils sont recomposés ou reconstruits selon les exigences d'un contexte présent et unique (Edelman, 1987). Croisile

(2009) signale qu'un souvenir est une reconstruction du passé, réalisé lors d'un présent qui n'est pas neutre, tout en étant inspiré par nos objectifs, nos espoirs et nos perspectives concernant le futur. Nous savons aussi, et depuis longtemps, que les capacités du cortex à mémoriser sont tributaires de l'interaction avec l'environnement (Vignaux, 1992).

Le langage pour sa part,

instaure entre l'homme et sa propre vie un rapport tel que l'immédiateté de la présence à soi est à jamais perdue. Un être humain ne peut accéder à sa propre vie, ne peut donc en faire l'expérience, que pour autant que cette vie se présente comme un discours. La vie ne se donne que dans une *Mimesis* d'elle-même, qui a structure de langage. Et c'est parce qu'il en est ainsi que la vie humaine se prête à la narration, à comprendre comme l'acte d'un sujet qui configure le vécu, le met en forme de récit (de Villers, 1996, pp. 107-132).

C'est ainsi qu'il ne nous est pas donné d'accéder à la vie mais à une reconstruction de celle-ci, faite de langage et de subjectivité, d'histoire et de fiction². Et ce qui est essentiel dans la narration, c'est le fait que, quand nous faisons un récit des événements vécus dans le temps, ces événements ne sont pas relatés comme des faits isolés, sans lien entre eux. Le pouvoir du récit est de les articuler de manière sensée. De cette façon, le récit est l'outil par excellence pour restituer la vie en la synthétisant extrêmement et en lui donnant un sens : pour faire de la vie une histoire. Ricœur (2008) parle très justement de la valeur inappréciable du récit pour mettre de l'ordre dans notre expérience temporelle qui, en principe, n'est pas organisée mais plutôt morcelée voire éclatée.

Pour réfléchir au rapport entre vie et histoire, Ricœur (2008) reprend le concept de "mise en intrigue" (en grec *muthos*) d'Aristote, « qui signifie à la fois fable (au sens d'histoire imaginaire) et intrigue (au sens d'histoire bien construite) » (p. 258). C'est le sens d'intrigue qui intéresse Ricœur, qu'il définit comme une synthèse d'éléments hétérogènes : l'intrigue a la vertu de transformer les multiples incidents en une histoire, c'est-à-dire que chaque événement y est plus qu'une occurrence : c'est ce qui se lie aux autres événements et contribue au progrès du récit. Corrélativement, dit Ricœur, l'histoire

2 Dans *Temps et récit*, Ricœur (1985) montre comment l'histoire procède en empruntant à la fiction sa forme narrative et construit le réel à la manière d'un récit.

racontée est plus qu'une énumération d'événements : composer une histoire est, au point de vue temporel, tirer une configuration d'une succession.

Une telle configuration comprend une intelligibilité. En fait, l'intrigue est une totalité sensée qui suppose une interprétation des événements. L'histoire procure ainsi la mise en œuvre de l'analyse et de la compréhension de la vie. Pour Ricœur (2008), une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée : « Nous voudrions appliquer au rapport entre récit et vie la maxime de Socrate selon laquelle une vie non "examinée" n'est pas digne d'être vécue » (p. 257).

Il va de soi que cette fonction humaine de faire de la vie une histoire n'est pas seulement une fonction individuelle, elle est aussi une fonction sociale. Comme le dit Bruner (2005), la vie collective, la culture ne seraient pas possibles sans cette aptitude proprement humaine de faire de la vie une histoire. Pour cet auteur, l'art de raconter des histoires caractérise l'humain autant que la station debout et serait notre manière naturelle d'utiliser le langage dans le but de structurer l'expérience, de lui donner un sens et de la transmettre.

Nous ne connaissons pas exactement l'histoire de l'évolution de cette capacité narrative, ajoute-t-il, car nous ne disposons pas d'une trace fiable des histoires qui étaient, à l'origine, racontées oralement. Bruner (2005) fait référence aux travaux de l'anthropologue Victor Turner qui considère qu'il faut chercher les prémices du récit dans les rites communautaires des hommes primitifs.

Le sens de la vie des individus appartenant à des sociétés holistes est surtout donné dans le cadre des histoires collectives ; cela ne signifie pas pour autant que les histoires individuelles n'existent pas dans les sociétés holistes. Ce qui change dans ce type de société par rapport aux sociétés individualistes, c'est que les histoires collectives octroient aux individus des repères identitaires d'une manière plus importante et normée. Dans la société individualiste contemporaine, comme nombre de sociologues et d'anthropologues le soulignent (Balandier, 1994 ; de Gaulejac, 2009 ; Kaufmann, 2004), les institutions sociales ont éclaté et ont perdu une grande part de leur pouvoir normatif et définitoire du sens de la vie. Les individus sont ainsi renvoyés à eux-mêmes pour trouver leurs repères identitaires et pour construire leur existence. Comme le dit de

Gaulejac (2009), les individus s'incarnent moins dans la tradition, dans l'héritage, dans la continuité généalogique et dans les idéaux collectifs, mais plutôt dans l'invention de soi-même, dans la flexibilité et dans la mobilité. Ce qui le fait insister sur le fait

qu'au sujet de l'Histoire, qui devait construire une société sans classes et transformer le monde, se substitue le sujet de l'histoire de vie qui se préoccupe de produire sa vie comme un artiste, comme le facteur Cheval qui bricolait sa maison à partir de matériaux divers trouvés sur le bord de son chemin (de Gaulejac, 2009, p. 133).

C'est la raison pour laquelle les différents dispositifs de « production de soi » existant dans notre culture rencontrent un grand succès : les individus peuvent y construire leurs repères identitaires et le sens de leur vie. J'y reviendrai.

Pour conclure cette première partie je dirai que les individus sont insérés dans des histoires et font de leurs vies des histoires, des histoires individuelles, familiales et socioculturelles. Ils se rattachent à leur passé à travers des récits, individuels et collectifs, qui les aident à construire leur identité et à produire des sens multiples : le sens de leur passé, le sens de leur existence et, surtout, le sens de se projeter vers l'avenir malgré la certitude de leur finitude. Ces sens ne sont ni figés ni définitifs : tout au long de la vie, ils changent, ils se renouvellent, ils se confirment, ou parfois s'infirment.

De la narration en tant que fonction humaine au récit de vie en tant que dispositif d'intervention en psychologie clinique

Dans le traumatisme psychique, l'enjeu est aussi de relancer la vie, non dans le sens de la répétition mortifère mais dans celui du mouvement et de la création, de continuer à trouver un sens à l'existence au-delà de la souffrance extrême et de l'anéantissement.

Le traumatisme psychique, compris comme la conséquence d'un événement (extérieur ou intérieur à soi) qui ne peut être intégré, et qui dès lors dérange ou détruit l'organisation interne (Schurmans, 2010), a toujours existé, et les êtres humains y ont apporté des réponses différentes en fonction de leur cadre socioculturel. Aujourd'hui et dans notre société, c'est principalement le domaine

de la santé mentale, avec une multiplicité de dispositifs thérapeutiques, qui s'en charge. Très souvent ceux-ci tentent d'intégrer l'événement traumatique dans l'histoire de vie et se rencontrent ainsi dans la fonction humaine de faire de la vie une histoire.

Parmi ces dispositifs, il en est un que je voudrais évoquer plus particulièrement : le récit de vie. Le récit de vie³ en tant que méthode dans les sciences sociales est apparu dans les années 1920, aux États-Unis, à l'école de Chicago précisément, comme une méthodologie de recherche qualitative. Comme méthodologie d'intervention, elle prend son essor au début des années 1970, tout d'abord dans le champ de la formation d'adultes et de la sociologie. En psychologie clinique, il n'y a pas eu de tradition de récit de vie. Michel Legrand (1993) tendait à expliquer cette absence par la prédominance au sein de la psychologie de deux traditions dominantes :

une tradition expérimentale dure – pour laquelle le récit de vie ne peut apparaître que comme un matériau empirique flou et inapproprié – et une tradition clinique dure elle aussi, dominée par la psychanalyse, qui dispose de son « récit de vie » à elle et ne voit guère d'intérêt à en solliciter un autre. (p. 184)

En Belgique, c'est Guy de Villers qui introduit cette méthodologie dans le champ de la formation d'adultes. Postérieurement, Michel Legrand l'introduit dans le champ de la psychologie moyennant la production d'un ouvrage sur l'approche biographique, la création d'une chaire universitaire consacrée à la clinique biographique à l'Université catholique de Louvain et la fondation d'une consultation psychologique spécialisée en histoires de vie (CPSHV)⁴.

- 3 On peut définir le récit de vie comme la narration qu'une personne (ou un groupe), qui dit « je », qui parle à la première personne, fait de l'histoire de sa vie dans le cadre d'une relation interpersonnelle. Je propose que le récit de vie présente cinq caractéristiques : il est une synthèse globalisante ; il est une représentation consciente de l'histoire de vie ; il est une construction variable en fonction de ses conditions de production ; il est une co-construction (du narrateur et du narrataire) ; il est une production culturelle, dans le sens où il est le produit d'une culture individualiste et aussi dans le sens où il exprime un univers culturel.
- 4 Les CPS (Consultations psychologiques spécialisées) sont des centres de recherche et de consultation qui fonctionnent au sein de la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain en Belgique. Il y en a quatre : CPS Troubles émotionnels, CPS Enfants (divisé en logopédie et neuropsychologie), CPS Histoires de vie et CPS Haut potentiel.

Cette consultation en histoires de vie s'adresse à des personnes qui souhaitent travailler un thème qui les questionne dans leur existence. Ce thème peut concerner leur vie professionnelle autant que leur vie amoureuse, le passage à la retraite, la survenue ou la chronicité d'une maladie, le rapport à l'alcool, les vécus de violence, la question de l'exil, etc. Les thèmes et questions proposés par ceux qui s'adressent aux CPSHV peuvent donc être très variés. Ce qui spécifie la démarche de la consultation est l'invitation faite aux personnes à réaliser un récit de leur vie et à entamer un travail psychique à partir de ce récit pour élucider la question qui les a amenées en consultation, avec le soutien et la collaboration d'un psychologue clinicien⁵.

Ce dispositif est fondé sur une approche de l'humain qui conçoit l'individu dans un triple rapport à son histoire : il est déterminé par les multiples événements et conditions de sa vie ; il possède cependant, au-delà des déterminismes dont il est le produit, des marges de manœuvre pour faire de sa destinée quelque chose qui lui est propre ; il construit des histoires de sa vie pour se rattacher à son passé et pour trouver un sens à son existence.

Le travail sur l'histoire de vie prône une plus grande possibilité de choix existentiels et part de l'idée qu'en revenant sur notre vie passée, nous pouvons la reconstruire différemment et changer ainsi notre rapport à ce passé, puisque, comme le disait Legrand, la vie se constitue dans et à travers son récit :

Vie et récit de vie, histoire et histoire racontée ne sont point en effet deux entités extrinsèques dont la seconde pourrait être absolument détachée de la première. Autrement dit, la vie, l'histoire même ne cessent de se constituer dans et à travers leur récit (Legrand, 1993, p. 13).

Si un récit de vie peut mettre à jour la façon dont une vie et une identité se sont constituées, il peut aussi, sous certaines conditions, construire et reconstruire la vie et l'identité : sous l'influence de nouvelles expériences, les événements vécus dans le temps peuvent avoir un autre impact bien a posteriori⁶.

⁵ Pour l'explicitation du dispositif voir Vargas-Thils, 2008.

⁶ Je rejoins ici le concept d'après-coup de Freud : « Terme fréquemment employé par Freud en relation avec sa conception de la temporalité et de la causalité psychiques : des expériences, des impressions, des traces mnésiques sont remaniées ultérieurement en fonction d'expériences nouvelles, de l'accès à un autre degré de développement. Elles peuvent

En ce qui me concerne, ma première expérience avec la méthodologie du récit de vie a été la recherche et mon but à l'époque était d'analyser, à partir de récits de vie, la manière dont l'identité d'un groupe déterminé de personnes s'était constituée. Ce n'est que dans un deuxième temps que j'ai commencé à utiliser le récit de vie en tant que méthode d'intervention en psychologie clinique. Ce passage du récit de vie de recherche au récit de vie d'intervention a supposé pour moi un passage du récit de vie en tant que "produit" au récit de vie en tant que 'processus'. Autrement dit, et à strictement parler, le récit est de l'ordre de l'énoncé et la narration est de l'ordre de l'énonciation. Dans la recherche, le récit en tant que produit, l'énoncé, est souvent le plus important ; par contre, en intervention, ce n'est pas tellement le produit qui intéresse, mais la narration : le "processus" dans et par lequel un individu construit et reconstruit sa vie tout en essayant de se la réapproprier.

Qu'est-ce qui, dans ce dispositif, provoque des changements bénéfiques chez les individus ? C'est une question sur laquelle les praticiens du récit de vie s'interrogent. Sans prétendre à l'exhaustivité, et tout en admettant que ce qui y opère est pluriel, je présenterai trois hypothèses construites à partir de ma clinique, de la lecture de différents ouvrages et des discussions avec mes collègues et mes étudiants : la construction de sens, la constitution d'une identité narrative et la « subjectivation ».

La construction de sens

Lorsque les praticiens du récit de vie réfléchissent à ce qui fait changement dans ce dispositif, la construction de sens survient souvent comme la première hypothèse envisagée : le récit de vie serait un dispositif pour octroyer du "sens" à la vie passée, pour réfléchir au 'sens' de l'existence, pour donner du "sens" à une difficulté existentielle.

La notion de sens, cependant, n'est pas univoque : de quel sens parlons-nous ?

Le Petit Larousse (1992, p. 930) distingue différentes acceptions du mot sens :

alors se voir conférer, en même temps qu'un nouveau sens, une efficacité psychique » (Laplanche & Pontalis, 1997, p. 33).

- fonction psychophysiologique par laquelle un organisme reçoit des informations sur certains éléments du milieu extérieur de nature physique (vue, audition, sensibilité à la pesanteur, toucher) ou chimique (goût, odorat) ;
- connaissance immédiate ;
- manière de comprendre, de juger ;
- raison d'être, signification ;
- ensemble de représentations que suggère un mot, un énoncé ;
- direction, orientation.

Évoquer la construction de sens en récit de vie, c'est souvent faire référence à l'hypothèse de Ricœur (1985), présentée dans la première partie de cet article, sur la manière dont le récit reconstruit la vie, faite d'événements a priori non articulés et discordants, en une histoire sensée et concordante. C'est le sens dans son acception de « direction, orientation » : le récit intègre et donne une direction aux événements, permettant de donner une orientation à sa vie. Mais c'est aussi « raison d'être et signification », comme la raison d'être d'un événement. J'y reviendrai.

Ricœur (de même que Bruner) reprend Aristote quand il dit que le récit permet de réduire la surprise de l'événement, tout ce qui est de l'ordre de l'imprévu et qui nous échappe : l'inattendu nous semble moins surprenant et moins inquiétant s'il est organisé dans une histoire. Dans cette optique, articuler les événements de manière sensée suppose construire des antécédents et des conséquents : cela permet de comprendre comment les événements sont advenus, c'est-à-dire une forme de relations de causalité. Mais le danger des relations de causalité, c'est d'imaginer qu'il n'y a qu'une seule cause à l'avènement des choses et dès lors de simplifier la vie à l'extrême.

S'il est vrai que reconstruire sa vie de manière sensée peut aider à se comprendre, aide à digérer certains événements, à se sentir plus en ordre et à y voir plus clair, la construction de sens n'est cependant pas toujours porteuse d'un changement bénéfique pour le sujet. De Villers (2002) nous a très justement alertée sur les effets pervers que la construction du sens pouvait provoquer :

Ainsi, d'aucuns considèrent que narrer son histoire peut en restaurer le sens et par là émanciper le sujet narrateur. Ce n'est malheureusement pas toujours vrai. L'effet contraire peut très bien se produire. Il est des récits qui enferment le narrateur dans un sens

arrêté, une signification fixée, contribuant de la sorte à renforcer son aliénation (p. 136).

La construction de sens peut en effet parfois servir à justifier une position et non à la dépasser : « je suis comme ça ou j'agis comme ça parce que... ». Le mieux dans ce cas est d'aider la personne à assumer les conditions malheureuses qui ont déterminé son identité, dont elle a pris conscience, et à renouer avec ses marges de manœuvre ; à se connecter à son désir et à envisager des projets d'existence qui soient en accord avec ce désir, pour qu'elle tente ainsi de s'affranchir, au lieu de se résigner à quelque chose qu'elle croit de l'ordre du destin.

Parfois des personnes viennent en consultation avec un sens déjà bien construit et il s'agira de le déconstruire, puisque là où elles voient quelque chose d'établi et de juste, mais peu porteur, leur(s) interlocuteur(s) envisage(nt) des sens différents qui peuvent les aider à comprendre l'expérience passée d'une autre manière et, en conséquence, à modifier leur position subjective. C'est seulement le narrateur qui peut juger du sens des événements de sa vie, mais très souvent la position tierce de l'interlocuteur (ou des interlocuteurs) montre qu'une autre lecture de l'événement est possible. Cela ouvre la recherche identitaire et complexifie le sens. Par la suite, et dans le meilleur des cas, ces personnes sont affectées différemment par les mêmes événements, puisque l'impact des expériences dépend souvent de la manière dont nous nous représentons ces expériences.

Parfois aussi la difficulté pour le sujet est de renoncer à la recherche de sens dans son acception de signification ou de raison d'être d'un événement. Et pourtant, il arrive que l'élément porteur du changement soit précisément l'acceptation de l'événement comme tel, de faire le deuil d'un sens possible de celui-ci.

Cette question cependant se pose différemment en fonction du type d'événement. Les articles qui précèdent celui-ci, par exemple, font allusion au moins à deux sortes de traumatisme : d'une part le traumatisme extrême des victimes de la torture, d'autre part le traumatisme moins extrême des représentants de l'État chargés d'écouter les témoignages des victimes de torture.

Dans le cas des victimes de la torture, la construction de sens se heurte à l'impossibilité de donner une raison d'être à l'événement : cela n'a pas de sens. L'élaboration dans ce cas limite passe, je pense, par le renoncement au sens. Il me semble que c'est seulement une

fois fait le deuil du sens de l'événement dans son acception « de raison d'être » qu'elles peuvent essayer de retrouver un sens à leur existence.

Dans le cas du traumatisme des « écouteurs » de l'État, la question de la raison d'être de l'événement se pose différemment. Le traumatisme chez eux réside, d'une part, dans la confrontation à la souffrance extrême de ceux qu'ils ont écoutés, et, d'autre part, dans leur prise de conscience de l'horreur qui habite l'humain.

La construction d'une « raison d'être » de leur souffrance, de leur traumatisme, est porteuse d'élaboration dans la mesure où ce qu'ils ont vécu sert à quelque chose. L'élaboration chez eux passe en effet par la possibilité qui leur est donnée de saisir et d'assumer le rôle central qu'ils ont dans deux aspects : tout d'abord, un rôle central dans la construction d'une version de l'histoire qui fasse justice, qui reconnaisse la vérité et qui établisse publiquement la responsabilité de tous et de chacun ; ensuite, un rôle central dans la restauration de la confiance dans la dimension politique de la vie⁷.

Assumer ce rôle implique cependant de croire, de croire en la justice et de croire que l'humain, comme le dit Jorge Semprun (1963), est capable du meilleur et du pire. Cette croyance chez les « écouteurs » de l'État se heurte néanmoins à l'expérience qu'ils ont faite de rencontre, bien qu'indirecte, avec l'humain dans ce qu'il a de pire. Comment dès lors faire la part des choses ? Comment continuer à croire en quelque chose qui s'est montré finalement si fragile ?

La construction de sens propre au récit de vie concerne aussi le sens dans son acception de « manière de comprendre, de juger ».

Ricœur s'est beaucoup préoccupé de la dimension éthique de la vie et quand il dit qu'une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée ou, en suivant Socrate, qu'une vie qui n'est pas examinée n'est pas digne d'être vécue, il fait allusion au fait que l'interprétation de soi-même est médiatisée par l'évaluation éthique de ses actions : « la narrativité n'est pas dénuée de

7 Hannah Arendt (1995) soutient que la politique repose sur le fait de la pluralité humaine et traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes, dit-elle, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées, mais l'homme est apolitique. « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme... La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation » (p. 42).

toute dimension normative, évaluative, prescriptive » (Ricœur, 1985, p. 447).

Dans cette mesure, un récit de vie ne construit pas seulement une vie. Il montre et construit une manière de voir et de dire le monde ; construit des valeurs et des prises de position. Cela nous mène à aborder la seconde hypothèse, celle de la constitution d'une identité narrative.

La constitution d'une identité narrative

L'identité narrative, « sorte d'identité à laquelle on accède grâce à la médiation de la fonction narrative » est un concept créé par Paul Ricœur (1985). Il y aboutit après avoir développé une théorie générale du récit dans *Temps et récit*, où il travaille toute la question du lien entre la fonction narrative et l'expérience humaine du temps, et une réflexion sur l'identité personnelle.

Concernant l'identité personnelle, Ricœur (1985) établit une différence fondamentale entre deux usages majeurs de la notion d'identité : l'identité comme "mêmeté" (en latin *idem*, en anglais *same*, en allemand *gleich*) et l'identité comme "soi" (en latin *ipse*, en anglais *self*, en allemand *selbst*)⁸. L'"ipséité" n'est pas la "mêmeté", dit Ricœur. L'identité comme "mêmeté" est l'identité au sens d'identique et fait référence à une identité fixe, substantielle. L'identité en tant qu'ipséité fait référence à une identité qui, tout en restant la même, se transforme à travers le temps. Pour Ricœur l'identité humaine est de l'ordre de l'ipséité. Ses changements dans le temps, on peut les saisir en racontant l'histoire d'une vie : l'histoire de vie a la faculté de faire apparaître la dimension temporelle de l'existence humaine et construit une identité narrative. Il y a pour Ricœur une équivalence entre ce que je suis et l'histoire de ma vie.

Tout en considérant le concept d'identité narrative d'une richesse et d'une pertinence extraordinaires, quelques aspects de son développement m'interpellent.

8 « ...le soi de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie* » (Ricœur, 1985, p. 443).

Tout d'abord, il m'est difficile de voir une équivalence entre l'individu et l'histoire de sa vie. J'ai plutôt tendance à y voir un lien dialectique où l'individu fait sa vie et sa vie le fait, et où l'histoire de vie constitue une sorte de médiation (et pas la seule). En deuxième lieu, s'il est certain qu'une identité narrative peut se construire grâce à la médiation de la fonction narrative et que c'est fondamental pour l'être humain, il ne s'agit là que d'un aspect seulement de l'identité humaine, un aspect qui se réduit à ce qui est représentable et qui ne comprend pas, pour ne donner qu'un seul exemple, toute cette partie d'ombre qui nous échappe mais qui pourtant nous constitue et nous détermine aussi. En fait, tout ce qui échappe à la représentation échappe à l'identité narrative.

Certes, un travail biographique peut aider à récupérer certains aspects enfouis de l'expérience. C'est ainsi que lorsqu'un individu, en parlant de soi, repère en lui des sentiments forts, des émotions bouleversantes, il a la possibilité de construire des hypothèses à partir de celles-ci, d'y attacher des représentations, et, ce faisant, il construira sa vie et son identité. Jamais, cependant, il n'aura la possibilité de dire tout ce qui le constitue.

En outre, le récit de vie constitue avant tout une représentation consciente de l'histoire de sa vie qu'on soumet au travail psychique et existentiel.

Le récit de vie produit une identité narrative dans la mesure où il fait comprendre la manière dont l'identité s'est constituée et rend explicite un système de représentations, un ensemble de valeurs, le sens d'une vie. Mais cet aspect de définition et de compréhension de soi n'est qu'un aspect de l'identité narrative.

Un autre aspect ou mécanisme de l'identité narrative consiste dans le fait qu'en se disant, la personne produit son identité : elle se retrouve en train de dire des choses qui adviennent à ce moment-là de production du récit dans un cadre de rencontre interpersonnel, qui vont enrichir son identité et lui donner une nouvelle allure. Ici, l'effet n'est pas de définition mais de production de soi. Certaines personnes produisent un récit de vie qui quelque part les surprend et les constitue ; d'autres, par contre, racontent une histoire de leur vie bien connue et définie, mais dans le contexte interpersonnel du dispositif qui est très spécifique, elles ont la possibilité de la reconstruire autrement et de modifier ainsi son identité. Comme le dit Parsons (2010), un processus de reconstitution peut avoir lieu, « au

cours duquel celui qui se remémore crée activement l'expérience actuelle que l'on nomme souvenir, en lien avec l'expérience du passé » (p. 33).

De cette manière, la constitution d'une identité narrative présente deux volets : l'un est constitué par le travail de compréhension de soi (de son histoire, de ses valeurs, de ses priorités, de sa manière de fonctionner...) en vue de concevoir une manière de mener sa vie qui sera en accord avec soi-même. L'autre volet de la construction identitaire est constitué par la modification de soi-même, soit par la modification de l'impact de son passé, soit par tout ce qui est susceptible de surgir en tant que représentation nouvelle du fait de raconter son histoire dans le cadre d'une relation interpersonnelle où il y a échange et collaboration.

Cela dit, l'identité narrative n'est pas une construction définitive ni objective ; en partie parce que la vie n'est pas achevée, mais pas seulement. « L'identité narrative d'un individu ou d'un peuple (est) issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte. » (Ricœur, 1985, p. 446). Comme l'affirme encore l'auteur, de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lesquels, du même coup, ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements) dans un récit de fiction, de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées.

L'identité narrative est une fiction (basée sur des faits vécus) et un artifice pour faire le point, pour renouer le fil de sa vie et construire de nouveaux projets d'existence ; autrement dit, pour relancer la vie. Et c'est comme cela qu'il faut le prendre, en gardant à l'esprit que l'identité est un concept paradoxal, puisque, cherchant une définition de soi, elle doit faire avec l'indéfinissable de la réalité humaine. L'identité n'affleure que comme essai de définition toujours inexacte, changeante, multiple et construite. L'identité « ne peut pas faire partie de la définition des mortels. Elle ne s'applique à eux que métaphoriquement, fictivement, au prix d'un artisanat de l'imagination et de la mémoire très semblable à l'invention poétique » (Fumaroli, 1997, p. 119).

L'identité narrative fait en sorte que ce qui est de l'ordre du devenir et, au fond, du changement constant, la vie, puisse se poser, s'arrêter un moment. C'est ainsi qu'elle n'est pas seulement cet aspect

de nous-mêmes qui constitue notre passé et la manière dont, à partir de ce passé, nous nous sommes construits, mais elle est aussi de l'ordre du désir et du sens que nous voulons donner au temps qui nous reste à vivre.

Il me semble que ce dispositif spécifique du récit de vie produit une identité narrative ainsi comprise grâce à la consigne de globalité donnée par l'interlocuteur au début de la démarche, c'est-à-dire qu'en faisant son récit de vie, le sujet raconte une version de l'ensemble de sa vie. Cette consigne lui permet de « faire le tour » de lui-même et de se saisir, pour un moment, comme une unité, malgré la mobilité excessive (géographique, professionnelle, amoureuse...) qui le caractérise⁹. Il s'agit là d'une unité nécessaire pour sortir de l'immédiateté, même si cette unité est provisoire et que l'individu est fondamentalement devenir.

La constitution d'une identité narrative peut-elle contribuer à l'élaboration du traumatisme extrême ?

Je crois que oui, mais en admettant toutefois que le récit de vie n'est pas nécessairement le dispositif le plus indiqué dans les cas de traumatisme extrême, bien que nous constatons souvent que ce qui fait changement et élaboration, c'est la manière dont la personne en souffrance s'approprie un dispositif. Ce dispositif peut être tel ou tel, mais il est toujours fonction d'une relation interpersonnelle et mobilisateur des ressources de la personne pour qu'elle se donne, elle-même, la possibilité de s'en sortir et d'avancer dans sa vie.

Je crois aussi que la constitution d'une identité narrative peut apporter à l'élaboration du traumatisme extrême à condition que, après que la personne en souffrance ait été reconnue en tant que victime, celle-ci ne reste pas enfermée dans une identité qui serait seulement une identité de victime.

La « subjectivation »

J'ai toujours considéré le dispositif du récit de vie comme celui dont la spécificité est de convoquer un sujet (Vargas-Thils, 2008). Malgré l'ambiguïté et les différentes acceptions du terme, j'ai décidé de le garder pour désigner une dimension propre à l'être humain, variable en fonction de la culture et relevé surtout par la phénoménologie, qui le rend capable de se positionner face à son histoire de manière

9 Je fais référence à l'individu contemporain.

réflexive et de poser des actes guidés par des choix existentiels. Cela en dépit de tous les facteurs d'ordres divers qui conditionnent son identité et son histoire.

Actuellement, la problématisation de cette dimension humaine est propre à une tendance (entre autres) dans les sciences humaines, contraire aux conceptions structuralistes et poststructuralistes. Arrivée dans les années 1980, cette tendance coïncide avec « l'épuisement des grands paradigmes unitaires jusque-là dominants » (Dosse, 1997, p. 170). Il s'agit d'une position plus nuancée, qui conçoit que l'identité des individus et leur destinée sont conditionnées par des déterminismes de plusieurs ordres : socio-économique, culturel, biologique, psychique... mais que ceux-ci possèdent une marge de manœuvre pour faire de leur destinée quelque chose qui leur appartient aussi ; c'est la position de l'articulation entre la contrainte et la « liberté » du sujet.

En analysant la place accordée à la réflexion et à l'action dans les différentes définitions du sujet, j'ai débouché sur deux sortes de conception (Vargas-Thils, 2002) : une conception réflexive et une autre que j'ai appelée « actionniste ». La conception réflexive voit le sujet là où l'individu est capable de prendre conscience de ses déterminations et de les assumer. Cette définition implique que la marge de liberté du sujet est la contrainte volontairement acceptée. J'ai situé Bourdieu (1980) dans cette conception lorsqu'il disait que quand la sociologie se fait socioanalyse elle « offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet » (Bourdieu, 1980, p. 41). La conception que j'ai appelée « actionniste », à laquelle je souscris, en revanche, considère que le sujet est là où il arrive à construire quelque chose à partir de ce qui le détermine. L'accent n'est pas mis sur la prise de conscience mais sur la transformation et la création qui peuvent en émaner. Je considère Sartre (1960) comme « actionniste » lorsqu'il dit que le « sujet est ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui » (p. 77). Ce qu'on a fait de lui : les aspects qui déterminent son histoire et son identité. Ce qu'il parvient à faire : ce que, au-delà de ce qu'il n'a pas choisi, des déterminismes dont il est le produit, il arrive à construire, à créer, et qui lui appartient.

Dans les histoires de vie, la dimension du sujet s'exprime non seulement dans le fait d'assumer un autre rapport aux déterminismes

qui conditionnent l'identité de la personne, mais surtout dans la capacité de celle-ci à réagir à une situation existentielle, qui est transformatrice dans le sens où elle a été précédée par un désir qui s'est mué en acte. Cela passe souvent par une sorte de processus consistant pour la personne en la possibilité de se situer face à son histoire, de l'assumer, de saisir ce qui pour elle fait manque ou défaut dans sa situation existentielle actuelle, de se connecter à son désir (ou à ses désirs) par rapport à ce manque, d'élaborer des projets et d'agir en conséquence. L'essentiel de ce processus n'étant pas dans la rationalisation de l'action mais d'être dans son désir.

Dans quelle mesure le récit de vie convoque-t-il un sujet ainsi compris ? J'ai l'impression que c'est l'invitation faite à la personne de raconter l'histoire de sa vie de manière globale, même si ce n'est qu'une version parmi d'autres possibles, qui procure cette convocation. Pourquoi ? Il me semble que c'est à partir d'une histoire, d'une intrigue, que la personne peut se saisir en tant que protagoniste, c'est-à-dire le personnage principal de l'histoire qu'elle est en train de raconter. De cette manière, elle est confrontée à ce rôle et à son agir dans sa vie. Il convient néanmoins de relever que si cette confrontation est possible c'est grâce à l'idéal d'autonomie et de liberté que la personne porte en elle de par son appartenance à l'organisation socioculturelle actuelle. Cet idéal propre à nos sociétés contemporaines encourage chez la personne narratrice le désir de maîtrise de sa vie. Il est évident que ceux qui entament ce type de démarche sont pour la plupart des individus qui souhaitent s'affranchir des contraintes existentielles et devenir dans une large mesure les « acteurs » de leur histoire.

Paradoxalement, l'analyse du récit de vie montre les limites de la liberté et de l'autonomie. Étant donné que la personne est invitée à analyser la manière dont son identité s'est forgée, elle est en mesure de reconnaître les différentes influences, hors de son contrôle, qui l'ont façonnée et continuent de le faire.

Très souvent, deux cas de figure se présentent : des individus qui se vivent plutôt comme des victimes de leur histoire et des figures qui ont compté dans la construction de leur identité et des individus qui assument de manière extrême la responsabilité¹⁰ de leur situation

10 « Être responsable, c'est pouvoir rendre des comptes – c'est pouvoir rendre compte de la totalité de soi, pouvoir se raconter comme la source de ses actions » (Ambroise, 2009, p. 115).

actuelle et qui culpabilisent quand ils considèrent qu'ils ont « raté leur vie » ou un aspect de celle-ci¹¹.

C'est ainsi que deux processus complémentaires peuvent se mettre en place en fonction de ces deux cas de figure :

LA RESPONSABILISATION

*de soi-même

*des autres

LA DÉCULPABILISATION

*de soi-même

*des autres

Parfois, ce qui est important c'est que la personne se déculpabilise et responsabilise ceux qui ont conditionné la constitution de son identité. À l'inverse, parfois, ce qui sera profitable c'est que la personne se responsabilise elle-même et déculpabilise ceux qui ont compté dans la construction de son histoire.

Convoquer un sujet signifie aider la personne à saisir son histoire et à se situer dans cette histoire, en se reliant à sa famille, à sa culture, à sa classe d'appartenance ; cela signifie aussi interpellier son désir et la confronter à ce désir pour la pousser à se projeter dans l'avenir ; cela signifie, enfin, la soutenir dans son passage à l'agir.

Convoquer un sujet produit très souvent des effets positifs de changement. Cependant, ceux-ci ne peuvent se déclencher que lorsque la contradiction interne, qui est jusqu'à un certain point irréductible à l'existence humaine, n'est pas trop importante, ce qui exigerait alors un travail d'un autre type. Il est certain que parfois la personne peut faire une analyse de son histoire, reconnaître un désir, élaborer un projet et se trouver dans l'impossibilité de passer à l'agir. Elle peut aussi reconnaître en elle des désirs contradictoires ou bien percevoir les bénéfices secondaires de sa souffrance sans pour autant arriver à s'en sortir.

C'est pourquoi il est plus pertinent de convoquer le sujet quand la personne est au travail de réalités existentielles qui n'impliquent pas des situations de souffrance extrême comme celle qui relève du traumatisme de la torture où il s'agira, plutôt que de convoquer, de restaurer la dimension de sujet de la personne.

11 Il y a aussi, bien sûr, ceux qui font la part des choses.

Pour conclure

Pour réaliser cette contribution, je suis partie du postulat que structurer la vie de manière narrative et lui donner un sens constituent des irréductibles de l'expérience humaine, qui garantissent le flux de la vie individuelle et collective. Au fur et à mesure de l'existence, l'expérience s'élabore et s'assimile, on continue à vivre et à se projeter dans l'avenir. Certaines expériences, comme celle du traumatisme, mettent en péril la continuité de la vie et le sens de l'existence, et nécessitent des conditions particulières d'élaboration pour relancer la vie dans le sens de la création et non de la répétition mortifère. Ces tentatives particulières d'élaboration sont fonction des modèles culturels. Dans notre culture actuelle, c'est principalement le domaine de la santé mentale, avec une multiplicité de dispositifs thérapeutiques, qui s'en charge. Très souvent, ceux-ci tentent d'intégrer l'événement traumatique dans l'histoire de vie de la personne. De cette manière, ils renforcent la fonction humaine et générale de structurer la vie de manière narrative.

Tout au long de ces pages j'ai abordé le dispositif du récit de vie en tant que dispositif d'intervention qui trouve ses sources d'inspiration dans la fonction humaine de faire de la vie une histoire. J'ai énoncé quelques hypothèses qui visent la compréhension du processus de changement à partir de ce dispositif : la construction de sens, la constitution d'une identité narrative et la « subjectivation ». L'analyse du processus de changement montre bien que chaque dispositif d'intervention a sa spécificité et peut être plus ou moins pertinent en fonction d'une réalité ou d'une souffrance particulières. Ainsi, le récit de vie s'adresse tout particulièrement à des personnes qui sont en questionnement existentiel, qui souhaitent s'arrêter à un moment de leur vie pour s'interroger elles-mêmes, pour réfléchir à leur passé, à leur avenir, bref au sens de leur vie, mais qui ne présentent pas une demande thérapeutique à proprement parler, c'est-à-dire une demande de changement et de soin¹². Cependant, le changement bénéfique ne tient pas seulement au dispositif, il tient aussi aux différences individuelles dans les possibilités d'élaboration de l'expérience et à la manière dont la personne en souffrance s'approprie, ou non, un dispositif en faisant de l'expérience d'intervention quelque chose de singulier pour se donner elle-même les

12 Même si parfois le récit de vie constitue des préliminaires à un processus thérapeutique.

moyens d'élaborer sa souffrance et d'avancer dans sa vie. Vraisemblablement, cette possibilité est pour une bonne partie fonction de la relation interpersonnelle qui se construit entre la personne en souffrance et l'intervenant.



Rencontre traumatique et élaboration

Armando Cote

Je parle avec mon corps
Jacques Lacan, 1987

Clinique du symptôme, clinique du trauma

Pour Freud, le « travail de l'inconscient » œuvre tel un travail d'élaboration et de création, tout comme dans le travail artistique. Pour Lacan, c'est l'inverse : les œuvres d'art ne sont pas des formations de l'inconscient, l'on ne devrait pas les interpréter, leur donner du sens. Et si nous le faisons, cela n'a pas de lien avec le processus de création de l'inconscient. En revanche, le symptôme au sens clinique est ce qui ne cesse de s'imposer à nous, il nous empêche de penser, de sentir, de vivre. Le symptôme se présente comme une invasion d'affects qui échappent au langage. Autrement dit, le symptôme est une création dans la mesure où il produit quelque chose là où il n'y avait rien.

La création fait donc émerger quelque chose là où il n'y avait rien, sauf du vide, elle donne un contour au vide. Le trauma et le symptôme sont deux manières différentes d'aborder la clinique. En cabinet privé, le chemin usuel serait de partir du symptôme pour dévoiler la participation du trauma. Alors, le symptôme se présente à nous telle une énigme à résoudre, il fait appel à un savoir qu'est le symptôme. L'interprétation est dès lors possible en soumettant le savoir à la question de la vérité du symptôme.

Il nous faut ici faire une distinction entre le souvenir-écran, qui recouvre le traumatisme, et le souvenir traumatique. Le souvenir-

écran recouvre un contenu qui est latent, le travail de l'analyste consiste à restituer son contenu. Un trait de ce type de souvenir qualifié « d'écran » par Freud est que l'on s'y reflète soi-même, l'on est en même temps l'acteur de la scène et le spectateur, tout comme dans le rêve. Le souvenir-écran suppose un important travail de l'inconscient pour recouvrir, dissimuler le trauma. En revanche, dans le souvenir traumatique, ce travail de recouvrement a manqué à l'appel, le sujet se retrouve alors confronté au réel brut, laissant ainsi la scène traumatique à ciel ouvert pour le sujet.

Face à la puissance du réel, le cauchemar nous réveille, c'est un souvenir fermé qui ne se prête pas à l'interprétation, ce qui est le contraire du rêve.

Ainsi deux cliniques différentes se distinguent à nous : celle référée au symptôme d'une part et d'autre part, celle liée au trauma. La majorité des patients qui nous sont adressés au Centre de soins de l'Association Primo Levi¹, à Paris, sont des patients présentant des traumatismes. Nous recevons des patients hantés par ce qu'ils ont vu et entendu, qui ne peuvent se défaire des images et de ses sons, obstruant ainsi toute leur capacité de pensée. C'est plutôt avec une certitude plus qu'une carence qu'ils se présentent à nous.

La rencontre traumatique fait appel à la mobilisation de l'inconscient. Ce type de rencontre n'est pas seulement destructeur de la confiance en la vie, mais elle modifie aussi l'attitude face à la mort. Le changement de cette attitude aura des conséquences sur la vie, « elle retrouve son plein de contenu » (Freud, 1915, p. 29).

Freud nous rappelle qu'un sentiment ambivalent se réveille devant la mort d'un proche : douleur bien sûr, mais aussi hostilité, dans la mesure où, malgré l'intimité existant avec un proche, celui-ci reste d'une certaine manière toujours étranger. Ceci explique le « pas-tout traumatique » : ce « pas-tout », « pas tous » sont ceux qui ont assisté à une catastrophe, à une guerre ou à un conflit politique dont seulement certains ressortent traumatisés, mais pas tous. Pour quelles raisons ? Parce qu'il faut une perception subjective, autrement dit, il faut que le sujet se sente impliqué dans l'événement auquel il a assisté : « Devant le danger réel deux réactions se produisent, la réaction affective qui est l'accès d'angoisse et l'action pour se pro-

1 Association créée en 1995 pour venir en aide et soutenir les victimes de torture et de violence politique.

téger. Il est à prévoir qu'il en sera de même dans le cas du danger pulsionnel » (Freud, 1926)².

Freud va unifier le danger externe et le danger intérieur à partir de l'implication du sujet dans le moment traumatique, c'est-à-dire que la cause du trauma ne peut pas être seulement externe ou interne, il faut les deux. Il faut aussi tenir compte du facteur temps, le trauma se passe en deux temps, un deuxième temps que Freud a appelé « l'après-coup ».

Les deux temps du trauma

Le trauma fait que le sujet se retrouve projeté à une régression et un aveuglement psychique comme lorsqu'il était enfant. « Les petits enfants font sans cesse des choses qui les mettent en danger de mort et c'est justement pourquoi ils ne peuvent se passer de l'objet protecteur » (Freud, 1926, p. 97). Dans la littérature il existe le cas bien connu d'Ernest Jünger et notamment le livre qui fut traduit comme *La guerre comme expérience intérieure* (1997)³ qui est la preuve de la résistance à des circonstances extrêmes.

Dans le traumatisme, il n'y a pas ce que Freud et Lacan ont désigné par « l'autre scène ». Tout se déroule sur la scène imaginaire et se présente sous la forme d'une image figée, comme congelée et hors sens jusqu'à ce que cette scène rencontre une autre scène qui dès lors donnera une signification à celle restée hors sens jusque-là. C'est à ce moment-là qu'émerge un symptôme. La scène la plus récente dans le temps interprète la première, c'est le temps propre au trauma nommé « l'après-coup ». Mais attention, donner trop de sens à une scène peut la faire devenir traumatique, comme dans certains cas d'un trop d'interprétation de la part des parents, des professeurs ou des travailleurs sociaux.

Nous pouvons évoquer ici le cas d'une jeune fille originaire de Russie que nous nommerons Anastasia, qui nous fut adressée par un Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile (CADA) à Paris. Elle est fille unique d'un couple harcelé à plusieurs reprises de manière brutale à leur domicile ; ils se voient contraints de quitter leur pays.

2 Sur ce même point Freud dit plus loin : « Dans leur rapport à la situation traumatique, face à laquelle l'individu est délaissé, le danger extérieur et le danger intérieur, le danger réel et la revendication pulsionnelle, convergent » (p. 97).

Anastasia a environ six ans au moment de la fuite. Une scène marque particulièrement le contenu du roman familial : celle où son père se fait frapper par les tortionnaires sous les yeux de sa fille. L'enfant n'a jamais été frappé, mais une autre scène aussi douloureuse a été le jour où les milices sont venues et qu'elles ont emmené les deux parents ; leur fille est restée seule dans l'appartement. Les parents sont restés deux jours en garde à vue, leur fille a été prise en charge par une voisine.

Lorsque je reçus la fille, j'ai eu affaire à un enfant un peu inhibé qui ne présentait pas de symptômes particuliers. Mais la mère ne cessait d'insister que quelque chose n'allait pas. Elle disait qu'à la maison sa fille avait des comportements « bizarres » ; par exemple quand elle regardait la télévision, elle avait tendance à se gratter la tête d'une manière qu'elle ne comprenait pas, mais aussi quand elle dormait, elle faisait des bruits bizarres. Je décidai, face à l'insistance de la mère, de la revoir encore pendant un certain temps, malgré que je n'en voie pas la nécessité : l'enfant allait bien. Entre-temps je proposai à la mère d'aller voir un collègue pour travailler de son côté ses propres questions, ce qui a permis à la mère de se rendre compte que cette peur venait d'elle, de sa propre histoire, qu'elle croyait revoir chez sa fille. J'ai arrêté le travail avec la fille peu de temps après que la mère ait commencé sa thérapie et elle a été soulagée. Celle-ci dira qu'elle avait peur qu'en France on lui enlève sa petite et qu'elle soit placée comme elle l'avait été petite. Un trauma peut en cacher un autre.

Chaque fois que nous évoquons une scène de violence, cela peut mobiliser en chacun des affects restés jusque-là inconnus, ce qui demande aux soignants qui travaillent avec un public de réfugiés politiques ou de personnes ayant vécu des catastrophes naturelles de ne pas être dupes des effets du travail mené auprès de ces personnes.

Notamment par rapport à la fonction du regard qui est en jeu. Il est frappant de constater comment les cinéastes, les photographes sont attirés par les scènes de violence, ainsi que les séries télévisées. Il est rare désormais qu'il n'y ait pas au moins un crime, un viol ou un assassinat montré ; cette banalisation des images montre bien la gourmandise de notre pulsion scopique. Cela a modifié en nous la façon de voir la réalité. Ce type d'émission ne possède aucune vertu préventive, au contraire, certains y trouvent une jouissance restée jusqu'alors inconnue et en réclament encore plus.

Les fictions infantiles

Considérons maintenant les fantasmes infantiles. Freud (1909) aborde la question à travers le cas devenu célèbre dit « du petit Hans » dont la santé se trouble à la venue de ses premières érections et à l'arrivée d'une petite sœur. Le petit Hans se trouve face à deux problèmes à résoudre que Lacan interrogera dans un de ses Séminaires (1994) à partir de la question « qu'est-ce que veut ma mère ? ». L'enfant interroge son propre désir. C'est par le biais des fantasmagories et des fictions que l'enfant va inventer et répondre au désir maternel. Rappelons-nous la girafe du petit Hans, et sa fonction ; c'est à travers elle que le petit Hans va apprendre à jouer avec les images.

Les fictions infantiles ne sont pas seulement une élaboration imaginaire, elles sont le passage possible au symbolique, l'enfant cherche un ordre nouveau. La fantaisie, la construction du fantasme, de sa névrose est donc une solution. Mais chez le petit Hans, par exemple, parmi tous les fantasmes, il n'y en a qu'un qui arrive vraiment à faire passer à autre chose, c'est le fantasme de « l'installateur ». Par rapport à ceci, Lacan dit : « Tout le procédé du fantasme de Hans consiste à restituer (un) élément intolérable du réel, au registre imaginaire égal il peut être réintégré » (Lacan, 1994, p. 49).

Notre intervention auprès des enfants est de leur permettre de finir leur névrose, de réintroduire le désir de grandir qui fut stoppé par la guerre et les conflits. Permettre ainsi par notre intervention de pouvoir sortir de l'auto-érotisme pour aller vers les trouvailles sublimatoires qui vont leur permettre de créer des liens sociaux.

C'est dans le livre d'Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros* (1909), que Freud inséra un petit texte intitulé « Le Roman familial des névrosés ». Le phénomène auquel se rattache ledit « roman » est le processus général de distanciation entre parents et enfants, processus qui, pour Freud, est indispensable et constitue même la condition du progrès de la société. Le roman familial est une activité fantasmatique inconsciente qui se révèle à l'analyse et qui s'apparente au rêve diurne ; celui-ci, dit Freud, « corrige l'existence » et vise deux objectifs, le désir et l'ambition, auxquels le roman familial satisfait lui-même : d'une part, en effet, il sépare, dans le fantasme, le père et la mère, permettant ainsi l'accomplissement d'une partie des désirs œdipiens ; d'autre part, il réalise les souhaits de réussite sociale. Le roman familial consiste à s'inventer une autre famille

que la sienne propre et à s'imaginer fils de prince, de roi, de riche, quand on est d'une famille modeste.

Le point de départ de ce processus est la compréhension par l'enfant de la différence des sexes et de ses conséquences : *pater incertus*, *mater certissima*, telle est la base sur laquelle l'enfant peut édifier son roman familial. Certes, il est fils de sa mère, mais son père ne peut être « le vrai ». Interviennent alors, pour déterminer la figure du père fantasmatique, des rencontres fortuites : l'enfant rencontre le châtelain, le propriétaire terrien, le personnage princier et, dépouillant son père de ses apanages paternels, il les projette sur le personnage rencontré. L'un des bénéfices secondaires de cette opération romanesque est d'ouvrir la possibilité d'incestes avec les sœurs éventuelles, qui, du même coup, sortent du réseau des interdictions sexuelles.

Le texte de Freud se termine par un renversement de perspectives : car, en fait, par ce processus, l'enfant élève ses propres parents, auxquels il emprunte des traits spécifiques qui se reportent sur les parents fictifs ; selon un mécanisme qui est constant dans l'inconscient et qui fait qu'un terme se retourne en son contraire, l'abaissement des parents réels s'inverse dans le roman familial en leur surestimation.

Je vais faire référence au cas d'une petite fille que j'ai reçue au centre de soins Primo Levi. Cette petite fille est amenée par sa mère car la petite pleurait à chaque fois que sa mère partait. Au début du traitement, cette petite fille très appliquée à l'école, très bonne élève, vient chaque semaine dessiner, des dessins très précis, très élaborés, avec beaucoup de couleurs, des fleurs ; le seul personnage qui apparaît est une jeune femme seule, avec la tête coupée, comme un demi-cercle. Ce dessin revient sans cesse, la jeune femme est à côté d'une maison, avec des variations, elle ne dira pas grand-chose sur ces dessins. Mais, après les fêtes de Noël, elle se met à dessiner sa « version des fêtes » (faites). Dans ses dessins, à côté des petits cœurs, des fleurs, il y avait toujours la jeune femme qui, d'après elle, n'était ni sa mère ni elle.

Elle insiste, elle écrit sur les dessins « fête de Noël ». Elle ne dit pas grand-chose de plus sur ses dessins. Les semaines passent et, un jour, elle revient sur les « faites » de Noël. Je lui demande un peu plus sur cette fête et elle finit par me dire : « je ne sais pas pourquoi, mais ma mère m'a acheté encore une robe violette. À Noël, j'ai eu

encore une robe violette, c'est comme si j'étais une fille violée ». À ce moment-là, elle réalise ce qu'elle vient de dire. Je fais écho de ce qu'elle vient de dire : « une fille violée », et je lui demande si elle veut en parler. Elle me dira : « non, c'est ma mère qui a été violée, pas moi ».

Un dire est de l'ordre de l'événement, pas ce qu'on dit, pas le dit de tous les jours, mais un dire, l'éthique de la psychanalyse repose sur le bien dire du sujet. La psychanalyse tente de faire passer le réel, l'inoubliable, par le filet du symbolique, pour qu'un événement traumatique puisse devenir un souvenir comme un autre. Cette petite fille qui portait sa robe violette a pu, à travers un dire, dévoiler l'acte inconscient de sa mère ; le dire de cette petite fille, qui était présente pendant le viol de sa mère, lui permet de prendre de la distance par rapport à cette scène. C'est à partir d'une deuxième scène que la première scène traumatique est interprétée. Pouvoir se détacher de l'histoire de ses parents, de sa mère, c'est produire une rupture dans l'histoire. C'est une des tâches de la clinique avec les enfants, pour qu'ils puissent trouver la voie de leur propre désir et ainsi pouvoir construire leur propre histoire à partir des ruines de l'histoire des parents.

C'est le réel, l'ordre du réel qui insiste, qui fait retour à la même place, qui persiste, qui fait symptôme. Ce réel contient tous les noms et aucun nom, un trou de l'imprédicable. La psychanalyse est une possibilité, via le transfert, de savoir dire le nom, de prendre le temps de « se faire à son nom », au nom du symptôme. Passer du traumatisme de la langue au nom du symptôme. La psychanalyse sur ce fil est une pratique d'un dire, qui nomme le nom caché. Le symptôme est le vrai nom du sujet, c'est la thèse à retenir qui se dégage de la clinique (voir Soler, 2009).

La nomination noue, instaure un lien social, mais la recherche de la psychanalyse n'est pas de trouver ou renommer un sujet, une renommée sociale, mais plutôt que le sujet puisse renommer son symptôme, renommer ce qui est toujours là, fixe, toujours à la même place pour, peut-être, lui échapper.

Chez l'enfant il existe une aptitude à être étonné, aptitude qui chute à l'âge adulte, un clivage. C'est comme si la capacité de s'étonner désertait de l'existence. Ce qui veut dire qu'il existe un sujet de l'inconscient qui n'est pas déterminé par l'histoire, quand il est

sidéré, ce retour, nous le connaissons sous le nom de régression. C'est sur ce point que création et mémoire se rejoignent.

Lacan a insisté dans son dernier séminaire, « la topologie et le temps » (1978-1979), sur l'entrelacement du temps et de la topologie, qui se nouent à travers le désir très particulier, qui ne tiennent pas compte de l'actualité historique visible de la vie quotidienne, mais de l'invisibilité de l'événement. Le nouage entre les deux structures sera effectué à travers la création d'un objet, d'un nouvel objet qui a la même structure qu'une poésie.

Freud disait :

Chaque enfant qui joue se comporte comme un poète.

Or, face à des situations pénibles, l'enfant se met à répéter la scène traumatique. Trop protéger le petit enfant a cette conséquence indésirable que le danger de la perte de l'objet – l'objet en tant que protection contre toutes les situations de détresse – se trouve exagéré par rapport à tous les autres dangers. Ce qui favorise donc la tendance au maintien dans l'enfance, période caractérisée par l'état de détresse motrice aussi bien que psychique (Freud, 1926, p. 96).

L'étonnement est en lien avec la jouissance, une jouissance particulière qui nous empêche de penser. Nous avons tous éprouvé cette expérience de paralysie de l'intelligence devant une œuvre d'art, une mélodie. Il existe d'ailleurs un lien entre la frigidité sexuelle et l'impossibilité de cesser de penser. C'est le cas de la plupart des femmes violées, à qui l'acte sexuel a été volé ; elles n'arrivent plus à s'enlever la scène traumatique de la tête au moment où elles sont avec un homme.

L'étonnement est en lien avec la vie ; un tableau, en frayant un chemin, peut aller jusqu'à notre œil, qui face à cette rencontre dépose les armes (Lacan, 1964). Le monde de l'enfant n'est pas clivé comme celui de l'adulte, il n'est pas pris par l'emprise de ce commandement que certains appellent le onzième : « ne te laisse pas sidérer »

Le jeu de l'enfant n'est pas un divertissement coupé du réel ; c'est du sérieux, ce qu'il met en jeu, c'est le désir qui engendre le réel. Le jeu pour un enfant, son quotidien n'est pas monotone comme celui des adultes, le jeu est source d'étonnement, d'émerveillement.

Une simple feuille qui tombe d'un arbre, par exemple, pour un enfant cette feuille peut être la source d'émerveillement, alors que pour un adulte elle ne représente que l'annonce de l'arrivée de

l'automne. L'adulte pense que l'enfant est étonné face à la feuille parce qu'il ne dispose pas du savoir sur celle-ci, alors que ce dont il témoigne est que l'adulte a cessé de voir l'influence du réel. L'enfant ne partage pas la conception statique du réel de l'adulte, il s'étonne face à la feuille qui n'est pas immobile dans l'espace, il n'est pas figé.

Le pouvoir du regard

De manière antinomique pour appréhender la réalité du monde : l'étonnement comme du jamais vu ou bien la répétition du déjà-vu. La dimension traumatique n'est ni du jamais vu, ni du déjà-vu, mais une destitution subjective, c'est-à-dire je suis regardé, le regard de la sidération. Le surmoi est ici présent à travers la phrase : « tu n'es que ça » (Didier-Weil, 1995).

Je ne pourrai pas développer ici la question du surmoi qui a été traitée de manière remarquable par Alain Didier-Weil (1995). Je vous donne les trois temps : le premier, l'archaïque, qui a tendance à introduire ce fameux silence absolu : « pas un mot » ; le deuxième surmoi est la censure « n'insiste pas, tu as dit un mot, mais tu n'en diras pas deux » ; et le dernier surmoi est l'insistance, la persévérance du surmoi.

Illustrons cette question par un cas. Un patient d'origine congolaise, de Brazzaville, a une scène qui ne cesse de le hanter. C'est le jour où les militaires sont venus à la maison et ont violé sa sœur devant lui ; lui-même a été violé par la suite. « Le pire pour moi a été d'être là sans ne pouvoir rien faire ». Il était réduit à un regard, le commandement était : « tais-toi et regarde, tu n'es que ça, un regard ». Sa condition humaine d'être autre chose qu'un œil qui regarde lui a été enlevée. Sa sœur ne s'est jamais remise du viol, elle est morte quelques semaines après, lorsqu'elle a appris qu'elle était enceinte, elle est morte de tristesse, devant les yeux de son frère.

Dans l'univers du regard, il existe un silence que nous pouvons qualifier d'inhumain, où la parole n'arrive pas à atteindre le sujet et le sujet est dépossédé de son image spéculaire. Il y a deux types de silence, un silence qui résiste à la parole et un autre qui peut être visité par la parole. Dans le cas du traumatisme, le silence est un silence monstrueux, qui réduit le sujet au pur objet dépouillé de toute altérité signifiante.

Le regard qui fait émergence et qui fait rougir par exemple, le cas du regard figé. C'est le cas d'un homme Kurde de Turquie qui m'a été adressé par un collègue médecin après plusieurs mois d'examens médicaux pour déterminer l'origine d'une paralysie faciale, du côté gauche de son visage. Ce symptôme est survenu suite à un appel de sa mère, qui l'informe que son père était en garde à vue. Avant cet appel, cet homme s'est décrit comme quelqu'un qui renvoyait toujours une image très douce et très calme de lui. Malgré les années qu'il avait passées en prison sous la torture, il avait un visage très enfantin, alors qu'il avait connu les pires tortures que l'on peut appliquer dans les prisons turques où il avait passé plus de quinze ans. Suite à cet appel, son visage était devenu assez impressionnant, comme si une partie de ce visage s'était effondrée et que l'autre restait en place, comme un masque qui aurait été abîmé. Cet homme qui passait inaperçu, par son symptôme, était devenu une proie pour le regard.

Il existe un lien entre le regard et le mauvais œil. Quand on est face au regard de la Méduse, on est dépossédé de l'image spéculaire, c'est une expérience de transparence, de laideur, de bêtise qui fait résonance : « sois belle et tais-toi ». L'image si belle est en lien avec la parole « tais-toi », la consistance du corps dépend de la parole. Les animaux sont les exemples privilégiés du pouvoir du regard, étant donné que leurs regards ne risquent pas d'être contaminés par la parole.

Le pouvoir du regard trouve sa puissance, son pouvoir, dans la fixité. Les personnes sont étonnées du poids qu'un corps acquiert avec la mort, mais plus surprenant est de constater le contrepoids que le corps reçoit du signifiant. Le signifiant peut redresser le corps ; sa présence et son efficacité en sont la preuve. Dans la salle d'attente du centre de soins Primo Levi, il arrive par exemple souvent de voir des femmes qui ont été violentées sexuellement avoir du mal à se tenir assises, elles portent difficilement leurs corps, comme si c'était devenu un fardeau. Il est toujours frappant de revoir les mêmes personnes quelque mois après porter autrement leur corps, ces corps ont été façonnés par la parole, par le dire. Le corps est un fait du discours, le dire est de l'ordre de la création.

La langue et le trauma

Dans l'histoire de l'humanité il n'y a aucune trace du pouvoir ni de la puissance avant l'apparition du langage. Le célèbre livre de Victor Klemperer *LTP, la langue du IIIe Reich* (1996), est la preuve des usages de la langue et de son pouvoir. Klemperer, philologue spécialiste de littérature française et italienne, rédigea un journal de 1933 à 1945 dans lequel il note et commente toutes les manipulations de la langue allemande par le pouvoir nazi. L'une de ses premières remarques concerne l'évolution de la langue qui, sous le régime du maître, devient « monotone » et « pauvre ». La langue n'est plus libre dès lors qu'elle ne sert plus qu'à l'invocation.

La langue du maître est une langue imposée qui fait loi. Dans les états totalitaires le pouvoir est en lien avec la langue, l'homme du pouvoir est le maître des mots. La violence de la guerre et de la colonisation passe par l'imposition d'une langue et l'interdiction de la langue maternelle.

À travers des exemples cliniques, je vais tenter de montrer comment le lien se tisse entre la langue et le trauma, autrement dit, comment la langue peut faire symptôme. Une patiente d'origine Kurde est venue consulter au Centre de soins de l'Association Primo Levi car, depuis plusieurs mois, elle tente sans succès d'apprendre la langue française. En effet, elle a obtenu le statut de réfugiée politique et il devient donc urgent pour elle d'apprendre le français afin de pouvoir travailler. Elle ne comprend pas le pourquoi de cet empêchement de l'apprentissage car, lors de ses études à l'université d'Istanbul, elle avait appris l'anglais et l'allemand sans difficultés majeures.

Enfermée durant onze années dans une prison en Turquie, cette femme s'étonne de constater une diminution de ses capacités intellectuelles, dans la mesure où, durant ces années d'enfermement, c'est en partie l'intensité de ses activités intellectuelles qui lui a permis de survivre aux conditions carcérales. Lors d'une de nos séances, elle se souvient qu'enfant leur instituteur les envoyait, elle et ses camarades, écouter aux portes des maisons pour qu'ils désignent celles où l'on parlait le kurde, langue interdite d'existence en Turquie à cette époque. Langue maternelle parlée surtout par sa grand-mère qui parlait très peu le turc. À l'évocation de ce souvenir succède celui d'un vif sentiment de honte ressenti à cette époque

3 *Lingua tertii imperii.*

à l'égard de sa grand-mère à laquelle elle était très attachée. À l'issue de ces souvenirs, elle dira : « Je pense que ma difficulté pour apprendre le français à présent vient de là, le français, c'est une langue imposée, je n'ai pas le choix et ma langue, le turc, m'est interdite à son tour ». Évoquer ces souvenirs d'enfance et les moments d'angoisse qui y étaient liés lui ont permis de comprendre son inhibition, son empêchement d'abandonner sa langue maternelle qui s'est réveillé à l'obtention du statut de réfugiée⁴.

L'une des choses que l'on perd parmi tant d'autres dans l'exil, c'est sa langue, car il faut parler la langue de l'Autre pour pouvoir faire lien social. Cette perte n'est pas sans conséquences subjectives et celles-ci ne peuvent se généraliser à l'ensemble des personnes exilées. Concernant les enfants, certains vont apprendre cette autre langue avec plaisir et une relative aisance tandis que pour d'autres, cela se fera lentement et dans la douleur.

Lacan (1971), dans ses développements sur le traumatisme, est arrivé à la conclusion que nous étions tous des traumatisés de *lalangue*⁵. *Lalangue*, selon le mot de Lacan, fait référence à la langue maternelle, c'est-à-dire à cette communication singulière qui s'établit entre la mère et l'enfant et qui n'a pas de sens hors de ces deux êtres. C'est une langue privée qui n'a pas d'usage public possible et qui permet aux sujets de rentrer dans l'univers du langage. C'est une langue parcourue d'équivoques et de malentendus, qui ne peut être totalisée parce qu'elle restera une langue propre à chacun.

Lalangue n'est pas du côté d'un tout totalitaire, homogène, elle est du côté du « pas tout ». *Lalangue* ne peut pas se dire toute ; sans *lalangue* il n'y aurait pas de vérité, car la vérité a besoin d'un « mi-dire », d'un détour pour pouvoir être dite. *Lalangue* ne sert pas à communiquer, c'est pour cette raison que l'École est le lieu de dématérialisation de *lalangue* : « Car le maître ne cesse jamais de vouloir parler aux êtres parlants une langue autre que la leur » (Miller, 1975). La langue nationale cherche la standardisation de la communication à des fins politiques ou économiques ; face à cette langue du maître, la langue maternelle œuvre comme une résistance contre une langue unique.

4 L'obtention du statut de réfugié politique suppose que la personne soit définitivement interdite de son territoire natal au risque de se voir destituer de son statut de réfugié politique.

5 Lacan introduit ce terme pour la première fois dans son séminaire « *Le savoir du psychanalyste* », dans la séance du 2 décembre 1971.

Le premier rapport à la langue par le bébé n'est pas un rapport de sens, le bébé devient parlant par la parole de l'Autre, c'est un signifiant phonématique qu'il emprunte à l'Autre. Cette première étape est essentielle pour que le rapport entre la parole et l'être puisse s'accomplir.

Lors d'une formation à Moscou⁶ auprès de professeurs tchéchènes, l'une d'entre eux, qui est directrice d'école, raconte les vives inquiétudes qu'elle a rencontrées avec une classe de maternelle où les enfants furent en quelque sorte contaminés par une épidémie de bégaiement. Rappelons que les Tchétchènes doivent suivre le même programme d'enseignement que l'ensemble de la Russie, ce qui n'est pas sans poser des difficultés pour certains enfants tchéchènes qui ne parlent pas le russe à la maison.

Concernant cette épidémie de bégaiement, nous avons pu déterminer avec la directrice que ce groupe d'enfants faisait preuve d'une résistance inconsciente au passage d'une langue à une autre. Résistance accrue par la nécessité de laisser de côté la langue, c'est-à-dire celle de la maison, de leur peuple, au profit d'une langue imposée, le russe, langue du maître... du maître d'école comme des oppresseurs. Ce symptôme n'était pas de surcroît sans répondre à une certaine ambivalence des enseignants quant à l'enseignement du russe. Le symptôme est une des formes de protestation du sujet contre la standardisation, contre l'homogénéisation de la vie. Le symptôme est la signature du sujet. Le symptôme possède en soi un effet de révolution contre l'effacement de la singularité.

Les effets de la langue, des langues que nous apprenons et qui nous traversent, sont loin d'être élucidés : « *Lalangue* nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont affectés. Si l'on peut dire que l'inconscient est structuré comme un langage, c'est bien en ceci que les effets de *lalangue*, déjà là comme savoir, vont au-delà de tout ce que l'être qui parle est susceptible d'énoncer » (Lacan, 1972).

La répétition qui se produit dans le bégaiement de certains enfants fait signe, telle une tâche dans le flux du langage et de la langue parlée. La répétition dans le bégaiement est de l'ordre de l'appel, de

6 Dans le cadre de la formation de l'Association Primo Levi et en partenariat avec Caritas France (secours catholique), nous avons rencontré en deux occasions un groupe de Directeurs d'écoles tchéchènes qui sont confrontés à des effets de la violence politique et qui tentent de trouver des solutions aux difficultés que leurs élèves trouvent dans leur parcours scolaire.

la langue qui ne cherche pas à communiquer mais à rompre la communication, à la scander autrement, à introduire des unités de temps différentes, à affecter l'ordre de la chaîne signifiante. Mais il ne s'agit pas ici de conclure que tout bégaiement œuvre comme une résistance face à une imposition extérieure, chaque cas est singulier.

Afin de montrer le rôle et l'importance de la langue dans son articulation avec l'être du sujet, Lacan, à la fin de son enseignement, créa le néologisme du « parlêtre⁷ » pour désigner l'inconscient. D'après Lacan, l'être humain est constitué de deux corps, c'est-à-dire d'une substance vivante dépendante d'un autre corps subtil mais essentiel, un corps créé par le langage. Autrement dit, un corps qui est pénétré par le symbolique et devient à son tour le lieu du symbolique. Le symbolique s'incarne dans le corps en quelque sorte ; c'est pour cette raison que le symptôme est une marque du signifiant sur le corps. Mais c'est une marque qui n'est pas à lire mais à entendre car ce qui est écrit n'est pas à lire pour la psychanalyse, mais à interpréter.

Un effet du traumatisme est la perte de mémoire, cette fameuse mémoire traumatique dont le symptôme est l'impossible à oublier. Le moment traumatique est une expérience de détresse, Freud l'a appelé : *Hilflosigkeit*, une excitation intraitable par le discours. La détresse condense en elle le danger biologique et le danger physique, mais cette détresse première fait face à une excitation intraitable. Ce qui revient à dire que tout traumatisme est le non recouvrement du réel par le symbolique.

L'oubli dans cette logique est la réussite du processus psychique pour faire barrage au sujet de la nouvelle excitation intraitable qui veut se frayer un passage. Les cauchemars sont l'exemple le plus courant parmi les personnes qui ont vécu des expériences hors du commun. Le film de Ari Folman (2008) *Valse avec Bachir* utilise le processus que l'analysant utilise lors d'une cure analytique. Il y a un élément qui insiste, qui ne cesse de ne pas s'inscrire dans le psychisme et qui se présente au personnage principal du film sous la forme d'un cauchemar, une bande de chiens, vingt-six qui viennent aboyer sous sa fenêtre. Impossible de s'empêcher de faire le lien avec le cas de l'homme aux loups de Freud, et la fenêtre qui s'ouvre : « En face de la fenêtre, plusieurs loups blancs sont assis. Il y en avait

7 Ce terme, Lacan l'introduit pour la première fois dans sa deuxième conférence sur Joyce (Lacan, 1987).

6 ou 7 » (Freud, 1904, p. 342). Ce cauchemar, ces images isolées de leur contexte, gardent en lui une énigme. Dans le cas du film de Folman, c'est le souvenir de sa participation à la guerre du Liban dans l'année 1980.

Conclusion

Le destin d'un traumatisme dépendra de la contingence des rencontres qu'un sujet fera dans sa vie. Le trauma est lié dans sa structure aux deux temps de *l'après coup*. Ce n'est pas parce que nous assistons ou nous rencontrons des expériences hors du commun que nous serons traumatisés, mais c'est le sens que ces souvenirs prendront dans notre vie qui viendra déterminer s'il y a eu ou non trauma.

Pour conclure, rappelons l'importance que Lacan accorda à la fin de son enseignement au sujet de l'écriture et de la lettre. Non pour faire oublier la fonction de la parole, mais au contraire pour insister sur le fait que l'inconscient en tant que tel se lit, du verbe lire. La clinique n'est donc pas une clinique de l'écriture traumatique, du témoignage écrit ou oral, au passage par la graphie, non, il ne s'agit pas de fixer le message mais de l'interpréter. Le clinicien n'est pas un agent passif qui recueille le témoignage et les significations des signifiants qui s'entendent dans la parole. C'est dans le dire, dans les paroles pleines qui sont adressées au clinicien, que le patient pourra au détour d'un dire, entendre une nouvelle signification lui permettant d'inscrire un événement sur lequel il n'avait aucune prise dans l'univers symbolique. Tout comme l'écriture de Primo Levi, les traces traumatiques traversent la langue de Paul Celan (1979, p 139) :

S'il venait,
Venait un homme,
Venait un homme, au monde,
aujourd'hui, avec
la barbe de clarté
des patriarches : il devrait,
s'il parlait de ce
temps, il
devrait
bégayer seulement, bégayer,
toutoutjours
bégayer.





Les commémorations du génocide au Rwanda : un espace transitionnel pour métaboliser le passé qui ne passe pas ?

Darius Gishoma et Clémentine Kanazayire

S'il y a bien au Rwanda « un passé qui ne passe pas » (Bouneb, 2008, p. 20), il s'agit bien du génocide commis contre les Tutsis en 1994, cela pour un grand nombre de survivants et dans une certaine mesure pour les « non survivants » aussi. Quatorze ans après le génocide, une survivante de ce génocide qui venait de sortir d'une crise de perte de connaissance, de reviviscences du film de ce qui s'est passé en 1994, nous disait ceci : « Quand je me rappelle le génocide, j'en meurs, et je ne peux pas arrêter de me rappeler car si je ne me rappelle pas les miens, il ne me restera aucune raison de survivre ». Comment en effet cette mère peut-elle oublier qu'elle avait des enfants, un mari, une famille ? Mais que deviendrait-elle si elle devait se rappeler journallement les horreurs qu'elle a subies personnellement et celles que les siens ont endurées ? Comment peut-elle se rappeler sans en mourir et comment peut-elle survivre sans souffrir de l'absence de souvenirs qui donnent raison à sa survie ?

Le génocide qu'a connu le Rwanda en 1994 pendant si peu de temps (trois mois) a occasionné une déchirure du tissu social difficile à dépasser et des souffrances psychologiques sans précédents.

De quels espaces les survivants disposent-ils pour métaboliser tout cela ? Plusieurs services de professionnels de santé mentale ont été ouverts ; les associations des victimes comme *Ibuka* (Souviens-toi), AVEGA (Association des Veuves du Génocide) proposent des espaces dans lesquels l'« horreur partagée » (Godard, 2003, p. 112) est abordée et partagée entre personnes qui l'ont vécue. D'autres initiatives, comme l'association des étudiants rescapés du génocide, se proposent d'inventer des sortes de nouvelles familles artificielles pour ceux qui n'en ont plus. Le gouvernement a mis en place plusieurs initiatives comme les juridictions *gacaca* qui jugent les auteurs de ces crimes et reviennent sur ce passé qui ne passe pas pour lui conférer un sens. Mais, parmi ces différents espaces, les commémorations occupent une place particulière. Elles ont progressivement été investies par les survivants et par toute la communauté comme espace dans lequel le Rwanda revient sur son passé, sur cette « fosse où grouillent l'innommable et l'irreprésentable » (Métraux, 2004, p. 35). Plus encore, certains les vivent comme un moment et espace ayant spécifiquement « une intention et des propriétés thérapeutiques ». Que permet cet espace ? Que ne permet-il pas ? Avec quels défis et à quel prix ce travail de retour sur le passé est-il effectué ?

Le présent article analyse ces questions et prend appui sur l'expérience de deux psychologues, auteurs de ces pages, qui participent à la prise en charge des personnes en souffrance psychique au cours de ces moments. Il s'inspire spécifiquement des observations sur un enregistrement vidéo qu'ils ont réalisé pendant deux jours au cours d'une cérémonie commémorative en 2008, dans la région de Bigogwe, province du nord. Ces deux journées étaient organisées autour de 3 moments : a) une veillée autour du feu et des cercueils, la veille des commémorations, b) l'enterrement en dignité de 405 corps, c) la cérémonie officielle de commémoration faite de discours, de témoignages, de prières, de chants, de poèmes sur le génocide. Précisons directement que plusieurs angles d'analyses de ces moments de commémorations sont possibles ; notamment sous l'angle historique, politique, sociologique, anthropologique, moral, etc. L'enjeu pour nous dans le cadre de cette réflexion est de prêter attention aux aspects psychologiques liés et contenus dans ces activités de commémorations.

Avènement des commémorations du génocide au Rwanda

Après le génocide commis contre les Tutsis en 1994, la société Rwandaise s'est retrouvée confrontée à une multitude de problèmes face auxquels elle n'avait rien prévu pour les gérer. Dans ces circonstances inhabituelles, quelle forme allait prendre la mémoire d'une folie meurtrière qui avait complètement fait exploser la société ? Comment cette même société émietée allait-elle organiser le deuil, l'enterrement des milliers de corps éparpillés sur les collines, dans les fosses communes ou dans les rivières ? Juste après le génocide, des sortes de cérémonies de deuil et de commémoration ont été naturellement organisées par des personnes privées ou à une échelle locale. Les rescapés ont commencé à aller sur les collines à la recherche des corps des leurs. Quand ils avaient la chance de les trouver, ils les déterraient, les lavaient et les enterraient eux-mêmes. Quelquefois ils se contentaient de planter une croix à cet endroit. Certains faisaient dire une messe et/ou mettaient des fleurs. Aussi dès 1995, le gouvernement a décidé d'organiser et de généraliser ces pratiques d'exhumation et d'inhumation qui ne pouvaient plus relever de l'initiative individuelle. Les activités de mémoire ont parallèlement été instituées au niveau national¹.

Ce cadre de commémoration institué au niveau national s'appelle officiellement *icyunamo* (période de deuil) et intègre à la fois ce que les Rwandais appellent *kwibuka* (commémorer), *gushyingura mucyubahiro* (enterrer les corps en dignité) et *kunamira abacu* (faire le deuil des nôtres). Le deuil national combine ainsi, non sans impact, l'acte de « commémorer » à « l'enterrement » ainsi qu'au « processus de deuil ». La période de deuil national dure une semaine, c'est-à-dire du 7 au 13 avril de chaque année. Pendant cette période, la vie ordinaire des gens et officielle se centre sur le deuil. Les drapeaux sont en berne. Les radios et la télévision diffusent uniquement des émissions/films en rapport avec le génocide et des messages visant la compassion. Au niveau du secteur public et privé, les bureaux sont obligatoirement fermés les après-midi pour permettre aux employés de participer aux activités commémoratives. Les débats et discours collectifs tournent essentiellement autour des causes et conséquences du génocide ainsi que sur la reformulation

1 Lire au sujet des commémorations au Rwanda : Baqué, 2002 ; Kanazayire, 2006 ; Vidal, 2004 ; Rosoux, 2005.

des nouveaux objectifs de la société. Diverses activités sont accomplies pendant cette période : exhumations - inhumations, veillées de mémoire et de deuil, marches, témoignages, poèmes, chansons, discours, projections de films, visites des sites mémoriaux, émissions et conférences, etc.

Après cette semaine de deuil national, la vie officielle reprend cours normalement. Cependant, sous l'égide de l'association des survivants *Ibuka* (Souviens-toi), se poursuivent, d'avril à juillet, les commémorations et les enterrements en dignité au niveau local dans différents districts du pays ; cela en fonction des dates où ces derniers ont connu des massacres en 1994. Le deuil d'*Ibuka* s'étale donc sur ces trois mois (Gishoma, 2007).

Depuis un certain temps, nous observons que les gens investissent cet espace des commémorations comme une activité ayant des « propriétés thérapeutiques ». Certains, comme la mère que nous évoquions dans l'introduction de ce texte, y viennent pour se ressourcer et y puiser la raison de vivre. Sommes-nous pour autant en droit de considérer ces commémorations comme un espace thérapeutique ? De manière non exhaustive, nous allons tenter de mettre en exergue un certain nombre de ressources psychologiques ou de possibilités offertes par ce cadre des commémorations. Ensuite, nous évoquerons quelques défis et limites d'un tel cadre.

Soutien émotionnel et rétablissement du sentiment d'appartenance dans le cadre des commémorations

Création d'un espace, d'un temps hors le temps ordinaire pendant lequel la société s'autorise à reparler du génocide

Le génocide des Tutsis a tout détruit au Rwanda : « 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, bref tout ce qui fonde l'individu à avoir sa place dans son univers relationnel » (Munyandamutsa, 2001, p. 34). Après le génocide, à la hauteur de ce qui avait été détruit, la devise de la nouvelle nation Rwandaise est devenue :

Ubumwe - umurimo - gukunda igihungu, c'est-à-dire "Unité-travail-patriotisme". Cette devise décrit les intentions choisies et ce qui allait être les nouvelles règles de conduite. Les responsables communautaires se sont lancés d'abord à la recherche de ce qui pouvait unir-lier les Rwandais, à travailler la cohabitation, la réconciliation et la reconstruction. Il était question dans ce nouveau Rwanda de se surpasser, de placer à l'avant-plan les intérêts collectifs comme la reconstruction du pays, la redéfinition des objectifs communs, le resserrement des liens, la redéfinition des interdits pour recréer des repères et des nouvelles valeurs, le travail et le développement.

Dans ce contexte, l'expression des souffrances individuelles a d'abord été reléguée au second plan. Il était indirectement demandé à celui qui porte la souffrance de ne pas ramener à la table ce qui pourrait mettre en péril la cohabitation. Il lui était conseillé de tenter une « encapsulation » ou un « enkystement » de ce qui est embarrassant. Un peu comme le formulait Kaës (1989, p. 192), une sorte de pacte dénégatif est proposé aux gens et se formule dans ce sens : « ne te souviens pas de ce qui pourrait mettre en péril notre lien et qui est plus précieux que le rappel de ce qui est arrivé, car ce qui est arrivé pourrait nous mettre en péril dans nos liens ». On note ainsi chez plusieurs auteurs qui parlent du post-génocide au Rwanda (Baqué, 2002 ; Coquio, 2004 ; Kamanzi, 2004 ; Mujawayo, Belhaddad, 2004), le souci de se surpasser et de reconstruire très vite :

Il fallait revenir aux champs [...] il fallait de nouveau faire paître les troupeaux de vaches aux longues cornes en espérant une nouvelle saison de lait et de miel [...] Il fallait vite reconstruire un pays tombé en ruines. Il fallait raccommoder une nation déchirée. Il fallait continuer à vivre parce que « la mort n'avait pas voulu de nous » [...] La saison de machettes étant achevée, « l'unité et la réconciliation » devinrent subitement les nouvelles maximes [...] Il fallait donc vite oublier le malheur, quitter la vallée de larmes et remonter les collines pour travailler à la réconciliation. L'illusion était de tourner la page (Kamanzi, 2004, p. 582-584).

Il importe de souligner que les facteurs à la base du blocage ou de l'enkystement des vécus étaient aussi bien externes qu'internes. Parallèlement aux pressions de la communauté qui voulait reconstruire, certains survivants se sont eux-mêmes suggéré une sorte de temps de gel parce que la réalité était tout simplement de l'ordre de l'indicible. Ils ont tenté de penser moins au génocide, comme pour ne pas en devenir fou ou perdre ce que le génocide n'avait

pas encore réussi à emporter : leur survie. Une des survivantes l'explique dans le récit recueilli par Hatzfeld (repris par Altounian, 2003, p. 149) :

Quand je pense au génocide, je réfléchis pour savoir où le ranger dans l'existence mais je ne trouve nulle place. Je veux dire simplement que ce n'est plus de l'humain [...] Si on s'attarde [...] sur la peur du génocide, on perd [...] ce qu'on a réussi à sauver de la vie (Mujawayo et Belhaddad, 2004).

Il fallait donc s'interdire de réfléchir.

Pour survivre, le sujet s'absente (Altounian, 2003), fait un gel affectif (Waintrater, 2003).

Il va sans dire que la tendance dénégative était singulièrement présente chez une grande partie des personnes ayant participé au génocide (ou leurs familles). Ils manifestaient l'envie de tirer un trait sur le passé car le souvenir du passé les confrontait à leur propre animosité ou celle d'un des leurs. Vulpian (2004) parle du Rwanda de cette époque comme un pays du silence : le silence des morts et des survivants, silence aussi des tueurs et des témoins. Le passé devenait donc très embarrassant et la tendance à la mise entre parenthèses de ce passé douloureux était imminente dans plusieurs couches de la société.

Les commémorations inaugurent chaque année autour de la période du deuil national un temps nouveau, marqué par une rupture dans les routines et usages sociaux. Contrairement à ce qui est observé le reste de l'année, le discours social se tourne essentiellement vers ce passé qui a été mis entre parenthèse. Les rituels de commémorations, les lieux choisis, l'ambiance, concourent ensemble à rompre le silence et à lever la voile sur le passé. Il s'ouvre solennellement un espace qui s'apprête à recevoir la parole et le vécu des survivants. Le « tais-toi » du tueur d'autrefois, le discours intime de « mieux vaut que je m'efforce d'oublier puisque, si je m'attarde au génocide, je risquerais de devenir fou », le « oublie un peu ce qui pourrait mettre en péril notre lien et la reconstruction de la société » s'effacent de manière temporelle et sont remplacés par un « tu peux ouvertement exprimer ta douleur ». À ce moment et dans cet espace, la police sociale et celle de la pensée semblent laisser dire ce qui risquait d'être mal vu si cela sortait à n'importe quel autre moment de l'année.

Autorisation officielle de pleurer, de pleurer avec son entourage et d'être réconforté par lui...

« Quand ça va mal chez nous, on dit *Komera*, [expression de consolation en kinyarwanda] et on nous entend sur l'autre colline. Au cours du génocide, c'était le silence total » (Munyandamutsa, 2006, p. 1). Du temps du génocide, c'était le règne du « tais-toi » du tueur et du vécu de la douleur dans la stricte solitude. Certains se rappellent aujourd'hui que même Dieu ne pouvait plus entendre leur voix. Et quand au bout du compte la mort survenait pour un proche, il était impératif de rester silencieux et insensible pour prolonger sa propre vie de quelques secondes. Même les bébés ont appris qu'on ne pleure pas pendant un génocide. Au cours de la semaine de deuil national, les gens ne sont plus seuls et se disent mutuellement *Komera* comme cela aurait dû être le cas en temps normal. Le *gufata mu mugongo* (littéralement « tenir dans le dos » = « soutenir dans le malheur ») pendant la période de deuil devient possible. En effet, dans la tradition rwandaise la mort ne concernait pas un seul individu. C'était une affaire de famille au sens large et les endeuillés n'étaient jamais délaissés. Les voisins et les amis de la famille venaient normalement témoigner la sympathie, la compassion, consolaient et revitalisaient les relations (Van't Spijker, 1990).

Lors de la veillée qui a précédé les commémorations à Bigogwe, le maire de la région a introduit son discours en insistant sur la nécessité de cette solidarité sociale dans ces moments :

Quand vous êtes nombreux, calmes aujourd'hui à cette veillée, cela nous donne l'espoir de demain et nous témoigne la solidarité entre nous. C'est une bonne chose et j'aimerais surtout vous demander de venir nombreux demain pour accompagner les nôtres, nos amis, nos frères.

Les *bagogwe* qui ont survécu au génocide, dispersés aujourd'hui dans tous les coins du pays, étaient effectivement revenus en grand nombre sur leurs collines natales aussi bien lors de la veillée que lors des activités de commémorations qui se sont poursuivies le jour suivant. Comme l'expliquera un des survivants, leur retour avait pour objet de soigner les cœurs blessés : « Nous tous, enfants de Bigogwe et amis, nous sommes revenus ici pour soigner les cœurs blessés ». Ils étaient accompagnés par les membres de leurs familles et leurs amis ; la population des collines environnantes était également présente ainsi que toutes les institutions influentes dans la

région (l'Église, l'armée, l'école, les élus locaux, etc.). Par le silence, par la parole, ou par une utilisation d'autres moyens comme les chansons ou les poèmes, les participants témoignaient, chacun à sa manière, de sa présence autour du survivant avec une répétition remarquable, presque comme un refrain, des mots comme *Komera* (sois fort), *ntago muri mwenyine* (vous n'êtes plus seuls), *twaje kuba-fata mumugongo* (nous sommes venus vous tenir dans le dos).

Le lendemain de la veillée au cours des cérémonies de commémorations proprement dites, le premier discours prononcé rappelait également qu'il était temps de ne plus être seul face à l'horreur ; qu'il était temps de se « tenir dans le dos » durant cette période pénible de deuil. Le malheur des individus était appelé à être porté par le « nous » familial et communautaire. À ceux qui pleuraient, l'assemblée manifestait une attitude d'écoute et de reconnaissance de la cruauté insoutenable à la base de ces larmes :

Vous entendez maintenant les gens qui pleurent et vous pouvez vous demander pourquoi ils pleurent ? Celui qui pleure, il pleure ses amis, ses frères, ses voisins tués pendant le génocide. Il pleure ceux avec qui il partageait tout, ceux avec qui il chantait, il pleure pour ce qu'il était avant ce génocide.

Les personnes qui allaient témoigner, chanter ou lire un poème n'étaient jamais seules. Elles étaient accompagnées, entourées jusqu'à l'estrade par deux ou plusieurs personnes qui restaient à leurs côtés durant tout le témoignage. Lors de séquences chargées émotionnellement, le témoin pouvait pleurer ou garder le silence tout en étant soutenu par la main ou par l'épaule. Il en était de même dans l'assemblée où les larmes de certaines personnes étaient essuyées par les gens qui les entouraient.

Les commémorations à Bigogwe nous ont globalement montré qu'il s'agit d'un moment particulier, où les gens se permettent d'exprimer la douleur, la tristesse, la colère, la peur, la culpabilité, la déception qu'ils gardaient dans leurs cœurs. Les larmes longtemps empêchées, les colères rapidement refoulées, les regrets jamais exprimés, les attachements secrètement portés, tout peut enfin venir à l'expression (Baqué, 2002). Il devient possible pas seulement de pleurer, mais de pleurer avec et d'être réconforté puisqu'on est entouré de gens qui se montrent sensibles à sa souffrance.

La littérature existante montre en effet que l'expression émotionnelle est au centre de toutes les commémorations. Rimé (2005) suggère

que l'humanité a découvert et exploité ce stratagème depuis longtemps. Il décrit l'ambiance des commémorations en parlant

des mises en scène, des défilés, des thèmes, des discours, des parades musicales, des chants, des paroles prononcées en commun, des gestes partagés, des mouvements de foule, qui concourent à l'activation émotionnelle et à leur expression ouverte et dès lors, à l'alimentation mutuelle des émotions chez les participants (p. 348-349).

Nos observations au cours de ces cérémonies de commémorations nous poussent à être d'accord avec les positions de Rimé (2005) quand il affirme qu'au-delà des bénéfices de cette expression ouverte des émotions, la situation des commémorations offre aux victimes une réponse complète aux besoins socio-affectifs majeurs sous la forme de : a) manifestations d'écoute, b) reconnaissance sociale et validation de l'expérience, c) compréhension empathique, d) acceptation inconditionnelle et e) marques d'intégration sociale.

Accomplissement du devoir individuel et collectif d'enterrer dignement les morts

Un des besoins socio-affectifs majeurs des survivants du génocide commis contre les Tutsis concerne aussi l'accomplissement du devoir d'enterrer dignement les proches tués pendant le génocide. Dans toutes les sociétés du monde, les rites du deuil ont toujours constitué un étayage précieux pour le travail de deuil, mais ils revêtent une importance singulière au Rwanda, tout spécialement lors de ce que les Rwandais appellent « la mauvaise mort », c'est-à-dire mourir loin des siens, sans possibilité d'être enterré dans la terre de ses ancêtres ou après avoir été mutilé ou déformé, ce qui est le cas pour la majorité des victimes du génocide des Tutsis (Baqué, 2002 ; Uwanyiligira, 1997). Pour le peuple Rwandais, la mort n'est pas la disparition pure et simple de l'homme. Les défunts (*abazimu*) séjournent dans le monde inférieur (appelé *ikuzimu*) et continuent à s'intéresser à la vie des vivants (*abazima*). À partir de cet autre monde, les *abazimus* protègent la vie des vivants et rendent prospères les actions entreprises par ces derniers.

Les vivants à leur tour ont l'obligation de leur organiser des rites funéraires décents et d'entretenir leur mémoire (surtout quand il s'agit des parents) à travers des évocations simples ou à travers des rites comme le *guterekera*. Les *abazimus* peuvent manifester leur

mécontentement au moment où les descendants ne suivent plus les prescriptions qu'ils leur ont laissées. À titre de sanction, ils peuvent *guter* (attaquer), faire sentir leur présence, provoquer des maladies ou des catastrophes dans la famille. Il est alors nécessaire de les apaiser en leur rendant l'honneur auquel ils ont droit, particulièrement en cas de « mauvaise mort ». À cause de cette croyance les vivants ont le devoir d'enterrer dignement le défunt et d'entretenir sa mémoire. En retour, les morts ont, quant à eux, le devoir de protéger, d'harmoniser la vie de leurs descendants en leur garantissant la sécurité, la prospérité, la fécondité, le bonheur, etc.² Cette conception explique pourquoi les rescapés qui n'ont pas encore enterré les leurs ont peur de l'errance dangereuse de l'esprit du défunt dont on n'a pas encore trouvé le corps après le génocide perpétré contre les Tutsis. Les « je n'ai pas respecté les rites funéraires, j'ai manqué de respect et d'honneur à mes morts, je n'ai pas fait ce qu'il fallait faire quand il fallait le faire » (Uwanyiligira, 1997, p. 87) deviennent des préoccupations récurrentes et torturantes pour les survivants.

La commémoration du génocide au Rwanda s'accompagne presque dans tout le pays de pratiques de déterrement des restes d'ossements et d'enterrement dans des sites de mémoire. Ces rites permettent aux rescapés de faire ce qui n'a pas pu être fait au moment du génocide. Ce ne sont pas des rites traditionnels classiques, mais une nouvelle forme qui essaie de s'adapter à ces conditions particulières. Les gens enterrent les restes d'ossements retrouvés dans des fosses communes ou dans des latrines. La pratique de *Gushyingura amagufa mucyubahiro* (enterrer les ossements en dignité) offre à certains survivants la possibilité de se séparer solennellement des leurs après les avoir enterrés avec dignité. Sinon ils restent *abagwagasi* (ceux qui sont tombés sur le sol dénudé), et cela laisse une dette perpétuelle. Cet *umuzimu* (esprit du défunt) appelé *abagwagasi* est un esprit qui n'est pas en paix puisqu'il n'accède pas au statut d'ancêtre et, de ce fait, ne laisse pas les vivants en paix.

Généralement, après le déterrement des corps, ils sont nettoyés puis rassemblés dans des cercueils. Les survivants, membres de la famille de celui qui va être enterré ainsi que les amis de cette famille, font des veillées funèbres autour de ces cercueils. Au cours de la veillée qui a eu lieu à Bigogwe, les gens portaient des foulards de couleur mauve symbolisant le deuil. Certains étaient recroquevillés sur eux,

2 Voir Baqué, 2002 ; Kanazayire, 2006 ; Rutembesa, 2004.

d'autres mettaient les mains autour des épaules les uns des autres en signe de soutien mutuel. Au centre se trouvaient du feu et des cercueils contenant les restes des corps retrouvés, couverts d'un tissu blanc avec une croix de couleur mauve. Au cours de la veillée se succédaient prises de parole, témoignages, poèmes, chansons, moments de silence, rituels de remémoration sur un cercle, etc. Certaines personnes se sentent « interpellées » et veillent toute la nuit autour du feu tandis que d'autres rentrent à la maison pour revenir le lendemain à la cérémonie d'inhumation proprement dite. Celle-ci a lieu le lendemain dans des sites mémoriaux où les paroles funèbres sont prononcées. Les discours prononcés sur le lieu d'enterrement de 405 corps dénotaient le sentiment du devoir accompli :

Celui qui a quitté la terre des vivants ne parle pas (...) mais ce qui est sûr, quand ils nous voient nombreux en train de les accompagner, ils se rendent compte que certains des leurs ont survécu au génocide. Ils se rendent compte qu'ils ont laissé les gens dignes et qu'ils ont été accompagnés en dignité.

On remarque dans cet extrait que les gens utilisent préférentiellement le verbe "accompagner" (*guherekeza*) en lieu et place d'"enterrer" (*gushyingura*).

Après l'enterrement, il est fréquent de voir les participants accompagner la famille de celui qui est enterré jusqu'au lieu qui avait été jadis son domicile ou alors au domicile d'un de ses enfants ou de ses proches. Ensuite, le rituel de *gukaraba*, c'est-à-dire « se laver les mains pour symboliquement se purifier » est effectué. Enfin, une boisson est partagée, après quoi un petit discours est prononcé, portant sur la vie du défunt, la révolte par rapport à sa mort et les conditions dans lesquelles il a été tué, les remerciements aux personnes qui ont accompagné les survivants à l'enterrement, etc.

Après l'accomplissement de l'enterrement en dignité des restes d'os laissés à l'air libre ou jetés dans des fosses communes, la plupart des survivants expriment habituellement un sentiment de soulagement :

Je n'ai plus de dette. Avant j'étais très coupable d'être vivante. Cet enterrement dans la dignité a donné un sens à ma vie (...) Après cet acte on se sent très allégé (...) Ça a été un bon moment, le moment le plus précieux depuis le génocide. Tous les amis sont venus (...) Chaque année, on peut y aller pour déposer des fleurs.³

3 Propos d'une survivante, cités par Baqué, 2002, p. 119.

Pour des sujets qui n'ont pas encore retrouvé les leurs, cet espace introduit également des éléments de substitution et réalise les conditions où il leur est possible de dire quelque chose par rapport à la mort des leurs. Un certain nombre de rituels sur les fosses communes ou sur les sites de mémoire où reposent des restes d'ossements des milliers de gens est également possible. Certains y vont avec l'idée que les restes des leurs ont probablement été ramassés et enterrés anonymement dans ce site. D'autres y vont en se disant « je sais qu'il ne repose pas là (puisque par exemple le corps a été jeté dans une rivière) mais je penserai à lui à partir de là où reposent les autres ». Ils s'adressent alors aux morts par exemple dans un discours du type : « Z, dit à X qu'il nous manque beaucoup, que nous ne savons pas vivre sans lui », etc. Des discours faisant penser que les disparus communiquent aussi entre eux et qu'il est possible d'atteindre celui dont on ne connaît pas le lieu où il demeure (Gishoma, 2007).

Les personnes tuées retrouvent un nom, un visage, une histoire

Au cours d'un rituel particulier de remémoration où les personnes sont en cercle autour du feu, les enfants, les parents déshumanisés, tués comme des cafards, jetés dans des latrines, niés dans leurs identités, redeviennent des humains et retrouvent un nom, un visage, une histoire. Une survivante qui a pris la parole dans ces commémorations à Bigogwe le dit ainsi :

Je me rappelle de C. dont on ne parle pas, je me rappelle de N. dont on ne parle pas (...) Personne ne parle de K.... Avec beaucoup d'autres familles dont je n'ai pas pu citer les noms (...) J'aimerais vous demander de m'aider à nous souvenir d'eux, même s'ils ne reviendront jamais pour que je revoie leur figure. Aidez-moi à me souvenir de nos familles qui ont été tuées à Mudende, à Nkamira, Nyamirango, Rwanyakaga à la frontière (...) J'aimerais donc demander à ceux qui ont leur photo de nous aider à nous souvenir d'eux. Aidez-moi à me rappeler⁴.

Ce souci de réaffirmer que les personnes tuées étaient des humains, associé à l'effort de représentation de l'image de la personne disparue, apparaît comme une préoccupation essentielle. Il donne à croire que le souvenir de la personne s'altère parce qu'il n'y a pas

4 Propos d'une survivante participant aux commémorations à Bigogwe.

de support comme des photos ou encore peine à prendre une forme détachée de l'horreur. Mukasonga (2006, p. 119) disait : « De la mort des miens, je n'ai que des trous noirs et fragments d'horreurs ». Il devient ainsi possible dans cet espace des commémorations de donner des images, des noms à ces multiples trous⁵ qui envahissent l'histoire des survivants.

Ces rites permettent aux Rwandais de construire des récits mnémotechniques, de s'inscrire, de revitaliser des relations au sein d'une lignée familiale. Nous étions étonnés de voir que, dans chaque séquence de témoignages, les personnes tuées étaient toujours situées dans une lignée familiale :

À Bigogwe, les Bagerangabo ont été tués, M. et N. et S... Que Dieu leur donne demeure et sérénité. Chez les Batabana et les Badwege, nous nous rappelons de S... Chez les Bataganya... Les Basango ont été tués, nous nous rappelons de... Chez les Bakatsa, nous nous rappelons de...⁶.

La famille, la lignée, les clans ont une grande importance dans la culture rwandaise. Contrairement à la question que posent souvent les Européens à la première rencontre : « Tu fais quoi ? », les Rwandais eux te demandent : *Uri uwande, uri mwene nde* (Tu es le fils ou la fille de qui, de qui tu viens ?) (Munyandamutsa, 2004, p. 1) ? Cette question à laquelle il s'avère impossible d'échapper est remise au travail dans cet espace des commémorations à travers des historiettes, des témoignages. Il s'agit là probablement, comme le disait Munyandamutsa (2004, p. 1) d'une tentative de réhabiliter les sentiments d'appartenance, de « renouer les liens générationnels ». Cette inscription des victimes ou des défunts dans leur clan et leur lignée créerait ainsi simultanément « une solidarité horizontale » entre tous les membres contemporains qui partagent un même récit et une « solidarité verticale » avec leurs ancêtres et leur génération future (Anderson, cité par Licata, Klein, Gély, 2007).

Construction du récit social et recherche du sens

Au-delà de l'expression des émotions, les alentours de la période de commémoration au Rwanda engagent, dans ce mouvement de retour sur le passé, un processus de stimulation de la pensée sidérée du temps de l'horreur et un effort d'interprétation du passé. Ce passé

5 Expression de Douville, 2005.

6 Propos d'un survivant participant aux commémorations à Bigogwe.

qui a été verrouillé et congelé pour permettre la survie est, dans cet espace, remis en mouvement pour être pensé, tant par l'individu que par la communauté qui se met à penser ensemble. Les gens se proposent de regarder ensemble ce passé, formulent un discours capable de le rendre dicible et tentent de l'intégrer dans la mémoire individuelle et collective :

« Les cercueils que vous voyez ici contiennent 405 corps ! 405 personnes ! Ils sont nombreux, ils ne sont plus là (...) Il nous est très difficile de trouver quelque chose à dire à un jour pareil, devant autant de cercueils », disait M. à Bigogwe, tout en ajoutant, comme pour s'efforcer à remettre la pensée en mouvement : « Mais pour moi, c'est le moment de regarder un peu en arrière, sur ce qui nous est arrivé, de réfléchir sur ce qui doit se faire afin que le génocide ne se reproduise plus (...) »⁷.

On retrouve constamment dans les discours des survivants, des responsables des associations des rescapés, des autorités politiques, les évocations de l'horreur subie accompagnées d'interrogations du type : Pourquoi nous ? Comment doit-on comprendre tout cela ? Qu'est-ce qui s'est passé pour en arriver là ? Qui en est responsable ? Comment doit-il être puni ? Qu'est-ce qu'on a fait jusque-là pour soutenir les plus éprouvés ? Qu'est-ce qui reste à faire ? Quel est notre avenir en tant que rescapés ? Quel est le devenir de notre société ? Où devrait-elle être orientée ? Comment faire pour que nos enfants n'aient plus à subir tout cela ? Ne s'agit-il pas là d'une amorce du processus de pensée et de production du sens ? Plusieurs survivants, les soignants en santé mentale ainsi qu'un certain nombre d'experts (Baqué, 2002) qui se sont intéressés à la question considèrent que les commémorations contribuent à rendre représentable pour la psyché ce qui est de l'ordre de l'effroi pur et à « métaboliser » les traumatismes liés au génocide.

Tout se passe comme si le sujet, pour construire une historicité personnelle et conférer un sens à l'expérience vécue pendant le génocide, avait besoin de passer par cet espace qui raconte à la fois le récit collectif et son histoire personnelle, le récit construit donnant les moyens de figurer le chaos régnant dans le domaine intrapsychique. Les représentations rituelles ou verbales rendent disponibles les mots pour fabriquer, concevoir le sens de l'expérience indivi-

7 Propos de M., un des rescapés et responsables de l'organisation des commémorations à Bigogwe.

duelle et collective. Comme dirait Rouchy (2010), il est nécessaire de se référer aux groupes d'appartenance dans l'espace transitionnel desquels s'effectue la métabolisation de la réalité psychique et du monde extérieur. Ce passage permet de saisir à la fois l'histoire collective et singulière ainsi que leur imbrication réciproque.

À côté de ces efforts pour construire - déconstruire - reconstruire le passé, remarquons aussi qu'autour de cette période de commémoration, les gens recherchent le sens à donner à la vie actuelle et future. Nous avons été frappés par la répétition de certaines expressions des survivants qui manifestaient, presque avec révolte, leur volonté de se servir des malheurs du passé pour rendre l'avenir meilleur. Il fallait, disaient-ils, vivre et bien vivre pour ne pas offrir la victoire finale aux miliciens : *kubaho, nibwo butwari* (Bien vivre, est la seule manière d'être victorieux contre les génocidaires). La vie ne devait surtout plus dépendre de la volonté des autres. Les survivants s'adressent aux vivants et aux disparus en confirmant qu'ils tiennent toujours la route en leur nom propre et au nom des disparus, qu'ils n'ont pas succombé à la volonté des génocidaires. En écho, les discours tenus par les autorités militaires et politiques confirment aux rescapés que la société et l'État reconnaissent leur douleur, compatissent et garantissent que l'État ne se constituera plus comme agresseur mais comme point d'appui pour développer leurs propres stratégies de survie. Voici à ce sujet un court extrait du discours du responsable militaire de la région de Bigogwe : « N'ayez pas peur, je vous garantis que nous sommes derrière vous pour vous protéger et je vous dis que nous ne sommes pas seulement derrière vous, nous sommes aussi devant vous ».

D'autres personnes disent clairement qu'elles viennent en ce lieu pour pleurer, mais qu'elles ne veulent pas être englouties par la douleur. Un jeune garçon K. s'exprimait dans un discours poétique orienté vers la vie : « Je veux sortir de mon chagrin, je veux avoir des projets, je veux étudier comme les autres, je voudrais ne plus avoir à me renfermer sur moi-même, je ne veux pas continuer à me sentir orphelin⁸. » À ce souhait, rêve de reconstruction, l'assemblée répond par une chanson unissant toutes les voix : « Ne sois pas enfermé dans la douleur, ne sois pas triste jusqu'à en être mélan-

8 Propos de K., jeune survivant qui a pris la parole au cours des commémorations à Bigogwe.

colique ; cher ami, après tout cela la vie continue »⁹. Un refrain qui rejoint le discours d'une thérapeute rwandaise survivante du génocide qui a intitulé son livre *Survivantes* (Mujawayo, Belhaddad, 2004) pour insister sur le fait qu'il ne faut pas survivre mais qu'il faut faire plus que vivre.

Avec quels défis et à quel prix ce travail de retour sur le passé est-il effectué ?

S'il est clairement établi que cet espace de commémoration possède des ressources permettant la mise en récit, l'actualisation et la réorganisation du souvenir, l'élaboration des deuils impossibles pendant le génocide, l'accomplissement des rites funéraires et bien d'autres effets positifs pour un grand nombre de survivants, il ne faut pas perdre de vue que les récits dont il est question sont des récits des survivants d'un génocide. Il s'agit de récits qui portent sur des « faits hors psychisation » (Fognini, 2005, p. 175). Le caractère des souvenirs ou de l'expérience à restituer constitue en lui-même le premier défi face auquel les gens se retrouvent régulièrement confrontés.

Quand les reviviscences des scènes traumatiques du génocide s'en mêlent...

À l'occasion des commémorations à Bigogwe, les cérémonies se sont déroulées dans un climat de tristesse, mais le récit d'une survivante déclencha un vécu douloureux extrêmement troublant :

Je me rappelle N. et M., les tueurs lui ont d'abord coupé la jambe. Après avoir coupé la jambe, ils se sont amusés à lui demander de courir pour voir si elle pouvait leur échapper. Ils savaient très bien que l'autre jambe, fracturée aussi, n'était plus fonctionnelle. Ils l'ont tué après l'avoir torturé de manière inimaginable. Je me rappelle S. qui est sorti de sa cachette parce qu'il était sur le point de mourir de faim ; les gens à qui il a demandé un peu de nourriture pour se réanimer lui ont apporté à la place des tueurs pour l'achever. Je me rappelle K. et N...¹⁰.

9 Réponse de l'assemblée au discours de K. à travers une chanson dont le refrain insistait sur le fait que la vie doit continuer.

10 Propos d'une survivante lors des commémorations à Bigogwe.

Comme on peut l'imaginer, ce récit a été accompagné de vives réactions émotionnelles. Ces témoignages déchirants sur diverses situations de violence subie que Munyandamutsa (2007, p. 39) qualifiait de situées « au-delà de ce que l'humain est destiné à comprendre » aboutissent fréquemment à une expression en termes de crise, comme si le discours habituel n'était plus suffisant pour formuler ce qui est à dire.

En effet, à un moment donné, dans ce contexte de commémoration au Rwanda, il se passe une irruption incontrôlée de quelque chose qui dépasse l'étape du témoignage et du partage émotionnel. Il s'exprime quelque chose qui n'est plus de l'ordre de la parole, mais proche d'une explosion ou de l'éclatement. Les personnes en crise expriment à ce moment quelque chose de très douloureux, qui est proche d'un cauchemar. Un cauchemar qui, à cet instant, a la particularité d'être vécu plutôt que rêvé comme à l'habitude. La nuit intérieure se désencapsule et se partage collectivement. De cette manière, l'espace public est soudainement pris dans cet espace intrapsychique et un vent de panique souffle sur l'assemblée. Des reviviscences des films des horreurs du génocide, des cris de douleur et d'angoisse secouent les quatre coins du lieu de commémoration et on assiste souvent à des bousculades de gens tentant de fuir les tueurs, alors que quatorze ans séparent ce moment de commémoration des terribles événements de 1994. Il en est qui, pris de panique, font leurs petits besoins sur eux, d'autres ont des gémissements et des hoquets, d'autres encore sont très agités et il faut être à plusieurs pour les immobiliser. C'est comme si subitement les gens retournaient en 1994 au moment du génocide. Les gens se retrouvent plongés « dedans, en n'ayant pas le luxe de s'en retirer » (Mujawayo, Belhaddad, 2004, p. 20).

Il n'est pas rare que la même personne présente une nouvelle crise à l'occasion de la commémoration suivante ou de manière répétitive sur une même semaine à différents lieux de commémoration. Peut-on considérer ces crises comme une voie menant à la guérison ? Y'a-t-il un travail d'élaboration entre les deux crises ou s'agit-il plutôt d'une répétition stérile du trauma ? Ce type de crise collective de reviviscence et les symptômes divers qui atteignent sur un même lieu de commémoration une trentaine, une cinquantaine, voire une centaine de personnes, interroge plus d'un auteur (Gishoma, Brackelaire, 2008 ; Munyandamutsa, 2007 ; République du Rwanda, Ministère de la santé, Programme National de Santé Mentale, 2005) quant à

leur dynamique d'installation, leur contenu, ce qu'elles expriment et leur gestion.

Si certains survivants et un certain nombre de soignants au Rwanda considèrent les commémorations comme une des conditions qui permettent la catharsis et font avancer vers le processus de guérison, l'apparente désorganisation, la sidération qui interviennent dans certains stades de la crise donnent à penser qu'on est loin, à cet instant précis, de la logique soignante ou d'intégration du passé. Le psychiatre rwandais Naasson Munyandamutsa soulignait au cours d'un entretien avec Sabah (Sabah, 2004, p. 2) que la catharsis reste une bonne chose, mais que ces explosions affectives ne suffisent pas et ne servent parfois pas à grand-chose lorsqu'on ne sait plus accueillir la parole, l'écouter et l'organiser pour en faire un récit. C'est aussi ce qu'affirment la plupart des auteurs (Ferenczi, 2006 ; Godard, 2003 ; Rimé, 2005) ; Ferenczi (2006, p. 126) résume l'argument :

On ne peut, jusqu'à ce jour, enregistrer aucun effet durable de ces explosions affectives. Il est vrai que les crises s'achèvent le plus souvent par un certain apaisement [...] mais très vite après de telles séances, le doute s'annonce et au bout de quelques heures tout redevient comme avant, puis la nuit suivante ramène un nouveau cauchemar et la séance suivante une nouvelle crise.

C'est pour cette raison que Rimé (2005, pp. 340-346) recommande fortement le traitement cognitif-symbolique de l'expérience aussi bien sur le plan interpersonnel que collectif pour dépasser les bénéfices temporaires du partage social des émotions et espérer sortir du risque de s'installer dans un partage des émotions peu productif, voire contre-productif :

tant que le processus de recherche de sens n'aura pas atteint son terme, ce souvenir reviendra de manière automatique sous le foyer attentionnel [...] Si le partage social ne met pas en œuvre les conditions cognitives, il sera sans conséquences pour la résolution de l'expérience partagée. Quelle que soit la fréquence avec laquelle il aura été mis en œuvre, quel que soit le nombre de partenaires successifs mis à contribution dans ce processus, si c'est la dynamique socio-affective qui y prédomine, le statut de l'expérience émotionnelle en cause demeurera inchangé.

Des écarts entre le rythme de la mémoire individuelle et celui la mémoire collective

Le temps est une condition nécessaire dans le travail de mémoire et lui seul peut déclencher ou favoriser le travail de deuil. Mais ce temps est également mobilisé par la communauté qui met en place les conditions nécessaires en termes d'espaces et d'activités telles que les commémorations dans le contexte qui est le nôtre. Certains événements vécus qui étaient au départ innommables, inaudibles, indicibles le deviennent ainsi avec le temps (Rosoux, 2001).

L'exercice de la mémoire à travers la commémoration du génocide se veut être au Rwanda un acte sociétal, une démarche collective qui tente de créer une mémoire nationale (Munyandamutsa, 2007 ; Rosoux, 2005). Le temps de la mémoire individuelle et celui de l'histoire collective suivent-ils le même rythme ? Le psychiatre rwandais Munyandamutsa (2007) répond à cette interrogation en disant qu'il n'y a pas seulement au Rwanda des écarts de rythme, mais aussi parfois des interférences entre ces deux types de mémoire. La mémoire collective véhicule des volontés diverses : celle qui s'inscrit dans la démarche politique, celle qui fait écho à la volonté des associations de conjurer le passé et celle qui voudrait donner l'occasion au monde de se réparer. La mémoire individuelle, fait-il remarquer, s'inscrit dans une toute autre dynamique, celle de la quête de l'appartenance :

Au cours des commémorations, le deuil d'une personne ou d'une famille n'est pas au centre des préoccupations, il s'agit de nombreuses pertes pour de nombreuses familles avec les temps et l'intensité différents au sein d'une même catastrophe sociétale. Quand toutes ces mémoires se combinent et interfèrent, l'individu à la recherche de solidarité est bouté dans la solitude avec la production de symptômes (Munyandamutsa, 2007, p. 39).

Il est donc important de remarquer que tous les survivants n'ont ni les mêmes capacités à soutenir un travail d'élaboration de ce qui leur est arrivé, ni le même rythme dans le processus d'élaboration face au poids du passé. Les personnes qui sont un peu en retard par rapport au rythme mémoriel de la communauté se mettent à craindre cet espace, voire à l'éviter complètement. Nous connaissons des gens qui n'ont jusqu'à présent participé à aucune commémoration. D'autres en arrivent à ne plus ouvrir leur poste de radio ou de télévision de peur d'être ébranlé par un témoignage, une chanson, une

image, qui réveillerait leurs vécus parce qu'ils ne sauraient plus prendre distance par rapport à leurs blessures encore béantes. Dans les cas extrêmes, certaines personnes se déplacent géographiquement pour éviter complètement ce qui risquerait de réveiller l'histoire du génocide. Mais le déplacement psychologique suit-il pour autant ce déplacement géographique ? Cette stratégie défensive ne peut-elle pas vaciller à tout moment ? Quel en est le coût en termes d'efforts sur le plan psychique ?

Conclusion

Les éléments que nous avons relevés jusque ici nous autorisent à avancer les propositions suivantes : a) L'espace des commémorations du génocide perpétré contre les Tutsis permet aux survivants d'amorcer un travail de deuil. Selon les témoignages des survivants, l'enterrement des corps ainsi que l'ensemble des rituels accomplis épargnent le courroux des ancêtres, réservé à des personnes qui ne s'occupent pas des défunts convenablement. b) Les récits mnémotecniques inscrivant les victimes dans leurs lignées, ainsi que le rassemblement de la famille-communauté à l'occasion de ces circonstances, constituent une source de satisfaction des besoins d'appartenance des survivants. Ces moments de commémoration procurent aussi aux survivants un sentiment de solidarité et de réhabilitation des valeurs de la société Rwandaise face au malheur. c) Les commémorations donnent à l'entourage la possibilité de reconforter les personnes qui souffrent des conséquences du génocide et cela s'accompagne de bénéfices sur le plan socio-affectif comme la manifestation d'écoute de la part de l'entourage, la reconnaissance sociale et la validation de l'expérience. C'est une période où les rescapés se sentent autorisés à exprimer des émotions et des regrets qu'ils avaient longtemps refoulés et qui n'étaient ni faciles à évacuer ni faciles à garder. Cet espace transitionnel offre momentanément une occasion de restituer des souvenirs difficiles à mettre en parole et de se décharger du poids du passé.

L'espace des commémorations est ainsi transitionnel au sens winnicottien (aire de création, de présence rassurante et reconfortante, de rétablissement de la continuité menacée par la séparation, de moyen d'acheminement vers l'acceptation de la perte) mais il est aussi transitionnel dans son utilisation ponctuelle. Il est transitionnel

entre deux périodes qui se succèdent annuellement, c'est-à-dire l'avant commémoration (de janvier à début avril) et l'après commémoration (de juillet à septembre). Les deux périodes sont marquées par les efforts des individus et de la société à se reconstruire, à se réconcilier et à oublier le passé. Durant ces deux moments, l'évocation du génocide n'est pas complètement absente mais elle n'apparaît pas beaucoup sur l'espace public. D'avril à juillet, ce qui a été encapsulé le reste de l'année, émerge transitoirement et occupe tout l'espace psychosocial et l'espace psychique individuel. Les commémorations créent un nouvel espace, un nouveau temps, une nouvelle ambiance qui sont transitionnels entre le passé forcé de rester sous terre et le futur dont les Rwandais espèrent qu'il ne sera fait que de bonnes choses comme le veut le dicton très populaire qu'on entend à chaque coin de rue *ibiyiza biri imbere* (le futur est rayonnant). Il s'agit également d'un espace qui rend possible une communication transitionnelle entre les vivants et les morts.

Pendant, comme nous venons de l'observer, les signes de souffrance psychique manifestés par certaines personnes donnent à penser que le travail qui s'effectue dans cet espace des commémorations ne se passe pas sans inforts, heurts ou défis. Rimé (2005) a déjà exprimé un point de vue analogue : le rassemblement de la communauté autour de l'événement commémoré, constituant ce qu'il appelle « l'affaire en cours » puisque non encore intégré, suscite parfois la réactivation des émotions qui dépassent les limites du supportable. Dans le cadre des commémorations au Rwanda, cette réactivation aboutit à des formes particulières de crises traumatiques violentes et collectives qui troublent tant les survivants que l'homme politique ou l'intervenant en santé mentale (Gishoma, Brackelaire, 2008 ; Munyandamutsa, 2007).

En somme, il est évident que cet espace des commémorations, avec des activités diverses et, certes, des éléments de contenance et de ritualisation, offre des ressources très profitables sur le plan de l'élaboration psychique, mais force est de constater qu'il existe parallèlement des défis liés en grande partie à l'intensité traumatique des souvenirs du génocide et à la différence des rythmes et des contenus des mémoires individuelle et collective. C'est probablement pour cette raison que Munyandamutsa (2007, pp. 34-41) décrivait l'exercice de mémoire du génocide au Rwanda en parlant d'une « opportunité pour la mémoire individuelle de prendre forme », mais aussi en le qualifiant de « douloureux », de « risqué » et d'« ambivalent ».

Celui qui pleure ou raconte son récit en étant entendu et soutenu, celui qui vient puiser dans les récits collectifs pour reconstruire le passé devra certainement continuer le processus amorcé dans et par cet espace. Celui qui fait face aux émotions insupportables quand il se rapproche du souvenir du génocide nous dit probablement qu'il a besoin d'approcher le souvenir traumatisant de manière dosée, progressive et en y étant personnellement accompagné pour ne pas se perdre dans ce travail des mémoires au pluriel.

Comme dirait Baqué (2002, p. 124) les rites et le travail de mémoire collectif sont précieux mais ils ont leurs limites. Ils n'ont pas vocation à remplacer tous les autres traitements de la douleur psychique. Ils doivent être précédés et complétés, notamment par un travail psychothérapeutique individuel ou en groupes plus restreints. Le travail à accomplir devra ne pas viser seulement l'expression de la douleur mais aussi la remise en route du processus de symbolisation.

SOUS LE COUP DU GÉNOCIDE :
DE LA STUPEUR À L'INVENTION





Introduction

Jean Giot

De déliaisons thanatophiles¹ à des écarts signifiants

Depuis la colonisation, l'histoire du Rwanda est celle d'une constante érosion de repères culturels, sur fond d'une mythologie occidentale dont les schémas furent durcis et exploités par les colonisateurs. Il semble que, après le génocide, tout y soit à refaire, des rites funéraires (traditionnellement, les hommes ensevelissaient, des femmes seuls doivent le faire ; aussi bien l'effacement génocidaire avait aussi visé à anéantir le passage de la vie à la mort : promiscuité des cadavres et longues agonies) aux institutions judiciaires (les *gacacas* originellement ne jugeaient pas des crimes de sang), des outils (la machette signait une vie commune distincte de celle des arbres et des animaux) à la langue (nombreux exemples d'invention lexicale dans les récits de rescapés, pour dire l'inédit). C'est là le point actuel d'une évolution de longue date.

Coquio (2004) a bien montré comment une « science » des races et de fantastiques références bibliques (« la fable du Hamite »), colorées d'exotisme (les sources du Nil et les mines du roi Salomon), ont fabriqué des fictions, devenues doxa fonctionnelle pour les gouvernements coloniaux, civils et religieux. Puis comment cette

¹ L'expression est de Rabinovitch (2009, p. 52), qui les oppose aux liaisons mortifères, sachant qu'il est par ailleurs des liaisons et déliaisons de vie.

« histoire » faite par les colonisateurs a empoisonné l'histoire réelle des Noirs, récits configurant des réalités.

Les civilisés d'Europe n'étaient pas censés croire ce qu'ils virent lorsqu'ils arrivèrent au Rwanda à la fin du siècle : un royaume structuré, constitué sur une généalogie dynastique pluriséculaire, où le pouvoir et les charges se partageaient, au prix de tensions subtiles, entre une Cour royale, des fiefs et des clans lignagiers, ainsi qu'entre trois chefferies – une pour l'agriculture, une pour l'élevage, une pour l'armée –, enfin entre trois groupes différenciés nommés Tutsis, Hutus et Twas. Ils découvraient donc une culture complexe, un système politique puissant – qui s'était protégé même de la convoitise des Arabes –, fait d'un gouvernement, d'une population et d'un territoire. Bref, un État. Et l'État, Hegel l'avait dit, était la forme politique du triomphe de l'Esprit, champion de la civilisation. Or, il était impossible, Gobineau et d'autres l'avaient dit, que les Africains soient les auteurs d'une quelconque civilisation. Du moins pas les nègres. Il fallait donc que ces Africains-là ne soient pas des nègres, et pas vraiment des noirs. Ou pas tous.

Or, les Tutsis, les Hutus et les Twas différaient les uns des autres. [...] Face à ces improbables Africains, les explorateurs piochèrent dans les textes sacrés, ceux de la Bible et ceux de la Science. [...] Le voyageur découvrant le Rwanda mobilisa le prêt-à-porter culturel du Hamite, ou noir supérieur venu d'ailleurs, seul capable d'expliquer l'existence d'une civilisation raffinée en plein cœur de l'Afrique. En tant qu'émissaire d'une race civilisatrice, le colon voulut se reconnaître dans ces éléments vainqueurs, et fit son élu du Tutsi, « Européen sous une peau noire ». [...] Il était visible que tous les Tutsis étaient loin d'être riches et puissants, que les Hutus pouvaient être chefs, et surtout que ceux-ci pouvaient devenir Tutsis, et inversement, sous l'effet d'un contrat relatif à la terre ou au bétail. Ainsi ces mots, Tutsi et Hutu, ne désignaient ni des races, ni des ethnies, ni même des castes ou des classes, mais des groupes définis à partir de critères socioprofessionnels singuliers, et de clans lignagiers dotés de mythes d'origine (pp. 32-33).

Pour coloniser, il fallait simplifier, et pour régner, diviser : on eut trois « races » (à l'appui d'une « anthropologie » physique mâtinée d'esthétique – et de politique : en 1930, leur mention devint obligatoire sur les cartes d'identité), bientôt réduites de facto à un duel. L'administration et l'Église décidèrent que le Tutsi (« féodal », et pasteur comme Caïn, vs le Hutu agriculteur comme Abel) était fait pour régner, avant de devenir l'oppresseur à renverser, à la faveur d'une « lutte des classes », dans le cadre de « l'indépendance », contre cette « ethnie » minoritaire et étrangère, promise à expulsion. Plusieurs massacres et une situation sociale d'infériorité des Tutsis,

orchestrés par « le tropisme criminel du pouvoir » (Rabinovitch, 2009, p. 128), précédèrent le génocide de 1994.

Ainsi une mythologie organisa-t-elle une administration politique et une conquête religieuse. Comprendre comment ces fictions devinrent fonctionnelles, c'est comprendre comment, faisant prise en masse, des chaînes énonciatives finissent par devenir « naturelles », « vraies », comment, devenues grilles d'intellection, elles finissent par rendre possible ce qu'elles évoquent dans leur chiffre criminel public : ainsi du lexème "travail"² pendant le génocide, ou "cancrelat", ou du syntagme "arracher les mauvaises herbes jusqu'à la racine" ou "débroussailler ce qui reste".³ « La fabrique d'insensibilisation et d'indifférence avance avec la neutralisation lexicale et sémantique » (Rabinovitch, 2009, p. 143). « La langue dirige aussi mes sentiments, elle régit mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets naturellement à elle » (Klemperer, 1996). L'embrouille et la dérision perverses sont achevées (?) quand le génocide est qualifié par les médias occidentaux de « conflits inter-ethniques ».

Dans ce ricanement du langage⁴, les victimes périssent une seconde fois. Du reste, lors des anniversaires du génocide, les assassinats de rescapés, premier et dernier objet de la négation, se réitèrent. Le négateur n'a que faire de la preuve administrée, et nulle réparation n'est possible. Ainsi, il est à craindre que les « impératifs » de « la réconciliation » fassent partie de cette seconde mort de la victime et du rescapé, appelés à en porter, méconnus, tout le poids. Cette réconciliation qui broie une fois de plus serait un leurre participant de l'effacement génocidaire.

Mais la démocratie, au contraire, serait cet état de vie sociale où un désaccord peut être fondateur⁵ : toléré, il fait digue contre tout intégrisme de pureté (raciale ou autre), il prend en compte l'irréparable, et l'irrémissible. La question alors devient : comment, par quels moyens, une démocratie peut-elle se construire sur ce fond, politiquement et éducativement ? À ce colloque, Eugène Rutembesa

2 Ce mot d'abord pour des travaux d'intérêt général imposés par le régime hutu.

3 La machette authentifiait le *travail* comme le gaz ZyclonB, pesticide, qu'on gazait des *poux* (Rabinovitch, 2009, p. 140).

4 Purifier une église, c'est la passer à l'eau de Javel.

5 Expression empruntée à un texte inédit de Reding, tandis que Rancière (1995) utilise le terme « mésentente ».

en a indiqué des voies : veillées de contes rallumant une culture, théâtre, naissance d'une culture littéraire, soit une scène symbolique où réenoncer de l'investissement social et des médiations psychiques. Et qui prenne en compte les populations fragilisées.⁶

Le pardon est autre chose qu'une réconciliation. Rurangwa (2006) en suggère une figure, lorsqu'il relate que sa mère, avant de mourir, lui demande de ne pas oublier de rembourser un prêt fait par un Hutu, que l'on avait vu la veille aiguïser des machettes. C'est là, dit-il, vouloir ne rien devoir à ce Hutu, c'est s'en détacher, se délier de la haine environnante, et, peut-être, ne pas le lier à ce qu'il a fait. Cela ne se prescrit pas. Et nul ne pardonne pour un autre. Cela ne répare rien (ni la souffrance infligée, ni le deuil ni la sépulture empêchés). Cela n'implique aucune réconciliation. C'est un style d'être. La question reste entière de savoir comment il advient.

Présentation du film « Rwanda, un cri d'un silence inouï »

(Auteur et réalisatrice Anne LAINÉ - Productrices Marie-Odile GODARD et Assumpta MUGIRANEZA)

Anne Lainé, que nous remercions pour sa présence, est cinéaste, réalisatrice de ce film achevé en 2003, tourné en 2002, huit ans après (si tant est qu'on puisse dire « après ») le génocide. De cette réalisation, elle a écrit dans le dernier numéro de la *Revue d'histoire de la Shoah*, publiée à Paris par le Mémorial de la Shoah, en 2009. En sous-titre à ce texte, elle a porté ces mots : « l'éthique en guise d'esthétique ».

J'en extrais ce passage :

S'il importe de mettre en place un cadre éthique de travail dans lequel vont se dérouler les principales étapes du film, encore faut-il prendre le soin de donner à voir une image qui tente de refléter au mieux l'intégrité de ces personnes dont l'existence a été niée, depuis leurs origines jusqu'à leur trace sur terre, leur descendance. Et ce qui semble là fondamental pour le témoin l'est aussi pour le public qui viendra à sa rencontre» (p. 383).

6 Lors de cette intervention au colloque, nous n'avions pas connaissance du livre de Altounian, *L'intraduisible* (2005), dont tout le chapitre V, « Traduire au tiers ce qui reste », devrait être cité ici. Voir aussi, du même auteur, *Se dégager de l'emprise de la violence, sans pardon ni vengeance* (2008).

Comment on filme, comment on laisse place au spectateur auditeur, c'est cela l'éthique : dans la façon, dans la facture (au sens qu'ont ces mots chez les artisans) d'une écriture, dans son mode d'adresse à ses spectateurs auditeurs, dans son mode d'accueil du témoin, de ce qui advient à cette écriture depuis le témoin. Quand ce témoin a répondu oui à Anne Lainé, elle a répondu de lui. D'autant plus nécessairement que « le témoin est la cible première et dernière de la négation » (Coquio, 2004, p. 113).

Et, peut-être, pour le cinéma, l'un des modes révélateurs d'éthique est-il la façon de filmer tel visage. Bergman, après son maître Sjöström (mais aussi Truffaut, Ozu, Mizoguchi, et bien d'autres, en actes – je songe au Murnau de *Cela s'appelle l'aurore*), disait que la caméra est accusatrice si on ne la guide pas, au tournage, comme une caresse qui ne sait pas ce que d'un visage elle va accueillir. De visages, ici, qu'on a voulu effacer. De leur intégrité. Car ce film n'est pas simple « convocation d'enregistrements mémoriels » (Benslama, 2001), c'est une œuvre où s'élabore pour le témoin un essai douloureux de construire une représentation, avec un tiers, et aussi une sépulture, à l'épreuve d'une destructivité sans borne – élaboration qui puisse détacher du reflet de mort, des morts que l'on veut parachever, ce reflet où glisse à l'abîme le regard des meurtriers, qui ont perdu pudeur, dégoût et compassion [« les yeux de son assassin, on les emporte avec soi dans la mort », écrit Révérien Rurangwa (2006, p. 49)].

Élaboration : c'est, entre autres, affaire de médiations, et de temps, de temporalité dans l'actuel de l'interview, de ses rythmes, du poids des mots, de ses pauses, de son montage : il y aura ici, comme dans le cinéma primitif, la pudeur de fondus au noir – par où nous recevons de notre propre temps d'accueil. « Il ne faut pas négliger à l'écriture ce pouvoir d'introduire une temporalité autre dans l'ordinaire du temps et de pratiquer en lui une ouverture, fût-elle minime, par où quelques rayons filtrent encore. Mais, cette éclaircie, l'écriture ne la donne jamais pour acquise, et c'est là, après le détour du style et de l'effort pour bien écrire, que l'on retrouve la [...] tension [...] qui, renvoyant au lecteur, désigne le passeur qui se tient en nous » (Mesnard, 2001, p. 161), bien que, en ceux de nous qui ne sont pas survivants, soit une ignorance « de l'ingéniosité de la cruauté et de sa perversion » (Benslama, 2001).

Il m'a semblé que, en ce qu'il laisse advenir à sa surface, sa pellicule, ce film a pour corps profond le passage humanisant de ces mots de

Révérien Rurangwa (2006, p. 159) « nous étions affligés et nous sommes morts sans consolation [...] À vrai dire, nos larmes se sont taries et nous ne pouvons plus pleurer », à ceux, du même, quand il raconte que l'ont atteint « des mots et des silences pleins d'écoute » (p. 96). (Ou, puisque le Mémorial de la Shoah a donné de penser et d'écrire, cet écho : du verset d'Ézéchiel (XXIV, 16) : « Fils d'homme, je vais t'enlever les délices de tes yeux par un coup soudain ; mais tu ne te lamenteras pas, tu ne pleureras pas et tes larmes ne couleront pas », au récit de Lejb Langfus, membre du Sonderkommando d'Auschwitz, dans un texte retrouvé sous les cendres près des crématrices, où il raconte ce camarade, qui ne pleurait plus depuis longtemps et qui pleure en entendant les paroles d'une des femmes conduites à la mort, « Ainsi donc ma mort sera accompagnée d'un gémissement, d'une larme d'un Juif vivant », avant de se mettre elle aussi à pleurer.)

Sur le fond de ce passage, risqué, d'un roc à une source, ce film participe, avec d'autres œuvres d'écriture, de l'élaboration du champ d'une culture humaine changée (rites funéraires, institutions de justice, outils traditionnels, langue).

Le témoignage n'a jamais plus d'impact que lorsqu'il s'inscrit, à titre d'œuvre d'art, dans un système culturel qu'il contribue à transgresser et à ouvrir. Si en effet la lutte frontale contre la négation ne peut que piétiner – le négateur n'ayant que faire de la « preuve » administrée, le passage du témoignage dans un registre artistique touche un tiers à l'état de public (Coquo, 2004).

Ce film espère au Rwanda une nouvelle génération d'artistes – à des distances infinies de ce que furent les médias pendant le génocide : semeurs de confusion ici, et là assourdissants, le milicien avait son transistor collé à l'oreille, machine qui de façon continue et conversationnelle sans reste ni creusement ni retrait instillait les mots et les syntagmes figés, et les effets choraux, du meurtre et du saccage par chacun – qui, littéralement, faisait l'essorillage (rite médiéval d'ablation des oreilles comme soustraction à la communauté) de ceux que ces appareils captivaient et qui ont dit avoir eu « les oreilles vides » (des témoins de Hatzfeld, 2000).

Cette œuvre-ci d'écriture donne à entendre des paroles singulières, qui donnent pour nous, aussi, une langue avec ses mots nouveaux et une traduction, un poème et un dialogue – traduction patiemment affinée : j'évoque ici une absente, retenue par la présentation d'un autre film, Assumpta Muginareza. Une parole, plurielle, à l'advenue

de laquelle, pour notre écoute, aujourd'hui, Marie-Odile Godard, que nous remercions pour sa présence, a contribué au cours du temps inestimable des discussions avec les témoins, qui ont précédé les interviews, comme y a contribué Jeanne Mukamusoni, qui a présenté à Anne Lainé les trois femmes qui seront présentes en ce film, dans un moment.

Voilà. J'ai essayé d'évoquer une signature, celle d'Anne Lainé, qui connaît que, si la catastrophe a eu lieu, le film, sa scène, n'a pas à la redoubler. Mais à se souvenir que chaque corps, selon les mots du chorégraphe Daniel Dobbels, serait détenteur d'une formule secrète où ce corps peut se briser et sait ne pas pouvoir aller. (Et pourtant, où sa performance n'est-elle pas allée pour survivre, réflexe resté sur plus d'un comme des hardes ?) Le dit ce vers d'Eschyle, dans *Agamemnon* : « le cœur bat et le diaphragme l'arrête en toute justice ». En chaque corps, ce point de justice, au bord du gouffre, dans la béance ici de lieux désolés et l'effondrement hors partages de temps envenimés, ce point d'ombre, ici vacillant, où se déciderait la tenue, peut-être, de ce corps – comme en musique la tenue d'un silence, comme ce qui la permet ainsi qu'un sol sous des pas. Une ombre et un silence : cet insaisissable contre quoi le tortionnaire s'est acharné, mais à quoi ce film a tenté d'offrir une hospitalité.





Face au génocide, crime sans fin, quelles « constructions psychiques » ?

Marie-Odile Godard

Ce n'est pas la fin d'un génocide qui achève un génocide.

Le génocide défie la reconstruction psychique.

Le vœu de mort proclamé, exécuté, est supporté définitivement par toute la communauté. Individuellement et collectivement, il nous faudra déconstruire l'acte génocidaire pour ne pas re-construire, mais construire à côté quelque chose de douloureusement neuf. La société rwandaise est devant un paradoxe : tenter de réparer concrètement ce qui est réparable, tenter de réparer symboliquement ce qui ne peut l'être matériellement, mais en le faisant elle fragilise les rescapés, un à un, car chacun a son temps, son rythme de métabolisation, de régression et d'avancée sur le chemin de la construction d'une vie, la vie d'après.

Reconstruire un pays ? Oui bien sûr : un bâtiment abattu peut être reconstruit, un champ peut être cultivé à nouveau après une longue période de jachère, mais un homme détruit, de la manière dont il a été détruit, peut-il être reconstruit pièce par pièce ?

La société pose des actes : commémorations, mémoriaux, tribunaux ou hommages, mémoire, justice, et reconstruction ; toutes catégories qui sont devenues des nécessités impérieuses, mais non pas suffisantes et même possibles pour les rescapés. On ne décrète pas la reconstruction psychique de tous ceux qui ont été touchés par le génocide.

Peut-on penser la reconstruction sans penser le crime ? Les génocidaires ont mis en action des techniques traumatiques. Françoise Sironi, psychologue qui a travaillé sur les tortures, explique : « “on ouvre la tête” et on agit sur la pensée par l’intermédiaire du marquage corporel et psychologique » (Sironi, 2007). Les victimes du génocide des Tutsis ont été déshumanisées, chosifiées, découpées, tous ces actes « ouvrent la tête » pour longtemps.

Ce génocide, comme tous les génocides, est un crime organisé et préparé de longue date avec une montée progressive, non seulement des tueries, mais aussi de la langue du crime. Le livre de Marcel Kabanda et Jean-Pierre Chrétien (1995) : « Rwanda, les médias du génocide » est clair sur cette question :

L’innommable ne s’est pas inscrit dans le non dit. Ce fut un génocide annoncé et revendiqué... Les délations, les barrières, les machettes, les tortures et les meurtres, la mort, la haine et la cruauté sont présents dans les mots, dans les phrases autant que suggérés entre les lignes de cette propagande.

De quoi le crime est-il constitué ? Nous connaissons à présent les actes : tueries à la machette et au gourdin ou par balle dans le meilleur des cas, viol systématique à l’aide de pieux, de bouteilles, torture en présence des enfants juste avant leur mort. Tous ces actes ont été précédés et accompagnés de paroles pour signifier que le crime sera (devra être) irréparable. Il y a donc une langue du crime, avant, pendant et après le génocide. Une langue également torturée, pervertie. Nous en connaissons tous des exemples : travailler, *Gukora*, c’était tuer les Tutsis ; *Kubohoza* ou libérer, a connu un détournement populaire de sens : « ainsi avant, pendant et après le génocide, les viols, les mariages forcés, les pillages, les accaparements de maisons et de terres ont été étiquetés de ce label de libération », explique Jean Paul Kimonyo (2008) dans son livre.

Avant le génocide

Il y a le langage d’appel aux tueries : celui qui aide les bourreaux à passer à l’acte. Il est aussi très efficace pour le « génocidé », car s’il en réchappe, il sera marqué par la dépersonnalisation. « C’est fini les Tutsis, débarrassons-nous des cancrelats », ou encore : « Voilà comment on prépare de la viande de Tutsi ». Antoine Sibomana, bourgmestre de Mbazi près de Butare, encourageait les tueurs par

le détournement des proverbes rwandais. Il criait : « Avant de brûler des herbes, il faut les entasser », et l'on tuait les Tutsis dans les églises ; « Pour mieux abattre l'arbre, il faut le déraciner », et les vieux étaient tués ; « Avant de tuer un serpent enroulé sur une calebasse, il faut d'abord casser la calebasse », et l'on détruisait les maisons ; « Lorsque l'on chasse des souris, on n'épargne pas celles qui sont en gestation », et ils ouvraient le ventre des femmes. « Lorsqu'il y a un seul rat dans la maison, au bout de quelques jours, la maison est remplie de rats. Les Tutsis sont comme des rats, il faut tous les finir » : ils les poursuivaient jusque dans les marais.

Phrases et proverbes détournés au profit du crime. Dans ces ordres qui ont scandé l'organisation du génocide, tout est dit : les Tutsis sont des choses ou des bêtes nuisibles qu'il faut éradiquer. Quand on ne trouvait pas les suppliciés dans leur maison, c'est leurs photos que l'on a déchirées, décapitées.

Pendant le génocide

La langue du crime détaille aux suppliciés le vœu d'extermination. Là aussi, ce qui est visé, c'est l'anéantissement de l'autre jusqu'à l'après génocide. L'un criait : « Celui qui survivra se roulera par terre avec les rapaces », c'est-à-dire qu'il n'y aura plus aucun enfant pour jouer, à la place les rapaces... ; « De toute façon, ceux qui restent, vous deviendrez la proie de vos propres poux ».

« Nous allons vous tuer tous et si un seul en réchappe, alors il n'aura plus qu'à s'embrasser lui-même ».

Après avoir tué toute une famille, une mère violée suppliait qu'on l'achève : « Non, tu devras vivre avec ça. », lui a-t-on répliqué.

Après le génocide

La solitude et l'isolement des rescapés, quinze ans après le génocide, semblent faire écho à ces vœux de mort psychique.

Quinze ans après, le langage génocidaire perdure, les moqueries et réflexions au sortir des gacaca le prouvent. On y parle trop souvent de « terminer le travail ».

Pour parler de reconstruction il faudrait d'abord pouvoir énumérer les pertes. Les survivants ont perdu leur condition humaine, car réduits à l'état de bêtes, ils n'ont pu inspirer de la pitié, de la compassion à leurs bourreaux. Ils ont perdu leur condition de parents, d'enfants, de frères ; leurs liens entre eux, leurs rêves ; non seulement ils ont perdu la confiance en l'autre humain, mais surtout ils ont perdu la confiance en leur propre capacité de juger à qui ils peuvent se fier, qui ils peuvent aimer. Ils ont perdu la capacité d'aimer un autre, d'investir leurs espoirs dans l'autre, de lui faire confiance, de s'identifier à lui. Cette perte entraîne une régression au narcissisme, ce moment de la vie du tout petit homme où tout semble lui venir de lui, le lait de la mère, le dos de la mère, la voix de la mère ; il en est le maître, moment constitutif de l'homme futur. Mais cette régression échoue, car cet homme-là a été identifié à une chose, à une bête : herbe, rat, serpent, souris, cancrelat. Ils ont été tués, écrasés pour cela et comme cela. Et puis comment un enfant né du viol sait-il ce qu'il a perdu ? Cet enfant-là ploie sous le poids de son héritage, il a un « en trop » qui lui colle à la peau ; nous y reviendrons ultérieurement.

Comment reconstruire sa capacité à aimer quand on a perdu la clarté pour la confusion ? La reconstruction psychique pièce par pièce est impossible. La seule réparation, reconstruction, construction possible serait bien d'opérer une séparation. Séparation de ses souvenirs, les bons et les mauvais, séparation d'avec ses morts, séparation d'avec l'avant génocide. Faire que le temps du génocide ne soit plus happé, condensé, agglutiné dans le présent et n'obscurcisse plus le futur. Est-ce possible ? Comment se séparer des images, des sons, de la peur toujours actuelle que tout recommence ? Qui peut faire cette séparation ? L'État, symboliquement, mais symboliquement seulement. Il a donné le cadre : commémorations, *gacaca*. Les commémorations pour se souvenir, *gacaca* pour juger et punir. Passons cette dernière institution à l'épreuve des faits.

Dans les *gacaca*, le rescapé doit affronter, seul, les familles de génocidaires pour que la vérité éclate au grand jour. La parole des témoins, victimes isolées, est trop souvent recouverte par la négation et provoque le retrait, excepté dans les endroits où les groupes thérapeutiques post *gacaca* ont été institués par *Ibuka*¹.

1 « Je me souviens », association de rescapés du Génocide.

Une nouvelle loi sur les *gacaca* propose aux prisonniers accusés de la première catégorie – les organisateurs et les violeurs – de passer devant les *gacaca*. Les femmes violées doivent témoigner devant leurs bourreaux. Cette loi n'est pas l'émanation des femmes. Cette loi est-elle vraiment faite pour elles ? Que pourrait-elle réparer ? Elle semble plutôt amplifier le mouvement de destruction amorcée par les génocidaires.

Alors, que faire ?

Construire à côté. Après le génocide, tout est construction, création, les femmes se sont mises à construire du neuf, elles se sont réunies, sont sorties ensemble. La naissance de l'Association des Veuves du Génocide Agahozo [AVEGA] en est une illustration et Esther Mujawayo nous en parle : « On a dû assumer des tâches et prendre des décisions qui ne nous revenaient jamais traditionnellement, comme réparer une maison, prendre un prêt à la banque ou vendre une parcelle de terre pour assurer la scolarité des enfants ou encore enterrer les morts » (Mujawayo, 2004, p. 230).

La construction, c'est inventer des métiers, se former comme conseiller en traumatisme, comme psychologue. Dans la tradition, ce sont les vieux et les vieilles qui écoutaient, conseillaient. Il a fallu parler de son malheur à un étranger alors que, dans la culture, on ne parle pas de choses qui fâchent en public ou à un inconnu.

Il a fallu juger les crimes et les viols dans un cadre réservé dans la tradition à des délits mineurs, les *gacaca*.

Le projet de soutien aux rescapés dans les *gacaca* est exemplaire, les thérapeutes se situent là, dans l'accompagnement de ce parcours de l'irruption des choses du passé jusqu'à la verbalisation, dans le groupe thérapeutique pour qu'advienne un autre langage, différent de la langue du génocide ; cette langue cependant marquée par le génocide. Les groupes thérapeutiques s'affrontent non seulement aux obstacles externes (la confrontation à son bourreau, la révélation à tous de ce que l'on cache depuis quinze ans, les moqueries...), mais aussi aux obstacles internes au sujet.

Que se passe-t-il dans ces groupes ? *Ibuka*, accompagné de Médecins du Monde [MDM]², a choisi de mettre sur pieds la forme de soutien qui semblait la plus appropriée à la culture Rwandaise, le groupe. Mais elle a aussi rassemblé ses forces : chaque groupe thérapeutique est constitué d'une psychologue, de deux conseillères en traumatisme, d'un para-juriste, de deux agents psychosociaux, qui invitent, après chaque séance *gacaca*, les rescapés qui le veulent à se réunir et à partager ce qu'ils ont douloureusement en commun. On ne peut que penser à ce que deux psychanalystes londoniens, Bion et Foulkes, qui étaient eux aussi confrontés aux effets de la guerre et à la pénurie de thérapeutes, ont inventé pour faire face aux névroses traumatiques qui déferlaient dans les années 1940. Bion parle alors de la mobilisation en groupe d'états émotionnels collectifs qui renvoient à des parties indifférenciées du psychisme, aux formations archaïques de l'inconscient. Les autres sont alors les supports des émotions internes du sujet. Plus tard, en 1976, Kaës a proposé le concept d'« appareil psychique groupal » que Anzieu (1999) définit comme « le contenant à l'intérieur duquel une circulation fantasmatique et identificatoire va s'activer entre les personnes. C'est lui qui rend le groupe vivant ».

Ce groupe d'appartenance a une tâche commune : vivre les *gacaca*, les supporter et les dépasser. Les groupes thérapeutiques fonctionnent sur le principe de « l'association libre » : les participants disent ce qu'il leur vient à l'esprit avant ou après une séance *gacaca* ; les règles de discrétion sont demandées : rien de ce qui se dit à l'intérieur ne doit être dit à l'extérieur. Mais il y a une différence avec les groupes de Bion : si la régularité est là, chaque semaine après les *gacaca*, la règle d'abstinence ne peut être de mise puisque, dans les post groupes, le groupe entier participe au *gacaca*, retourne ensemble à l'extérieur. Là encore une création, une construction ; pendant deux années ces groupes ont permis aux rescapés de se « tenir debout », comme l'expliquait l'une des participantes, dans les assemblées *gacaca*.

Mais devant la loi nouvelle – *gacaca* se charge du jugement des génocidaires de la première catégorie, les organisateurs et les violeurs –, de nouveaux groupes thérapeutiques ont vu le jour, des

2 Programme de soutien psychologique aux personnes rescapées du génocide engagées dans le processus des juridictions *Gacaca*. Adelite Moukamana, Naasson Munyandamutsa, Eugène Rutembesa, Amélie Schafer et Marie-Odile Godard.

groupes constitués de femmes violées qui doivent témoigner devant ces gacaca. Elles sont mises en demeure d'accuser leur violeur, elles doivent subir cette confrontation et entendre de leurs bourreaux le détail de ce qu'on leur a fait.

Ces groupes thérapeutiques sont dominés par la violence de l'ambivalence. Rarement un tel paroxysme a pu être ressenti dans l'affrontement de deux désirs contradictoires. Des désirs de toute façon destructeurs pour soi. On a l'habitude de considérer l'ambivalence comme quelque chose de banal qu'il faut pouvoir accepter, reconnaître. Mais ici les deux termes de l'ambivalence s'affrontent dans une grande fureur. On a l'impression que seul le sujet de l'ambivalence peut en dire quelque chose et qu'il élabore un équilibre fragile entre les deux versants d'une nécessité plutôt que d'un désir. Nul ne peut même reprendre l'un ou l'autre des termes ou son expression sous peine de les dévoyer, de compromettre cet état de suspension précaire dans lequel le sujet se trouve. En voici des illustrations :

J'aimerais que le violeur soit mort pour ne plus avoir à le croiser, à l'affronter. C'est insupportable de penser se trouver à nouveau devant lui, je ne peux même pas l'imaginer.

Cette proposition est opposée, propulsée contre cette autre :

J'aurais voulu que mon violeur soit vivant pour lui dire ma colère et qu'il me voie et qu'il souffre de ce qu'il a fait, qu'il souffre de ma souffrance.

Une autre :

Les gacaca, je voudrais que ça aille vite, que ce soit fini une fois pour toutes, qu'on n'en parle plus. Tout cela me fatigue.

Cette réflexion est opposée à :

On a des problèmes graves, il faut se rencontrer souvent et il nous faut du temps, peut-être dans 5, 6 ans, on pourra témoigner, si on nous donnait du temps...

Une autre encore :

Je dois affronter sa haine. Il va raconter ce qu'il a fait, c'est son droit et il va rentrer chez lui et moi je resterai avec le sida et l'enfant. Je ne supporte pas, je pourrai le tuer.

Et mon enfant, que va-t-il devenir avec une mère qui a accusé et un père qui a tué, qui a violé sa mère ?

Cet enfant, j'ai essayé de le tuer pour ne plus me rappeler le viol, mais je n'y suis pas arrivée, c'est cet enfant que j'aime le plus, parce que c'est tellement difficile pour lui, pour moi.

L'investissement de l'objet est empreint de destructivité, ce qui enlève à la relation objectale toute possibilité de liaison.

Cependant le groupe tient, il tient autour de la femme qui parle. Un mouchoir tendu, un bras qui enlace et la parole de la psychologue qui propose des mots sur ce qui déborde d'un seul coup. Avant même l'élaboration groupale, c'est l'accueil du désordre de l'ambivalence qu'il faut tenir.

Un groupe thérapeutique doit entendre, contenir les sentiments disparates et les transformer progressivement en idées. Des liens sont faits entre ce qui se passe dans la séance et leurs histoires morcelées. Le langage du groupe se transforme.

Les rescapés étaient seuls, isolés sur la colline, seuls dans les *gacaca*. Le groupe thérapeutique a progressivement vu l'émergence du « nous » pour parler de ce qui leur arrive dans les *gacaca* : un nous groupal, ce « nous » attaqué par le génocide, ce « nous » déshumanisé, détruit, effacé. Jean Claude Rouchy, psychanalyste spécialiste du travail en groupe, parle de ce type de groupe :

Le sentiment d'appartenance va contribuer à conjurer les angoisses de morcellement et de perte d'identité, le groupe pourra être utilisé dans un premier temps comme base d'une sorte de néo-identité, une prothèse, soutenant le sentiment défaillant d'identité personnelle (Privat, Quelin-Souligoux, Rouchy, 2002).

C'est le passage au « nous groupal ». Ce « nous » reste le chemin obligé pour aller vers un « je », qui ne serait pas simplement ce « je » du génocide que le rescapé emploie pour raconter ce qu'il a vécu. Car ils pouvaient être des centaines dans les marais, mais ils n'en parlent qu'à la première personne du singulier. Seul, il est seul à survivre, il porte seul le poids de tous les disparus. Depuis quinze ans, la vie défile, le rescapé n'en est plus l'acteur. Il mange, il boit, il dort, il a des enfants, mais il passe dans la vie sans l'imprimer, sans qu'elle ne l'imprime.

Le travail du groupe est bien là pour permettre au rescapé de passer du nous groupal, acquis dans le groupe, au « je » d'un sujet reconstruit, construit à côté.

Rouchy explique :

Le développement progressif du sentiment d'appartenance et de la dimension contenante du groupe amène à vivre les autres participants comme des doubles et le groupe comme une mère... Le groupe, en proposant une véritable enveloppe capable de recevoir

et contenir les fantasmes et les objets d'identification, permet de restaurer la fonction symbolisante et de ce fait l'efficacité de la fonction pensante (Privat, Quelin-Souligoux, Rouchy, 2002, p. 22).

Un espace de pensées communes émerge.

Le rôle du Groupe est multiple :

- il contient les angoisses primaires, a une fonction miroir,
- il est un espace transitionnel, une aire intermédiaire d'expression et d'identification, proposant une réobjectalisation,
- il n'est pas qu'étayé sur le passé – le génocide –, mais aussi sur le présent – les *gacaca* –, avec une ouverture sur l'avenir : « vivre à nouveau debout ». Il a conjointement des effets sur le réaménagement des formations de l'inconscient et le mode d'insertion sociale du rescapé, une sorte d'apprentissage par l'expérience.

Ce type de dispositif est selon Rouchy à la fois psychanalytique et psychosocial.

Ambivalence dans les groupes, violence de l'ambivalence, fureur du désespoir, toutes choses qui progressivement devront s'élaborer par la parole en quittant ce « je » de l'intime du génocide pour se réapproprier dans le groupe un « nous », marqué par l'indifférenciation d'abord, pour enfin passer de l'être victime à celui de témoin, un témoin qui recommence à vivre pour lui, qui se ré-autorise à vivre dans l'écart à l'autre en employant un « Je » nouveau, incluant le génocide, mais le contrant.

La tâche n'est pas encore accomplie, elle nécessitera du temps et de nouvelles créations, peut-être une transformation de ces groupes, peut-être des prises en charge plus individuelles, en tout état de cause, les formes devront s'adapter à cette réalité changeante de l'après génocide.

En commençant ce texte, je disais non pas re-construire, mais construire à côté quelque chose de douloureusement neuf. C'est bien le travail qui se fait dans les groupes thérapeutiques post *gacaca* d'*Ibuka*.





Création de moi, création de toi, dans le sillage du trauma dévastateur

Naason Munyandamutsa

L'acte créateur vient au monde dans cet espace d'ombre intermédiaire qui existe entre le soi et le non-soi... L'innovateur crée et continue à créer sans cesse ; or, ce n'est pas l'objet conçu qui importe, mais l'acte même de créer

(Stewart, 2009, p. 258).

La dramatique réalité de la rupture de l'ordre social, moral et culturel dans notre contexte, et aussi dans notre société soumise à la violence, met à mal les fonctions signifiantes sans lesquelles vivre pose problème. Dans le contexte d'où je viens, l'abolition des fonctions signifiantes qui fondent une société, nous a éloignés de la nécessité vitale de rechercher le « moi », ce « moi » que le génocide a détruit chez nous au bénéfice de la « pureté dangereuse », comme dirait Bernard-Henri Levy (1994).

Il me semble qu'à ce stade, il faut que j'entre dans le questionnement que suggère Marcelo Vignar (2005).

Dans cette recherche, si nécessaire, du « moi » qui définit le propre, le distinct est inquiétant et parfois insupportable. Que faisons-nous de la différence et des sentiments que les mots provoquent ? Nous les admettons ou nous les effaçons, nous les tolérons ou alors nous les supprimons. Quel est le chemin ou le point de bascule entre désigner, mais aussi lire, le différent, et le glissement, parfois imperceptible, qui pousse à la ségrégation péjorative et à l'exclusion ?

Comment, entre le propre et l'étranger, se produit ce glissement de l'incompréhensible, difficile à lire, vers ce qui dérange et ce qui est ridicule, lequel glissement ouvre la voie à la logique justificatoire de l'extermination ? (p. 316).

Le projet d'extermination de l'autre, du distinct, place le survivant dans une situation d'impasse où, en même temps, il tente de survivre seul, ou alors il butte sur l'impératif de s'appuyer sur l'autre, sans pouvoir être sûr du langage qu'il convient d'emprunter afin de pouvoir être.

Or on ne survit pas seul et on n'évolue pas non plus pleinement avec l'autre, avant d'avoir acquis la capacité d'être seul. Le trauma dévastateur a ceci de particulier qu'il pousse la victime à la solitude. Il n'y a rien de pire que d'être seul au milieu du monde ; on en arrive à ne plus savoir qui on est devenu et qu'est devenu l'autre. Même si cette question trouve écho chez chacun de nous, elle acquiert une capacité sidérante chez des personnes brisées, broyées par la violence de l'homme sur l'homme.

Le même Vignar dit ceci : « Personne ne peut dire de façon définitive qui il est, mais précisément cette impossibilité suscite l'attrait et l'aiguillon d'une recherche interminable qui débute à l'aube de la conscience et dure jusqu'à la veille de la mort : qui suis-je et qui est l'autre ? » (Vignar, Vignar, 1989). Est-ce que le thérapeute peut devenir le mur de représentations, certes émouvant, et devenir le déclencheur d'une dynamique de questionnement perpétuel : qui suis-je et qui est l'autre ? Qui suis-je devenu et qu'est-ce que je voudrais faire de moi-même ? Ce n'est qu'à partir de cet acte créateur de soi qu'on peut être à même de soulever la question de l'identité de l'autre, sans peur de se sentir englouti dans la chambre déshumaine de l'idée qu'on se fait de l'autre. « mon voisin, mon tueur », comme le titre du film d'Anne Aghion (2009).

Pourtant, on nous l'a souvent répété, et surtout dans ma culture : on ne se crée pas, on est créé. On est créé par le désir d'immortalité véhiculé à travers des générations, car, après la naissance de l'enfant, les parents acquièrent la certitude qu'ils ne mourront point. On est créé aussi par *l'imana* (le Dieu de chez nous) pour véhiculer la langue. Je ne sais pas trop bien si c'est nous qui créons les langues ou en fait, en définitive, si ce sont les langues qui nous créent, qui créent l'être. Et on est créé aussi par l'autre pour que, à travers nous, il se définisse. Marie-Odile Godard m'a dit un jour que le trauma dévastateur force à marcher à l'envers parce que le rescapé est

parfois aspiré par le passé dévastateur qui piège la fonction mémorielle au service de l'auto-construction, donc de la création de soi. Une démarche à l'envers donc du naturel.

Après les ravages d'un génocide de proximité, on n'est pas créé par l'autre, on est anéanti par l'autre et il faut donc, à la fin, se créer soi-même et on crée l'autre, enfin, pour échapper à la menace d'anéantissement. Mais l'acte créateur de soi échoue s'il y a absence de la rencontre : la rencontre qui ne peut se décréter, mais qui, tel un événement, survient. Pour qu'elle survienne donc, il faut créer les conditions favorables qui peuvent se penser en termes de dispositif fécond qui n'admet ni trop de distance, ni trop de rapprochement. La rencontre s'inscrit dans une logique de l'inattendu, mais pour lequel il faut, paradoxalement, créer un cadre qui ouvre les conditions d'attente, de recherche de l'inattendu. Peut-être, au fond, la première création, dans des situations que René Roussillon (2005) traite d'extrêmes, est-elle celle des conditions thérapeutiques pour la survenue de la rencontre. Il dit ceci à propos de ces situations :

Il s'agit de situations extrêmes de la subjectivité, c'est-à-dire des situations dans lesquelles la possibilité de continuer à se sentir sujet, de continuer de maintenir le sentiment de son identité et d'une identité à s'inscrire au sein de l'humaine condition, est portée à son extrême, voire au-delà du pensable (Roussillon, 2005, p. 221).

Lors d'une supervision clinique, une de mes collègues nous a adressé la question suivante, reprise dans un article publié en 2008 : « Dites-moi, vous autres qui avez l'habitude de négocier avec l'horreur, comment la transformez-vous pour éviter qu'elle vous brise et vous déstabilise ? ». Je vais lui répondre : « Peut-être n'allons-nous pas négocier avec l'horreur, nous allons plutôt en faire un objet d'étude, nous allons en plus amorcer avec toi un processus d'interaction et de transaction pour faire de toi une bonne négociatrice dans ce contexte troublant ». Dans de telles situations, non seulement le patient doit recourir à l'engagement de créer, mais le thérapeute doit aussi faire preuve d'aptitude à la création pour mettre en l'échec l'hégémonie des scènes traumatiques qui créent une situation d'impasse.

Or, comme le dit si bien Paul-Claude Racamier (1992) dans son magnifique livre *Le génie des origines* : « De l'impasse, on ne sort pas si on ne va pas vers les origines, qu'on ne saurait confondre

avec les causes ». Dans ce genre de situations, justement, et surtout celle que je présente dans cet article, à ce moment-là, les origines dont il est question là, n'ont pas une vertu vivifiante parce que les origines butent sur l'écran dressé par le poids de la honte. Les tueurs au Rwanda ont atteint, comme disait Pierre Fedida (2007), *l'inimaginable déshumain*.

Au centre du pays, alors que la mort était décrétée pour tout Tutsi, et pour quiconque s'opposerait à cette logique d'extermination, l'humiliation est au rendez-vous et les fonctions signifiantes intra-sociétales sont littéralement piétinées. La mère du patient qui a consulté ma collègue est battue, violée et les disciples du diable obligent le fils à violer sa mère. La mère, à partir de cet instant, amorce l'exil loin d'elle-même, à travers l'état syncopal, pour échapper à cette abominable scène. Inconsciente, on la mute au niveau des organes génitaux après l'inceste forcé. Après le génocide, le fils s'exile à plusieurs kilomètres de la mère ; la mère s'exile, à son tour, en elle-même, elle plonge dans un silence qu'elle espère éternel. Le processus de justice Gacaca appelle la population à briser le silence. C'est dans ce contexte que le fils vient rencontrer le thérapeute avec une demande bien claire : « Je voudrais revoir le visage de ma mère, je voudrais d'abord témoigner de ce qui m'empêche d'être ». La réplique de la mère est terrifiante : « Je ne peux pas regarder le visage de mon fils. Je ne serais jamais capable de supporter le regard du monde, si le silence est brisé. S'il parle, je vais disparaître ». C'est face à ces positions contradictoires que le thérapeute va créer les voies de négociations problématiques. Le fils dit : « ton choix m'empêche de vivre » et la mère dit : « ta démarche me détruirait ». Dans ce genre de situation, il me semble que le thérapeute a la responsabilité impérieuse d'être le traducteur de langue ; du discours dévastateur, il tente de faire place à la parole qui vit. Cette liaison-là doit se faire à travers le retour vers les origines, non pas les origines de l'hégémonie du trauma, mais les origines qui ont créé celui qu'on ne sait plus être.

Ainsi donc création de soi serait, en partie, la création des mouvements vers les origines en reconquérant la possibilité de s'adresser à soi-même, comme dirait Alexandre Dauge (2009) et en tentant de se dévisager dans le présent en s'envisageant au nom d'un futur qui laisserait émerger la belle et la courte phrase de Berthe Kayitesi (2009), *Demain ma vie*, qui est le titre de son extraordinaire livre.

La fonction de négociateur que le thérapeute est invité à investir, requiert l'attention particulière qui consiste à ne pas perdre de vue notre place dans le présent. Il faut donc envisager, avec le patient, un double mouvement, à la fois mémoriel et figuratif, et chaque fois, à partir de l'ici et maintenant. Ceci requiert, vous l'imaginez, un double voyage aussi : celui de la personne qui vient vous voir et celui de vous qui allez à sa rencontre. Et à partir de quelques rencontres, de quelques rendez-vous, si la vraie rencontre survient, il sera possible de l'accompagner, au travers de ce double mouvement à la fois mémoriel et figuratif, à condition de faire place à l'action créatrice.

C'est probablement, maintenant que j'y pense, ce voyage métaphorique que figurait le voyage géographique fait par un jeune homme que j'ai eu l'occasion de raconter à certains d'entre vous : un jour, dans un contexte absolument inattendu, celui-ci avait opéré une marche à partir de la prison de la mort vers un lieu simple, représenté par mon bureau, comme un lieu de rendez-vous pour que la rencontre survienne. Alors même qu'avec quelques collègues, nous traitions le sujet du suicide dans le contexte du Rwanda (d'après génocide) à travers une émission radiodiffusée. Durant celle-ci, les lignes téléphoniques étaient ouvertes pour que les gens téléphonent afin de poser des questions à ce sujet. Le jeune homme dont il est question venait de prendre la décision d'un voyage sans retour, à la suite d'une douleur morale dont personne ne pouvait le guérir. Il allait fermer la porte de son logement de misère mais, avant de se suicider, il a tourné le bouton de la radio et, par un hasard étrange, il entend cette émission sur le suicide et il devient attentif. Comme disait une fois Janine Altounian à Kigali, « l'anéantissement de la distance avec la mort rend difficile la possibilité de s'envisager dans le futur ». À l'écoute de l'émission, il retient les noms et décide de partir sans délai, depuis l'ouest du pays à Kibuye vers Kigali, en marchant plus de cent vingt kilomètres, parce qu'il n'a pas d'argent pour payer le transport public. Fatigué, affamé, sale, après une marche de plusieurs heures, il attire l'attention des policiers, au centre du pays à Gitarama. Ceux-ci l'interpellent. Il n'a pas de documents, il n'a pas de papiers et à la question « où vas-tu ? », il répond : « Je vais rencontrer le Docteur Naasson »... que les policiers ne connaissent bien évidemment pas, et lui non plus. « J'ai quelques questions à lui poser ! »

Ils le trouvent bizarre et le conduisent à l'hôpital des environs, l'hôpital de Kabgayi. Là, il leur dit : « je ne suis pas malade, je vais voir le Docteur Naasson ». Quelqu'un me connaissait par hasard à l'hôpital et lui donne de quoi prendre un transport public. Et bref, il arrive à mon bureau et je suis obligé de le faire attendre. De retour d'une supervision clinique, on prend notre temps, à la tombée du jour, avec l'espoir d'une rencontre possible.

Le poids de la honte, l'intransigeance de la douleur morale et, dans le cas présent, la menace de mort (devenue comme la seule solution) détiennent dans une prison de solitude les victimes de la violence des hommes. La création de l'un, la création de l'autre, et surtout la création de l'entre-deux est une passerelle pour partir de l'impasse et créer les conditions de liberté. Hannah Arendt (1972) parle de la liberté à travers ces beaux mots : « la liberté, c'est appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant, qui n'était pas donné, pas même connu comme objet de connaissance et d'imagination et qui donc, strictement parlant, ne pouvait être connu ». Et ce qui n'est pas connu, si on conquiert la liberté, devient l'objet de questions.

D'emblée le jeune homme me parlait du trajet qu'il avait dû faire pour venir me poser des questions après avoir suivi cette émission-là. « J'ai trois questions pour vous », me dit-il d'entrée. Cela me stresse, je panique un petit peu et je fais, au même moment, place au silence pour que la scène se déroule et qu'éventuellement ce voyage se déroule : ce voyage géographique qu'il a dû faire, métaphore de tout un autre voyage qui part des origines de la fracture traumatique, afin de créer une dynamique de créer le « moi », condition sine qua non pour envisager l'avenir.

« La première question que je voudrais vous poser est la suivante : dites-moi comment faites-vous, vous et les autres comme vous, qui rencontrez à longueur de journée des situations de souffrance extrême comme celle que je porte, comment faites-vous pour ne pas devenir fou ? » Je suis troublé, je me demande en moi-même si c'est pour cela qu'il a fait autant de trajet, pour me demander comment je fais pour ne pas devenir fou. Et il enchaîne : « Vous voulez me répondre ou vous voulez que j'enchaîne avec mes questions ? » Comme je n'ai pas de réponse, et pour gagner du temps, je lui dis : « Continuez avec vos questions ». La deuxième question : « Si on veut se tuer, dites-moi, il y a moyen de mourir par pendaison, il y a aussi moyen de prendre des médicaments en surdosage ou de se

jeter dans le lac ». Il est originaire de l'ouest où se trouve un grand lac : le Kivu. « Quelle est la façon soft qu'on pourrait choisir pour ne pas souffrir avant de mourir ? ». Troisième question : « Quand on meurt, dites-moi, est-ce qu'on continue à souffrir après la mort, ou c'est la fin de la souffrance ? »

Trois questions qui appellent trois réponses. Et comme je n'avais pas de réponse, je me dis en moi-même que le chemin à prendre, pour le thérapeute, consiste à s'octroyer la liberté et la capacité de structurer des questions et surtout de susciter chez l'autre, l'interlocuteur, une disposition pour qu'il fasse écho à ce questionnement dans son propre monde interne. C'est à cette condition que la rencontre peut survenir. Nous avons passé de longues minutes ensemble, portés par cette disposition d'être deux, pour amorcer le retour vers les origines et même requestionner ce qui empêche ce jeune homme de soulever la question : « Qui suis-je ? Et qui est l'autre ? ».

Sa mère a été tuée, son père a perdu sa jambe pendant le génocide, il a été mutilé, et sa petite sœur a survécu. Il est désormais lié à sa sœur par un pacte sacré : « je mettrai à contribution ma vie, toute ma vie, pour la protéger, ma petite sœur ! ». Son père les abandonne, en définitive, pour se mettre sous la protection d'une femme qui ne supporte pas ces enfants. La petite sœur meurt d'une mort brutale, empoisonnée par la belle-mère selon notre patient. C'est à cette occasion qu'il décide de se suicider.

Vers la fin de l'entretien, je lui dis ceci : Pour revenir aux questions soulevées, à ta première question, laisse-moi te dire que je suis touché, et je l'étais vraiment, par l'humanité qui est en toi. Avec tout ce que tu portes en toi, sur ta tête, dans ton cœur et dans ton corps, tu as le temps, et tu y mets de l'importance d'ailleurs, de te soucier de la santé et du bien-être de ceux que tu ne connais même pas ! Je ne deviens pas fou parce que souvent des gens comme toi, qui viennent avec le poids de la mort imminente en eux, après un certain temps, ils reviennent me voir pour me poser des questions sur la vie : « Comment trouver du travail ? Comment reprendre les études ? Avec qui je vais me marier ? etc. ». Peut-être que toi aussi tu pourras devenir celui qui va me soigner et je vais te fixer des rendez-vous pour continuer ce que nous avons amorcé aujourd'hui.

Pour la deuxième question, toi et moi, nous ne sommes pas les artisans de la mort, ce n'est pas notre job, c'est l'affaire de ceux qui ont tué ta mère et qui ont fait disparaître ta sœur chérie. Nous, nous

allons parler de la vie et nous allons prendre l'engagement de travailler pour nous occuper de la vie.

Pour la dernière question, je ne suis jamais mort et toi non plus. Acceptons ensemble que nous ne savons pas. Et celui qui ne sait pas cherche, et quand on cherche, on soulève des questions, et quand on soulève des questions, on pense, et quand on pense, on vit.

La perte de notre intimité, l'humiliation, la perte de notre identité de sujet, la perte de gens qu'on aime, tout ceci constitue un deuil qui sous-tend l'*impossible oubli*, pour emprunter les mots de Chaliand (2003). Paul-Claude Racamier (1992) dit ceci : « Tout deuil est une blessure ; les blessures, on le sait, se referment, mais à la condition qu'elles aient été ouvertes. Rien dans la psyché ne se termine qui n'ait commencé ».

Peut-être, au cours de cette rencontre, pour laquelle je remercie les organisateurs, chacun, à sa manière, apprendra à construire une façon d'ouvrir délicatement les blessures, pour parvenir à fermer en faisant le moins de mal possible. Ceci serait, à mon avis, un acte créateur.



Les références culturelles comme socle thérapeutique : Illustration de quelques cas cliniques des survivants du génocide des Tutsis au Rwanda

Eugène Rutembesa

Reconstruire une société décidée à se construire en s'appuyant sur ses ressources communautaires.

Introduction

La question du traumatisme ou de la maladie mentale générés par le génocide ébranle parfois les thérapies occidentales. Psychiatres, psychologues, travailleurs sociaux sont appelés à inventer d'autres dispositifs qui s'inspirent de la culture. Parfois même, les patients n'hésitent pas à aller interroger des mondes autres que celui des psychiatres et psychologues. Nous pensons au monde des pasteurs et des thérapeutes traditionnels. Il arrive aussi que les patients jonglent entre tous ces recours, à la recherche de l'apaisement de leur souffrance.

En réfléchissant sur le contexte rwandais, Munyandamutsa (2001) dit ceci : « Un génocide demande des réponses exceptionnelles et inédites parce qu'on a assisté à quelque chose auquel on n'a jamais été préparé. Nous sommes tout le temps en train d'inventer et probablement que, petit à petit, on va disposer des outils, les moins inefficaces possibles. »

Dans le contexte culturel rwandais, pour quelqu'un qui périt dans des circonstances difficiles et atroces comme celles du génocide des Tutsis de 1994, certains rituels étaient prévus pour apaiser son esprit afin qu'il ne revienne plus déranger les survivants. La question des thérapeutes rwandais est celle de savoir : « comment restituer l'ordre de toutes les transgressions observées pendant le génocide des Tutsis ? »

Comme nous le dit Baqué (2002, p. 38), « toute société construit son propre système de santé mentale comme il a construit son système de santé, d'éducation ou d'économie. »

Malgré la formation occidentale des professionnels rwandais, ceux-ci restent convaincus que certains éléments culturels sont incontournables pour aider les survivants à gérer leurs problèmes psychologiques. Avant d'aborder quelques dispositifs imaginés par la communauté, voyons d'abord la relation qui existe entre les vivants et les morts dans la philosophie rwandaise.

Quelques concepts traditionnels

La racine de la personne

Au départ, il y a une ressemblance phonologique entre *umuzimu*, "l'esprit", et *umuzi*, "la racine". Le premier, *umuzimu*, l'esprit d'un mort, est une forme d'existence au fond de la terre ; le deuxième, peut avoir une double signification. En premier lieu, la racine d'un arbre enfoui sous terre qui le fait vivre ; pour le faire mourir, il faut couper ses racines. La deuxième signification d'*umuzi* est le retour à la source, aux ancêtres. L'*umuzimu* est la "racine" même de la famille, ce qui signifie exactement qu'il tient en vie les membres de sa famille.

Dans la conception traditionnelle, l'homme est composé d'un corps, élément visible, et d'une âme, élément immatériel et invisible. Ces deux éléments réunis forment une unité douée d'intelligence et de volonté. À la mort, le corps disparaît, l'âme devient *umuzimu* et va vivre dans le monde des esprits ou des ancêtres défunts. Néanmoins, elle garde des liens étroits avec ceux des siens qui continuent à vivre sur la terre.

Coppo (1998) a observé la même chose chez les Dogons. Ils vivent dans un monde qui admet la continuité entre les vivants, ceux qui les ont précédés et ceux qui viendront après ; entre les humains, les plantes et les animaux ; entre les créatures naturelles et les esprits.

La représentation de la mort

Pour le Rwandais, la mort est un événement réel et inévitable, elle est toujours présente et peut frapper à n'importe quel moment de la vie. Face à cette fatalité, la famille éprouvée et son entourage sont résignés à l'accepter. Quelques expressions illustrent cette résignation :

Hapfa uwavutse : « Ne meurt que celui qui est né » ;

Ntawurusimbuka rwamubonye : « On n'échappe pas à la mort » ;

Ntamukuru w'ikuzimu : « Il n'y a pas d'âge pour mourir ».

Cette façon de voir apparaît aussi dans certains noms propres donnés à la naissance d'un enfant : *Ntawuruhunga*, « On ne peut pas échapper à la mort » ; *Rwarakabije*, « la mort a exagéré ». Ce nom est souvent donné lorsque la mort prend un bébé ou décime toute une famille. L'enfant qui vient de naître, à travers son nom, témoignera de la méchanceté de la mort, de son insensibilité.

La mauvaise mort

Selon Uwanyirigira (2002), on redoute au Rwanda toute personne qui a eu une mauvaise mort. Une mauvaise mort peut signifier : mourir loin des siens, mourir sans laisser de descendance, ne pas bénéficier des honneurs dus aux morts, mourir après avoir été torturé et ayant perdu quelques parties du corps.

L'on pourrait alors entrer dans la logique, ou plutôt l'illogique, du génocide pour se demander dans quelle catégorie on classerait toutes ces victimes du génocide jetées dans des latrines, dans des rivières, découpées en morceaux, mangées par des chiens, des crocodiles, etc. Comment les disparus n'appartenant plus au monde des vivants s'inscriront-ils dans la logique de ceux qui leur survivent ? Chacun des professionnels rwandais, dans sa rencontre avec les rescapés, essaye de construire un cadre qui puisse tenir compte de cette relation entre le monde des vivants et celui des morts.

Le sens de la vie selon le Rwandais

Pour la question du sens de la vie, Maniragaba (1987), repris par Nsabiyeze (2009), parle de quatre concepts qui déterminent l'existence d'un Rwandais. Il s'agit de *Kubaho* (exister, vivre) et *Kubana* (vivre avec et parmi), *Gutunga* (posséder) et *Gutunganirwa* (vivre heureux, en paix dans la prospérité). *Urakagira inka n'abana*, expression courante chez les Rwandais, renvoie à *gutunga no gutunganirwa*. Pour le Rwandais ce qui donne sens à la vie, donne aussi sens à la mort. Ainsi, le Rwandais meurt heureux lorsqu'il parvient à donner du sens à son existence de son vivant.

Avec tout ce que le génocide a entraîné comme destruction des repères, est-il possible de satisfaire ces quatre concepts qui donnaient sens à la vie du Munyarwanda ? Autrement dit, la vie d'un survivant du génocide des Tutsis porte-elle le même sens qu'auparavant ? Certainement pas.

Dispositifs culturels et thérapeutiques

À quels appuis culturels le thérapeute rwandais peut-il recourir dans sa rencontre avec ses clients (patients) ?

Les commémorations annuelles du génocide des Tutsis

Les commémorations du mois d'avril de chaque année, comme rituel thérapeutique, permet de mettre en place des rites qu'on n'a pas pu réaliser lors de la mauvaise mort qu'ont connu les victimes du génocide des Tutsis. Lors de ces cérémonies, certains survivants qui retrouvent les leurs dans des fosses communes ou dans des latrines observent les rituels de déterrement, de nettoyage des ossements, de mise en cercueils, de cérémonies d'accompagnement vers la dernière demeure (le site mémorial ou le cimetière). Les prières, la prise de parole, l'enterrement, tout cela renvoie à cette mise en scène des cérémonies funéraires autour de la personne disparue.

Comme le disent Gishoma et Blackelaire (2008), en reprenant les phrases de différents auteurs, après un génocide : les gens *s'interdisent* de voir, d'entendre, de parler (Coquio, 2004), ils s'interdisent

de *réfléchir* (Mujawayo, Belhaddad, 2004), ils opèrent un *gel affectif* (Waintrater, 2003) pour survivre.

Ces cérémonies sont poignantes, comme nous le dit Baqué (2002) : « les larmes longtemps empêchées, les colères rapidement refoulées, les regrets jamais exprimés, les attachements secrètement portés, tout peut enfin venir à l'expression. » (p. 112).

Les commémorations annuelles sont l'occasion de replonger dans le processus de deuil afin de conjurer la mauvaise mort. Le monde des vivants reste toujours hanté par des morts qui ne sont pas fixés dans leur état définitif. Les cérémonies d'exhumation et d'inhumation ont pour but de fixer tous ces morts et permettre ainsi aux vivants de ne pas rester captifs de la mort. On peut faire le constat que, une fois le corps retrouvé et tous les rituels empreints de dignité autour d'un mort organisés, l'espace des souvenirs s'ouvre plus facilement.

Pour comprendre la difficulté des rescapés à se séparer de leurs morts, penchons-nous sur le processus normal du deuil dans le contexte rwandais.

a. Kwirabura (noircir)

Kwirabura (noircir) fait allusion à la couleur noire qui symbolise la douleur, la tristesse et le malheur. À la mort d'un proche, il y a toute une série d'interdits pour la famille nucléaire et élargie qui prennent fin à la sortie du deuil, lors du rituel de *kwera* (blanchir), symbolisant le retour à la joie.

Au retour de l'enterrement, on se lave les mains, une bière est servie pour tous ceux qui sont venus aider. Des discours sont prononcés, puis le chef de famille va annoncer la date de levée du deuil. Pendant la période de deuil, jusqu'à la levée de deuil, toute activité habituelle est suspendue ; il est interdit de manger de la viande, du sel, de l'huile, de boire du lait ; il est interdit de cultiver ou de vaquer à toute autre activité lucrative, de célébrer des noces de mariage ou tout acte de réjouissance. Les rites de sépulture représentent donc la dernière transformation de l'individu, la plus importante puisqu'ils conditionnent le statut de la vie dans l'au-delà.

Quel est le rôle de l'entourage ?

Après un décès, et après l'enterrement, la famille, les voisins et les amis viennent rendre visite à la famille dans la maison du défunt.

Ils sont reçus dans la maison et dans la cour, certains vont même y passer plusieurs nuits. Les proches sont toujours entourés des amis ; les visites sont nombreuses, on vient présenter des condoléances en apportant des présents (*kuyaga-ibiyagano*¹). Souvent, c'est de la bière, mais parfois l'entourage peut apporter aussi à manger, parce qu'il faut nourrir les gens qui viennent de loin. Les visiteurs peuvent rester jusqu'à la levée du deuil, sept jours pour un adulte, quatre pour un enfant. De nos jours, ils peuvent aussi contribuer matériellement à la préparation des cérémonies funéraires (argent, voiture pour transporter les gens...). C'est autour du feu allumé dès le premier jour de deuil que se rassemblent les gens, jour et nuit.

Ces visites ont un caractère informel, mais ceux qui viennent sont tout de même accueillis par le responsable de la famille. Dans ces moments, la mort n'est pas le seul sujet de conversation ; il est même tout à fait permis d'aborder des sujets joyeux, pour éviter de parler trop du défunt et de sa vie.

b. Levée du deuil *kwera* (Se blanchir)

On utilise le terme *kwera* (se blanchir) parce que c'est un rituel de purification : lavage des vêtements, aspersion d'eau dans la maison et sur les membres de la famille, autres ablutions personnelles. En un mot il s'agit de se débarrasser de toute impureté. Les mauvais jours viennent de passer, il faut penser à lever certains interdits : reprise des activités sexuelles, manger tous les mets, vaquer à toutes les activités quotidiennes, le travail, les plaisirs de la vie.

Après la perte d'un être cher, il se crée un déséquilibre dans la famille éprouvée ; la levée du deuil est une autorisation à reprendre goût à la vie. Ce rituel renvoie à la renaissance des vivants, il vient aussi ponctuer les deux mondes. Une fête est préparée à cette occasion pour sortir de cette période où tout était négativement investi, où tout était appréhendé comme mauvais. Les gestes significatifs de la levée du deuil sont en même temps des gestes de purification et de repositionnement des membres de la famille.

Traditionnellement, la veille du jour du rituel, la famille en deuil se rasait complètement les cheveux et puisait beaucoup d'eau de la

1 *Ibiyagano* vient du verbe *kuyaga*, mot beaucoup plus utilisé en kirundi, qui veut dire « causer » : c'est une bière autour de laquelle on va engager des conversations, des discussions, pour éviter que les membres de la famille ne se retrouvent seuls dans leur tristesse.

source. Très tôt le matin, les hommes et les garçons se rendaient à la source avant toute autre personne et se lavaient tout le corps. Les éleveurs conduisaient également leurs vaches à la source et les faisaient traverser la rivière jusqu'à l'autre rive. Au retour de la source, les hommes restaient dehors, sous le vent et/ou sous la pluie. Les femmes et les filles prenaient leur bain à la maison ; elles balayaient ensuite la maison et enlevaient toute la paille qui servait de lit pendant la période de deuil. Toutes ces impuretés étaient jetées dehors, dans l'enclos familial non loin de la tombe du mort. On ramassait la cendre et les bouts du bois calcinés pour les jeter au loin.

De nos jours, on ne peut pas imaginer les hommes allant se laver dans une rivière ; tout se passe à la maison du défunt, femmes et hommes prennent leur douche à l'intérieur. Avec le génocide qui a défié toute logique, la majorité des rescapés n'ont pas la chance de pouvoir dire : « enfin, nous sortons du deuil, nous avons le droit de vivre ». Ils sont toujours à la recherche des corps pour leur rendre un dernier hommage et s'autoriser à vivre. Le processus de deuil normal devient impossible.

Chaque fois qu'un rescapé retrouve les restes d'un membre de sa famille, la communauté replonge dans le deuil et tous les rituels sont organisés autour du corps. Lors d'une conférence, pendant la période du deuil national, un jeune homme a posé cette question à laquelle il est difficile de répondre : « Quand sortirons-nous de ce deuil infernal ? Aurons-nous un jour le droit de blanchir et de renaître ? ».

c. Le rituel d'uguterekera (Rutembesa, 2004)

Au cours de cette cérémonie, on revalorise les morts, on les fait revivre, on communique avec eux et on échange sur tout ce qui se passe dans le monde des vivants afin de leur demander la faveur de rester bienveillants à l'égard de la famille éprouvée. C'est ce même rituel qu'on reprend chaque année lors de la commémoration.

Voici par exemple les mots d'un fils qui s'adresse à son père décédé, lors du rituel d'uguterekera : « Souris-moi, père, sois favorable à mon égard ; tu m'as laissé orphelin, maintenant guide mes pas, afin que je me porte bien, que j'aie des enfants, que je m'enrichisse, que mes supérieurs me regardent d'un bon œil et que mes récoltes soient fructueuses. »

La tentative de reconstruction des liens détruits

a. Création d'espaces d'échanges (groupes de rencontre)

Ces groupes sont des lieux de rencontres qui permettent l'échange et le partage des émotions à travers la discussion, le chant, la danse, la poésie ; le groupe, comme contenant, redessine les contours d'une nouvelle appartenance. Pour illustration, partons d'une expérience de l'Association des Veuves du Génocide *Avega-Agahozo* de la région Est. Cette association a eu l'idée de regrouper chaque année les jeunes adolescents rescapés du génocide des Tutsis. Ils se rassemblent entre trois et cinq jours, et parlent de leurs angoisses, de leurs souffrances, de leurs peurs, mais aussi de leurs colères. Un jour, au cours d'une discussion, Annette, jeune adolescente qui a perdu un bras pendant le génocide nous dit ceci : « Tout au long de l'année, je pense à ce rendez-vous, à cette rencontre. Je me dis que cette date n'arrivera jamais. Et vous savez pourquoi ? Je me suis trouvé une famille qui me comprend et m'offre l'opportunité d'enfin parler de moi. »

Elle a raison cette jeune fille car, dans ce dispositif, ces jeunes non seulement parviennent à exprimer leurs émotions douloureuses, mais ils s'accordent aussi des moments de plaisir et de bonheur à travers la danse, la chanson, le sketch, le poème, etc.

Le génocide des Tutsis au Rwanda renvoie à quelque chose d'inhumain, à la destruction totale des rapports sociaux entre les Rwandais. Dans la désaffiliation causée par le génocide, dans le brouillage de la filiation, le groupe permet une réaffiliation, il permet d'élaborer une autre réalité par rapport à l'histoire familiale de chacun.

b. L'arbre à palabre

Il s'agit de s'asseoir sur la pelouse ou le gazon pour débattre des sujets qui menacent l'homéostasie de la famille (élargie) ou de la communauté. Cet ancien dispositif a inspiré les juridictions *gacaca* de l'après génocide.

À travers le pays et avec l'aide de nombreuses associations locales, la communauté s'est trouvé un moyen d'auto-reconstruction sociale. Les *counsellors*, les assistants en santé mentale, ainsi que d'autres personnes-ressources formées par le Programme de santé mentale ou d'autres associations habilitées, sont les gardiens de ces cadres.

c. Groupe solidaire Ingando, dispositif imaginé par l'association Uyisenga n'Manzi

Les groupes ou camps de solidarité vont dans la même ligne que ceux d'Avega. La seule différence réside dans la durée de ces camps. L'Association *Uyisenga*, en vue d'extraire les enfants orphelins chefs de ménage de l'isolement social dont ils sont l'objet, invite annuellement 400 à 500 jeunes à se rencontrer, parler et s'amuser pendant un mois.

Voici deux illustrations cliniques reprises par le coordinateur de cette association, dans son mémoire de Master de psychologie clinique (Nsabiyeze, 2009).

Agnès a perdu ses parents à l'âge de cinq ans, elle a commencé à assumer des responsabilités en tant qu'enfant chef de ménage à l'âge de douze ans. Elle s'occupe de ses deux frères. À l'âge de dix-huit ans, sa vie devient une tourmente : manque de sommeil, apathie, céphalées intenses, sentiment de culpabilité, retrait social, idées suicidaires. Elle a d'abord entamé une thérapie individuelle pour l'aider à surmonter ses problèmes ; elle a ensuite intégré les groupes de solidarité. Elle dira avoir pu, dans ces rencontres, se découvrir à travers les autres, s'ouvrir et parler aux autres enfants chefs de ménage. Ce groupe a été pour elle une enveloppe familiale, un lieu protecteur, affectif et de communication ; elle a pu accéder à sa souffrance avec le groupe comme un « tiers écoutant », comme destinataire qui a construit des logiques de significations autour de son histoire.

Albert, jeune adolescent de dix-neuf ans, consulte depuis 2007 l'Association *Uyisenga n'Manzi* suite à une tentative de suicide. Au cours des premières séances, il présentait des symptômes inquiétants : intoxication par l'alcool, tabac, échec scolaire, pensées obsessionnelles. Plusieurs années ont passé sans qu'il parvienne à intégrer son passé assombri par la perte de ses parents, tués lors du génocide des Tutsis de 1994. Par le soutien de ses camarades, il a pu abandonner l'alcool et la cigarette ; il a appris à exprimer ses angoisses et émotions dans le groupe. Au cours de ces rencontres, les jeunes ont l'occasion de discuter et de partager leurs peines, leurs souffrances, mais aussi de manifester de la joie. Ces rencontres peuvent être à l'origine d'amitiés profondes. Des liens très forts se créent entre ces jeunes qui continuent à correspondre, à échanger, à se conseiller mutuellement. Un sentiment social apparaît donc, car

des actions communes sont développées, même en dehors des groupes de solidarité.

On pourrait qualifier de déracinés tous ces enfants orphelins qui se retrouvent seuls, obligés de se débrouiller pour survivre. Par ces groupes, tous ces désaffiliés se remettent dans le circuit communautaire, ils se réinscrivent dans une communauté.

Dans notre pays comme dans beaucoup de pays africains, l'individu est pensé et défini par rapport à son groupe. Comme le disait Gishoma², dans le cadre des groupes thérapeutiques, le « tais-toi » du tueur d'autrefois, le discours intime « mieux vaut que je m'efforce d'oublier puisque, si je m'attarde au génocide, je risquerais de devenir fou », le « oublie un peu ce qui pourrait mettre en péril notre lien et la reconstruction de la société » s'effacent et sont remplacés par un « tu peux ouvertement exprimer ta douleur ».

d. Le Théâtre Forum

Il s'agit d'une expérience utilisée de plus en plus qui réussit bien aux jeunes. Avec Augustin Nziguheba, le psychologue clinicien d'Handicap international, nous avons développé cette approche au sein de la prison des mineurs de Gitarama. Les résultats sont spectaculaires : à travers différents thèmes imaginés et proposés par ces enfants, ceux-ci retracent leur vie antérieure, parlent du présent et projettent leur futur. Les objectifs de ces expériences théâtrales sont multiples : elles permettent aux jeunes d'exprimer leurs émotions, leurs sentiments, leurs colères, de dénoncer les injustices, de développer également leur esprit de créativité, leur estime de soi. Sur scène, ils se surpassent puisqu'il y a un public qui apprécie, qui rit et qui les acclame.

e. Ibitaramo (Veillée)

Dans la culture rwandaise, les parents avaient toujours l'habitude de raconter des histoires aux enfants avant qu'ils s'endorment. Quand on était encore très jeunes, à la tombée de la nuit, notre mère avait l'habitude de nous raconter de petites histoires, avant de nous endormir ; elle nous faisait voyager dans le temps à travers différents contes. Avec mon petit frère, nous les écoutions attentivement et avec application, pour les retenir et les raconter aux autres,

2 Gishoma avait développé le concept de groupe lors de la formation des *counsellors* en traumatisme sur les groupes post-Gacaca.

soit en classe, soit en temps libre avec les enfants de notre âge. Les occasions ne manquaient pas pour s'illustrer dans le groupe des pairs, à l'école, à la cour de récréation...

C'est de cette manière que les parents transmettaient à leurs enfants, à travers les légendes et les contes, les histoires de leurs riches expériences de la vie. Ces histoires véhiculaient aussi les conduites à tenir face aux événements heureux ou malheureux. Et, d'une génération à l'autre, les parents, avant de mourir, avaient le devoir de transmettre leur savoir-être et leur savoir-vivre à leurs enfants ; toute connaissance se transmettait de père en fils, de mère en fille.

Le monde des ancêtres était donc un monde de tradition orale, les enfants apprenaient de leurs parents ou des personnes âgées de leur environnement proche. Comme l'a bien dit le sage Hampaté Bâ : « Un vieux qui meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle. » Les parents, pères, mères inculquaient ainsi peu à peu à leurs enfants les us et coutumes, dans les échanges de chaque jour, dans les histoires qu'ils leur racontaient et dans les divers exemples qu'ils leur donnaient. Le jeune enfant, en grandissant, imitait ses parents, ses oncles et tantes, ses aînés...

Cette habitude nous a incité à créer des dispositifs où les adultes s'asseyaient avec les petits et leur racontent des histoires, pour les faire voyager dans le temps de nos ancêtres certes, mais surtout pour les faire revenir sur les événements qui ont assombri l'histoire du pays.

f. La création des groupes de soutien et/ou groupe d'entraide
(ubudehe, amatorero)

Dans cette société où l'enveloppe sociale a été considérablement endommagée, les dispositifs qui font appel au groupe sont plus efficaces dans la reconstruction des liens et des repères perdus. L'*ubudehe* consiste en une action solidaire qui rassemble un groupe de personnes pour cultiver assez rapidement un champ. Le bénéficiaire prépare la bière de bananes ou de sorgho qui sera servie juste après l'activité. Ce type de rencontre représente aussi un espace où circule la parole. C'est aussi une opportunité pour se pencher sur les conflits de familles élargies ou de communauté. C'est enfin un lieu de convivialité et de partage. La roue tourne pour chacun des membres du groupe. Et évidemment, des liens solides se tissent entre les membres de cette communauté.

Quant aux *amatorero*, ils se réfèrent à un concept qui trouve ses origines dans le monde des ancêtres. Dans l'ancien temps on apprenait aux jeunes gens, dès leur plus jeune âge, à être habiles, courageux et braves pour affronter les problèmes de la vie, à acquérir la maîtrise de soi, le stoïcisme, à développer des relations sociales dans les *amatorero* où ils apprenaient la vie. Pendant ce long séjour, ils développaient aussi le sens de l'humour. Celui ou celle qui ne savait pas s'exprimer dans le groupe était qualifié d'*Ikigwari*, un incapable, presque un « inutile ». Cette éducation fabriquait l'homme de qualité, courageux, capable d'affronter les difficultés de la vie, capable d'amortir les chocs, quelle qu'en soit l'intensité.

Les *amatorero* nouvelle formule essayent de s'inspirer de cette ancienne philosophie pour retisser les liens entre les Rwandais. Toutes les générations, dans chaque cellule administrative, se réunissent pour échanger sur la vie communautaire, déchirée par les conséquences du génocide.

Conclusions

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette réalité rwandaise ?

Être soi, c'est exister *kubaho* ; dans les salutations quotidiennes, les Rwandais disent *waramutse uraho* (« tu t'es réveillé en vie, tu es en vie ou restes-tu en vie ? »). Ils sont toujours préoccupés par l'existence de l'autre et au-delà par l'essence même de la vie. Dans le non-sens du traumatisme, le présent est prisonnier du passé, les deux sont enchevêtrés, les morts hantent toujours la vie quotidienne des vivants, le passé ne passe pas. Les rescapés vous diront qu'ils existent sans exister : *kubaho batariho*. L'approche communautaire tente de les réinscrire dans la vie pour qu'ils puissent réellement *Kubaho* (Nsabiyeze, 2009). Les notions de *gutunga* (posséder) et *gutunganirwa* (vivre heureux, en paix dans la prospérité) sont plus difficiles à atteindre puisque le génocide a détruit les fondements mêmes de la société.

Pour que les membres de la société rwandaise se réconcilient, il faut qu'ils renouent avec ses valeurs fondatrices, par exemple en organisant des sépultures dignes pour les victimes du génocide, à travers les cérémonies d'exhumation et d'inhumation et en organisant des rituels de purification pour tous ceux qui ont trempé dans le génocide de 1994.

Pour retrouver la cohésion et l'équilibre au sein des Rwandais, chaque membre doit avoir un rôle particulier à jouer, chaque personne doit rester solidaire avec son groupe. Autrefois, des sanctions étaient envisagées envers tout individu qui désobéirait à l'ordre établi. Ces sanctions allaient jusqu'à l'exclusion de la communauté, *kumuca*³. La parole des sages, des anciens était prise en considération. Pour faire face aux conséquences du génocide qui a détruit tous les repères, il faut que tous les éléments du corps social travaillent en collaboration (professionnels en santé, hommes politiques, travailleurs sociaux, hommes d'église...). Nous restons convaincus que certaines réponses peuvent être trouvées dans la culture rwandaise, l'enveloppe des enveloppes selon l'expression de Didier Anzieu (1987).

3 Dans le sens d'expulser en dehors de la société.





« Comment ça se fait qu’au Rwanda
c’est la pluie, ailleurs c’est la neige,
alors que ce sont les mêmes
nuages ? »

Le ventre, **Inda**, et les enfants de
rescapés du génocide de 1994

Christine Lebon

Introduction

Au Rwanda, alors que je rencontre des familles fondées par les rescapés du génocide des Tutsis de 1994, les enfants m’apparaissent comme des petits pleins d’énergie turbulente et d’appétit. Les parents, attendris mais fatigués, s’étonnent de l’attitude de ces enfants remuants, conduite qui contraste nettement avec celle de leurs aînés. Ils les supposent par ailleurs, vu leur jeune âge, ignorants de ce qui s’est passé, là où ces enfants me semblent au contraire porteurs d’un savoir indicible.

Je réalise une thèse de doctorat qui porte sur la transmission psychique du vécu de survivance¹ entre les parents rwandais survivants du génocide de 1994 et leurs enfants. Cet article explore, à travers

1 Dans ma recherche, je propose d’élever la notion de survivance au rang de concept, à la suite, par exemple, de Janine Altounian (Altounian, 2000) qui a consacré un ouvrage à cette question.

des données cliniques, le terme d'*inda*, le ventre, posé ici comme concept, que je suppose garant culturel, au Rwanda, des était nécessaires à la construction d'une transmission psychique porteuse d'une identité subjective dynamique. La recherche, qui m'a conduite à vivre plusieurs séjours rwandais, au sein de familles de rescapés, révèle ainsi peu à peu comment ce ventre-là, attaqué et empoisonné par l'histoire et le génocide, amène les enfants à prendre une place inconfortable mais aussi potentiellement créative.

Nina, l'enfant dont le ventre sait...

Nina, six ans au début de nos rencontres², est la fille de Clémence. Clémence, rescapée du génocide de 1994, est décédée depuis. C'est son amie Inès, également survivante du génocide, qui élève aujourd'hui l'enfant et celle-ci l'appelle *mama*. Dans la famille d'Inès, comme dans beaucoup de familles de rescapés, une perte, telle que la mort d'un parent ou le départ d'un père, souvent tenue secrète au niveau de son énonciation aux enfants alors même qu'elle s'impose terriblement dans la réalité familiale, ouvre vers le réel du génocide et des deuils abyssaux. C'est principalement de la mort de Clémence dont Inès me parle lors de nos rencontres alors qu'a priori, ma recherche porte sur le génocide. Je suis là et je partage quelque chose du deuil qui se vit, légitimée peut-être par la place que m'avait accordée Clémence et la confiance qu'elle m'avait donnée en me confiant son histoire des années plus tôt.

Lors des moments passés au sein de cette famille, je peux noter que Nina, comme d'autres petites filles rencontrées, est turbulente. Elle ne cesse d'interpeller sa mère sur différentes questions, allant complètement à l'encontre de ce qui est habituellement attendu d'un enfant dans la culture rwandaise. La petite Nina mange tout le temps, elle dévore les cacahuètes que m'offre Inès, réclame de l'eau qu'elle boit goulûment... Je repense alors à ce que m'avait confié Clémence, sa maman décédée, alors qu'elle me racontait sa traversée du génocide :

Clémence :

Bon. Le soir, il est venu et il m'a demandé : « Mais, tu as passé combien de jours sans manger ? » Je lui ai dit : « Onze jours ». Et il a dit : « Malheureusement, je ne peux rien te donner ». Il m'a

2 La recherche s'étale sur plusieurs années.

donné de l'eau, j'ai bu. Il m'a donné du savon, je me suis lavée. Il m'a amené des draps, j'ai passé la nuit. (...) Alors, il m'a donné... Je ne pouvais pas manger, il m'a donné du riz. Je lui ai dit : « Non, non, je ne peux pas ». Je ne pouvais pas. Il y avait de la viande, alors, je ne pouvais pas manger du riz. Ça semblait du sang, je ne pouvais pas. Il m'a donné du thé...

Inès me dit, en regardant tendrement la fillette, qu'en plus d'être gourmande, Nina est têtue. Lors de ma première visite dans cette famille, Inès va chercher deux albums photos. Le premier est celui du mariage de Clémence et du papa de Nina, la petite Nina me l'arrache aussitôt des mains et va le regarder, assise dans un autre fauteuil du salon. Le second album est celui de l'enterrement de Clémence. Inès me dit qu'elle ne veut pas que Nina voie les photos du corps de sa maman ; alors, dès que la petite lève les yeux de l'album autorisé, Inès cache derrière son dos l'album défendu, ce qui suscite la curiosité de l'enfant qui finit par s'emparer de celui-ci. Inès est alors visiblement inquiète, elle empêche Nina de tourner les pages, barrant l'accès aux photos interdites. Nina, en kinyarwanda, demande pourquoi il y a tout ce monde sur les photos, elle dit aussi qu'elle se souvient... Inès lui répond que ce sont les photos d'un baptême. La petite demande avec insistance de quoi il s'agit, puis, elle se tient le ventre et se tord de douleur, comme l'avait fait Clémentine, une autre petite fille du même âge, après avoir vu les ossements dans l'église de Nyamata, lieu de mémoire du génocide (Lebon, 2006). Finalement, Nina sort de la pièce, fâchée.

Inda, un ventre empoisonné

L'hypothèse qui s'esquisse au cours de la recherche est celle d'une survivance inscrite dans les corps, dans les ventres – *mù nda*. C'est d'ailleurs ce que Nina et Clémentine, ces deux petites filles de cinq ans, nous donnent à voir, alors que, confrontées à la violence de la mort et du génocide, l'une devant l'album fermé sur les photos de sa mère morte, l'autre à la sortie du mémorial de Nyamata, elles se tiennent douloureusement le ventre, leur corps plié en deux ou accroupi.

C'est aussi, il me semble, ce dont le ventre de Paul nous parle. Paul, jeune garçon de Juliette, survivante du génocide, nous explique que son ventre pourrait être empoisonné s'il reprend contact avec la famille de son père, présumé génocidaire. Paul utilise le terme

“emprisonnement” pour signifier “empoisonnement” alors qu’il m’explique avoir peur d’aller rendre visite à sa famille paternelle, sur la colline. Lui qui était un bébé d’un an en 1994, et qui a survécu au génocide sur le dos de sa mère tutsie, cachée par son père hutu à l’intérieur de la maison alors même que celui-ci est suspecté d’avoir participé au génocide à l’extérieur de celle-ci, semble me dire qu’il risque d’être empoisonné dans son ventre par cette paternité dont il est légitimement l’héritier. La maman de Paul, Juliette, me raconte aussi longuement que son voisinage l’accuse d’avoir fait emprisonner le papa de Paul, après le génocide. Elle me confie la souffrance ressentie quand son propre fils, cherchant des réponses, a repris cette accusation. La douleur psychique de Paul, survivant mais qualifié socialement de fils de génocidaire, est immensément visible.

Juliette : Il y a une autre question, pour moi. Il ne connaît pas la famille de son papa. (...) Il a une tante, une grand-mère... Il ne la connaît pas. Parce que... il y a eu des problèmes entre moi et la famille de son papa. (...) Puis, c’est pourquoi, je n’arrive pas à prendre Paul et à aller dans cette famille. Paul aussi a refusé de partir seul...

Christine : Tu ne veux pas partir seul ?

Paul : Oui.

Christine : Pourquoi ?

Paul : Je ne pense pas que... que ce sont de bonnes personnes. (...) On peut m’emprisonner.

Juliette rit...

Christine : T’emprisonner ?

Paul : M’empoisonner.

Juliette rit...

Christine : T’empoisonner. Pourquoi, explique-moi...

Paul : Parce que... C’est dans la campagne, on peut m’emprisonner.

Juliette : « empoisonne »...

Paul : M’empoisonner. Je ne suis pas sûr s’ils m’aiment jusqu’à maintenant.

Juliette : Ils t’aiment ! Même, ils veulent que tu ailles, que tu ailles rendre visite, presque tous les jours ! Pourquoi tu penses qu’ils peuvent t’empoisonner ? T’empoisonner pour que tu sois mort ou bien... ?

Paul : *Pour que je n'aime... pour que j'entends que je dois habiter là-bas.*

Juliette : *Là-bas, dans la campagne... ah ! (Juliette sourit). Paul pense qu'il ne peut pas y aller seul parce que c'est dans la campagne et dans la campagne, on fait beaucoup de rites et... (...) Il ne veut pas y aller. Il sait qu'ils peuvent faire des rites... Ou bien ils peuvent empoisonner pour qu'il reste dans la famille et pour qu'il ne vienne pas vivre avec moi. Mmm, dans sa famille... Il pense à tout ça. Il pense qu'il peut aller là-bas et qu'on peut lui donner (elle sourit) quelque chose pour qu'il reste dans la famille. (...) Pas pour tuer, pour rester là-bas, dans la famille, pour habiter là-bas, parce qu'il y a des... des terres là-bas... D'habitude, on dit que... Si vous avez un garçon, il doit habiter là-bas, il doit être à côté de cette famille... Pour ça qu'il ne doit pas aller là-bas.*

Par ailleurs, être empoisonné dans son ventre, c'était également l'angoisse du grand-père maternel de Paul, assassiné pendant le génocide, qui, après son propre emprisonnement dans les années 1960 par ceux qu'il appelait *les méchants*, ne cessait de transmettre à la petite Juliette cette peur qui l'empêchait de manger et de laisser ses enfants sortir de la maison pour aller à l'école. Le ventre comme lieu qui marque le transit entre intérieur et extérieur, à l'image de la maison, qui en 1960 comme en 1994, pose des limites fragiles entre vie et mort. Juliette fait d'ailleurs le même glissement que son fils pour m'expliquer l'angoisse paternelle : « Il refusait de manger. Il disait qu'on a "emprisonné" ça ». Ce que le ventre emprisonne, empoisonne peut-être la transmission parentale et ce qui du ventre est empoisonné, emprisonne les enfants dans des filiations difficiles.

Cette souffrance des ventres, Esther Mujawayo³, survivante du génocide et thérapeute, la retrouve également chez ses patients qui lui disent « j'ai envie de te parler de mon cœur, de ce qui me mange le ventre ». Mujawayo témoigne du travail thérapeutique réalisé avec une maman qui se plaignait d'avoir dans le ventre une mauvaise herbe qui la faisait souffrir. Les enfants de cette maman avaient été jetés dans un trou sur lequel poussaient des mauvaises herbes. Mujawayo joint donc la souffrance inscrite dans les corps à celle inscrite dans les lieux, ces corps sociaux, pourrais-je dire. Ainsi, Mujawayo (2006), tout comme les survivants rencontrés, exprime dans ses écrits la souffrance de ne pas retrouver les lieux familiaux,

3 Journée d'études : *Du silence et de l'oubli à la mémoire collective*. 22/02/2006. Namur.

rasés par les génocidaires, jusqu'au chemin qui mène à la maison. Par ailleurs, Scolastique Mukasonga décrit la même douleur :

Mon père déclara qu'elle (une parcelle trouvée durant l'exil) conviendrait pour la famille. Il planta son bâton. À Gitagata. C'est là qu'il a passé tout le reste de sa vie. C'est là qu'on l'a tué avec ma mère. Maintenant, il n'y a plus rien. Les tueurs se sont acharnés sur la maison jusqu'à en effacer la moindre trace. La brousse a tout recouvert. C'est comme si nous n'avions jamais existé (2006, p. 47).

La souffrance inscrite dans les corps et dans les lieux s'inscrit peut-être également dans le mouvement de certains des enfants rencontrés, ces petites filles ou petits garçons remuants qui ne laissent pas leurs parents en paix.

Ces ventres, emplis de survivance, découvrent alors de temps en temps leur contenu, comme lorsque Nina, Clémentine ou encore Aline, une autre petite fille du même âge, sœur de Paul, m'interroge pleine d'inquiétude sur le petit sparadrap que je porte pour une égratignure bénigne.

Juliette (maman d'Aline) : *Elle (Aline) avait posé des questions (en regardant l'album photo de la famille de Juliette). C'est qui, c'est qui ? Où est-ce qu'ils sont ? On a dit qu'ils sont allés aux cieux comme on dit presque tout le temps...* (Petit rire)

Christine : *Ah oui ! Qu'ils sont allés aux cieux...*

Juliette : *Mais elle ne comprend pas. « Ils sont allés au ciel », elle ne comprend rien. Et mourir aussi, elle ne comprend rien. Elle dit que quand on a... (Petit rire) Quand on a des bagues comme ça... Mmm... Par exemple ça (Juliette montre le sparadrap sur mon doigt)...*

Christine : *Ah ! Des sparadraps.*

Juliette : *Oui, quand on a des sparadraps partout, elle dit que la personne est morte.*

Paul (grand frère d'Aline) : *... Est mort... Elle ne sait rien. Ma sœur, elle ne sait rien.*

Christine : *Elle ne sait rien, mmm...*

Juliette : *Mmm... Et, elle a peur des personnes qui ont des sparadraps, si c'est partout. Et, la fois passée, elle me demandait... Je lui ai dit que Christine allait venir ici, elle m'a demandé : « Est-ce qu'elle a encore des sparadraps ici ? ».*

Juliette rit.

Ces enfants qui « ne savent rien », comme le dit Paul et comme me le font systématiquement remarquer les parents, étonnés que je me

préoccupe d'inclure leurs enfants dans ma recherche, me racontent, il me semble, l'existence d'un savoir différent de celui qui m'a culturellement façonnée. Ces enfants qui n'ont « pas encore de caractère » sentent, ressentent et perçoivent et je les soupçonne d'en savoir peut-être trop, ce qui leur donne la bougeotte et les met à mal par rapport à ce qu'ils sont appelés à être.

Inda, un ventre appelé à se taire

Dans la religion traditionnelle rwandaise, pour consulter les esprits des ancêtres afin de connaître leur volonté et le comportement à suivre, *Umupfumu*, l'intermédiaire entre le monde visible et invisible, utilise diverses techniques de divination qui consistent à ouvrir le ventre de tel ou tel animal. Ainsi, il apparaît que le ventre contient beaucoup de choses au Rwanda. L'analyse des données cliniques de la recherche laisse supposer qu'il recèle l'intime de la personne, sa subjectivité, permettant, de là, la régulation des rapports interpsychiques. Cette hypothèse trouve un étayage dans la littérature, notamment dans les ouvrages qui s'attachent à faire découvrir les proverbes rwandais.

Le Kinyarwanda est, comme nous le dit Godard (2003) qui a réalisé une recherche sur les rêves des survivants du génocide rwandais, une langue unique et unificatrice qui transporte une culture très fortement basée sur la parole :

Ils (les Rwandais) parlent par énigmes, s'expriment par des proverbes, des histoires, des métaphores. Nulle conversation sans le détour de l'une de ces formes d'expression. Au Rwanda, l'intelligence est le plus cher des dons. Elle doit précisément se développer autour de cette langue. L'apprentissage progressif de ces énigmes passe par leur décodage, leur invention, leur répétition. L'histoire du Rwanda, ses codes et ses règles ont pendant de longues années été conservés dans la mémoire des sages. Des textes sacrés sont appris par cœur et transmis de père en fils. C'est dire l'importance de la parole dans le pays. (p. 108).

Dès lors, bien qu'il s'agisse de se méfier des ré-interprétations effectuées au fil de l'histoire, les proverbes offrent une possibilité de rendre plus intelligibles les données récoltées sur le terrain de la recherche. Crépeau et Bizimana (1979) ont ainsi accompli un profond travail de recueil et de traduction en français des proverbes existants au Rwanda, recherche qui a supposé « un long commerce

en profondeur avec le système culturel rwandais et un constant recours au contexte socio-culturel du Rwanda » (p. 11). D'un point de vue général, ils définissent le proverbe comme « une sentence normative de structure analogique » (p. 5). Mais la spécificité des proverbes rwandais, précisent les chercheurs, est d'être établis comme tels par un jugement interne à la culture rwandaise. Ainsi, la formule qui introduit le proverbe, *Abanyarwanda baca umugani bati*⁴ ou *Baca Umugani ngo*⁵, constitue « le principal critère qui puisse fonder une décision relationnelle de recevoir un énoncé dans le corpus ou de l'en exclure » (Crépeau, Bizimana, 1979, p. 6). *Umugani*, expliquent les auteurs, « désigne en culture rwandaise un genre commun dont les espèces sont le conte, la fable, la parabole et le proverbe » (*op. cit.*, p. 6). C'est alors le contexte qui apprend à celui qui écoute de quelle espèce d'*Umugani* se sert celui qui parle. Ainsi, raconter un conte ou une fable requiert une ambiance particulière alors que le proverbe s'insinue à brûle-pourpoint dans les échanges.

Crépeau et Bizimana (1979) nous présentent plusieurs proverbes qui peuvent éclairer sur la place que prend « le ventre », *inda*, dans la culture rwandaise. Le radical « *-da* » signifie principalement « le ventre », mais il peut prendre le sens de « fœtus », « grossesse », « famille », « vide » ou « creux ». Il désigne également un pou, mais dans ce cas, l'intonation mise sur le « a » tend vers le haut alors que la tonalité pour désigner le ventre est plus basse. De plus, le contexte situationnel et phrasique éclaire le choix du sens.

Ainsi, le ventre, c'est d'abord celui qui réclame la nourriture pour survivre et qui exige donc un travail constant du reste du corps. Il est celui qui rappelle quotidiennement le combat nécessaire pour la vie.

Akâgo ni înda ou « le malheur, c'est le ventre ».

Inda iratâragiza ou « le ventre fait errer ».

Au travers des proverbes, il est ensuite possible d'entendre que le ventre est aussi celui qui contient le vécu psychique de la personne.

Akalî mù nda y'îngoma kamenya umwîru na nyîra yô ou « ce qui est dans le ventre du tambour est connu du ritualiste et de son propriétaire ».

4 Les Rwandais citent un proverbe disant...

5 On cite un proverbe disant...

Amalirá y'ú mugabo atemba ajyá mù nda » ou « les larmes d'un homme coulent dans le ventre ».

Inda ibika mënshi ou « le ventre remise beaucoup de (secrets) ».

Inda ihisha byinshi ou « le ventre cache beaucoup de choses ».

Garder dans le ventre, c'est alors éviter de s'exposer à autrui, attitude clairement régulatrice des rapports sociaux et de l'identité au Rwanda, où l'intrapsychique est en constant équilibre avec l'inter-sujetif du monde visible et invisible.

Ushisha mù nda imbwá ntîmwîba ou « à celui qui cache dans son ventre, le chien ne vole pas ».

Inda apparaît donc comme une matrice à l'intersection entre intérieur et extérieur. Il en va par ailleurs de même pour le nom rwandais⁶ qui fait fonction de pont, de passage, de médiation raccordant la personne au monde puisqu'il relie le nommé, d'une part, à celui qui le nomme dans une relation d'ascendance et, d'autre part, au communautaire en véhiculant un message qu'il adresse au social. Ainsi, Léandre Simbananiye, docteur en psychologie, analyse tout au long de sa thèse (Simbananiye, 2002) comment le système de nomination des personnes au Burundi, et nous pouvons supposer qu'il en est de même au Rwanda, constitue un véritable médium portant les conceptions du monde :

Placé au milieu des innombrables actions de l'univers, le Burundais cherche à sauvegarder le souvenir de ses actions et veut les transmettre fidèlement, de générations en générations, à ses descendants. Le fait que le nom burundais est un message serait lié en grande partie à la nature de la civilisation qui est une civilisation de l'oralité : les événements trouvent dans la nomination un moyen de se diffuser et de se conserver dans la mémoire collective de la communauté (Simbananiye, 2002, p. 48)

Léandre Simbananiye parle du sujet burundais traditionnel comme étant au centre d'un champ de relations qui le relie tant aux figures *d'Imana* qu'aux autres du monde social (famille, clan, voisins, étrangers), ou encore aux êtres du monde invisible (les lieux sacrés, les esprits, l'espace sauvage, les ancêtres) et aux sorciers, devins et guérisseurs. Au centre de ce réseau, que le nom traditionnel intègre

6 Il faut rappeler que la personne porte en général deux noms au Rwanda. Le premier est traditionnel et significatif. Il est donné à l'enfant et non transmis par le père. Le second, introduit par la colonisation, est le nom chrétien. La notion de prénom et de nom de famille n'a donc pas de sens au Rwanda.

de façon non hiérarchique ou chronologique, passé et futur co-existent avec le présent. « Tout est avec tout », écrit Simbananiye (2002, p. 41). Cette vision du monde s'oppose assez radicalement à la vision occidentale, en tout cas celle de l'époque de la colonisation, selon laquelle le sujet, solitaire, établit un rapport privé avec la divinité, rapport dont le commencement marqué dans le temps est signé par le prénom. Chronologie et hiérarchie sont donc dans ce cas structurantes et structurées et la relation au Dieu unique relie d'une façon particulière la personne au monde social et à la mort. Il s'agit là de gérer sa responsabilité individuelle et de mériter la vie éternelle alors qu'au Rwanda, le mal venant de l'extérieur, c'est la communauté entière qui porte la faute d'un seul. La vie éternelle est de plus assurée par la descendance et la mort est vécue en fonction de la place de la personne dans la société. Le malheur venant de l'extérieur, le ventre garde donc du regard d'autrui ce qui pourrait faire l'objet de convoitise et attirer le sort sur soi.

Au travers de la nomination, la construction du système de la personne se fait jour et rend ainsi intelligible « ce qui est en jeu dans la construction des savoirs dans la mesure où ces derniers sont le fruit d'un regard déployé pour créer le réel » (Simbananiye, 2002, p. 10). Le nom porte donc un savoir sur l'être tout en se nichant au creux de celui-ci. Or, chercher à savoir ce que signifie « être » *au Rwanda, c'est croiser, à chaque méandre de la recherche, le concept d'inyangamugayo*. *Inyangamugayo* vient du verbe *Kwanga* qui signifie ne pas admettre ou permettre un comportement et du nom *umugayo* qui qualifie un comportement honteux dont on ne peut être fier au regard de la société. *Inyangamugayo désigne donc celui qui est reconnu par la société pour ses valeurs, sa justesse, sa droiture. Les juges et les sages sont choisis en fonction de leur ubunyangamugayo*. *Ubunyangamugayo* désigne tout un ensemble de qualités morales et relationnelles, celles qu'il s'agit également de posséder pour être *umugabo*. *Muzabe abagabo !*, m'expliquent les Rwandais, est une phrase transmise oralement, tel un héritage, par le parent qui se meurt à ses enfants : « Soyez des hommes ! ». *Umugabo*, c'est tant l'Homme, l'être humain, que l'homme, le genre masculin. *Umugabo*, c'est aussi avoir des qualités spécifiques qui distinguent un sage ou un héros. Cette sagesse rwandaise, ce savoir traditionnellement lié à l'être tel qu'il se définit culturellement, se construit en référence au savoir des Anciens et convoque également, je pense,

le concept d'*ubwênge*⁷. La parole se pare d'un statut particulier au Rwanda et celui-ci, qui m'échappe, pourrait trouver un début de signification dans ce substantif, *ubwênge*. *Ubwênge*, qui n'a pas d'équivalent en français, est défini dans le dictionnaire Jacob (1984) comme « astuce ou finesse permettant de tirer avantage des hommes et des situations. Qualité humaine complexe et fort appréciée, l'*ubwênge* associe l'intelligence, la ruse, l'adresse, l'expérience et la sagesse » (p. 269). Un deuxième sens traditionnel évoque la « conscience de ce qu'on fait ou éprouve » alors qu'un troisième sens se généralise depuis l'éducation scolaire : « connaissances acquises (par l'étude), instruction. » *Ubwênge* traduit, il me semble, la parole qui ne dévoile pas son auteur d'emblée mais qui, au contraire, est empreinte de réserve et permet, par intuition, de devancer la pensée de l'interlocuteur afin de répondre avec retenue en sachant ce qui se dit et ce qui ne se dit pas. *Ubwênge* colore en tout cas singulièrement les échanges sociaux et ouvre la voie vers une appartenance et une affiliation. « *Ubwênge burarahurwa* » ou « l'intelligence, on l'obtient du voisin (comme le feu) » (Crépeau, Bizimana, 1979).

Il apparaît ainsi progressivement que *Inda*, le ventre, est tout à la fois celui qui réclame pitance et qui, non-dominé, peut être responsable des malheurs de la personne et de la perte de son rang dans la société. En regard des différents proverbes, il me semble en effet que le ventre devient noble s'il se tait.

Ubwênge bw'inda ni ukulya ukîhorera ou « l'intelligence du ventre, c'est de manger et de se taire ».

Ūbuze uko ágira asangira n'úwîshe sé ou « qui ne sait comment faire, partage le repas avec l'assassin de son père ».

Ubupfúra buba mù nda ou « la noblesse est dans le ventre ».

La société rwandaise appelle chacun à tendre vers la noblesse. Cette noblesse, que je suppose être celle d'*Umugabo* et d'*Inyangamugayo*, invite le sujet à garder dans son ventre ce qui pourrait causer sa perte et ce processus protège l'intrapsychique et crée et organise culturellement l'espace intersubjectif. Le ventre qui se tait, celui qui est noble, apparaît, au détour des proverbes recensés, comme lié au terme Tutsi, sans possibilité de déterminer si ce lien est intrinsèque

7 L'orthographe de ce terme varie en fonction des auteurs. Jacob (1984), dans son dictionnaire rwandais-français, l'écrit « *Ubwéenge* ». Crépeau et Bizimana (1979) l'écrivent « *Ubwênge* ».

ou construit au fil de l'Histoire. Le Tutsi dont il est question là est celui assimilé à *Imfúra*, le noble. Loin de la conception raciale, il évoque sans doute une réalité sociale rwandaise surprise par la colonisation. *Imfúra* est lié à *Inka*, la vache. Tirer le lait de la vache est une tâche noble par excellence, réservée aux hommes et, rarement, aux femmes pré-pubères ou ménopausées. Il se dessine alors avec beaucoup de prudence, ce qui reste actuellement, pudiquement, difficilement saisissable. En effet, cette association entre les différents termes évoque aujourd'hui la réalité figée, stéréotypée et criminelle construite par l'idéologie génocidaire. Néanmoins, l'Histoire et le génocide ont laissé les survivants en prise avec des énigmes identitaires béantes et ils ne peuvent, depuis, faire l'impasse sur l'exploration de tels signifiants dont le déploiement prend dès lors tout son sens au sein d'une recherche qui, de par son champ, ne cherche pas une vérité historique mais suit les traces des vécus psychiques.

Inda, un ventre qui explose

Le silence du traumatisme s'impose et fait taire, alors que le silence traditionnel, constitutif de l'identité psychique et régulateur dans les rapports sociaux, se transmet familialement comme étant un appel à l'Être. Les repères culturels ont explosé de par le génocide mais auparavant déjà existait une lente déstructuration des piliers culturels garantissant la cohésion sociale. Je suppose que c'est de cela dont les parents rescapés me parlent, en Belgique comme au Rwanda, lorsqu'ils me disent à propos de leurs jeunes enfants : « Il faut toujours négocier ! » *En utilisant de façon récurrente le verbe négocier*, ils semblent faire le constat qu'une mutation s'est opérée, comme si actuellement le lien nécessitait de se mettre d'accord, de marchander ou de débattre, et ce de façon surprenante en regard de leur propre vécu d'enfant de parents ayant déjà par ailleurs eux-mêmes survécu aux massacres précédents.

Ainsi Séraphine, maman de Clémentine m'adresse une question : « Clémentine refuse le repas du soir... ». Je mets du temps à comprendre qu'elle boude, je pense d'abord qu'elle est triste parce que sa mère lui parle tout doucement, essayant de la faire rire. Je demande à Séraphine si sa fille est triste ou fâchée, elle me dit qu'elle ne saisit pas la différence entre ces deux mots. J'explique et quand je dis « opposition », Séraphine dit « c'est ça ! Elle est

fâchée ! » Elle me demande : « Comment vous faites chez vous quand les enfants sont comme ça ? » Je réponds que, chez nous, ils sont tous comme ça. « Elle veut toujours s'opposer ! » me dit Séraphine.

Les parents se mettent ainsi en quête d'une position juste à tenir face à leurs enfants eux-mêmes pris dans un questionnement continu, de façon très parallèle finalement à ma propre démarche de recherche. Là où ces mêmes parents prononcent systématiquement la phrase « on n'a pas le choix » lorsque nos échanges touchent aux différentes facettes, parfois difficilement concevables, de leur vécu actuel, j'observe très précisément que leurs enfants n'ont de cesse de tenter de nommer et de différencier.

Clémentine débarque dans la chambre, pose une question à sa mère qui répond en français : « Pose la question à Christine... ». Clémentine me demande alors en français : « Par où sortent les enfants ? » (...) Clémentine commence à questionner sa mère : « Comment ça se fait qu'ici c'est la pluie, ailleurs c'est la neige, alors que ce sont les mêmes nuages ? » (...) À partir des nuages, Clémentine interroge les saisons et s'étonne de la terre qui tourne. J'essaye, aidée de Séraphine, de rassembler mes connaissances en astronomie en illustrant tout ça avec des oranges. Les questions s'arrêtent quelques instants, Clémentine pose sa tête sur les genoux de sa mère et enchaîne : « Parle-moi du génocide. » Sa mère me regarde calmement et Clémentine spontanément se tourne vers moi et traduit : « Pourquoi le génocide est venu ? » (...) La maman sourit, se tait, puis commence par préciser à sa fille qui parle de « 1991 » que c'était en « 1994 ». Alors, à mon grand étonnement, calmement mais clairement, la maman parle à sa fille en kinyarwanda et j'entends les termes « Hutu, Tutsi... ». Plus tard, la maman me traduit ses explications : « Je lui ai dit qu'il y avait des Hutus et des Tutsis et que le gouvernement a trompé les Hutus pour qu'ils tuent les Tutsis ». La question suivante ne traîne pas : « Nous sommes de quel côté ? » et la réponse non plus : « Nous sommes Rwandais seulement. Maintenant, ça n'existe plus ». Mais, Clémentine, maligne, reformule : « Oui, mais toi, tu étais de quel côté ? » La maman traduit toujours, sourit, se tait puis répond doucement mais clairement : « Tutsi ». (...) « Est-ce que les Hutus sont les Blancs ? » Pas besoin de traduire, j'ai compris. Nous rions, la maman répond : « Non. Ils sont rwandais ». « Comment on les reconnaît alors ? » La maman sourit et répond qu'elle répondra dimanche, façon de clôturer la conversation.

Les enfants ont, il me semble, le ventre qui explose. Ce ventre-là ne peut plus, comme on le lui demande, être garant d'une fonction ancestrale et il s'écarte dès lors des voies de transmissions prescrites.

Séraphine me traduit les paroles de sa fille et l'invite à m'adresser ses questions sans pour autant s'en dégager. Elle semble plutôt construire ainsi un étayage comme si elle remobilisait une fonction matricielle faisant défaut.

À la recherche d'une m(édi)atrice

Ubwênge renvoie à l'être, celui qui se tait et sait préserver le secret des ventres. Le sage, le noble, c'est celui dont le ventre, contenant psychique, tait sa faim. Ce ventre, ce corps façonné culturellement, s'est vu attaqué et meurtri pendant le génocide, aboutissement du long processus d'abolition des piliers culturels. Le risque existe que la régulation des secrets devienne une prescription extérieure et paranoïde au sens psychanalytique, opérant par là un glissement du lieu d'où l'on parle et introduisant dès lors une sacrée confusion par le mélange de deux niveaux d'entendement. La recherche nous mène à penser que ces enfants « qui ne savent rien », gloutons et têtus, ne peuvent en fait plus se taire et portent courageusement sur le devant de la scène ce qui les empoisonne. Le ventre doit, il me semble, retrouver sa fonction de régulateur, de médiateur, peut-être d'ailleurs plutôt de m(édi)atrice, tel ce nom chrétien féminin courant au Rwanda, Médiatrice.

Inda, je le lie à *Urugo*, le foyer, -go étant le radical qui renvoie à ce qui contient et cerce, tel l'enclos. Le récit autobiographique de Scolastique Mukasonga, rescapée du génocide, permet de se laisser imprégner de la réalité d'*urugo*.

Sur le chemin, dès que le soleil se levait, ma mère se mettait à raconter des histoires. Elle me racontait celle de Ruganzu Ndori, le grand roi, son exil chez sa tante paternelle, les embûches dressées par le mari de la tante, les révélations des secrets de la royauté, son retour au Rwanda. (...) Et ma mère, assise auprès des trois pierres du foyer, enfilait ses contes, les histoires de marâtres, les animaux qui parlent, les chansons de la bonne tante, et j'étais seule à l'écouter et à m'endormir bercée par l'interminable mélodie maternelle, et dans mon demi-sommeil, engourdie par la chaleur du foyer, je disais à maman : « Encore ! Encore ! » (Mukasonga, 2006, p. 58).

Marie-Odile Godard analyse :

Tant qu'un rêve fait référence aux enfants, à l'enclos, à la femme qui fait les enfants, il appartient à cette sorte de rêve de bonheur. Il est considéré comme une image idyllique, un désir simple. Tout

ce qui n'est pas cela, tout ce qui va à l'encontre de ce bonheur est l'œuvre des *Abazimu*. Ce sont les esprits familiaux, ils sont mauvais et à craindre, car ils appartiennent à des parents morts en brouille avec les vivants (Godard, 2003, p. 114).

Abazimu des personnes "mal mortes", c'est-à-dire selon Espérance Uwanyiligira (1997), les personnes mortes seules ou sans descendance, celles mortes loin des leurs, torturées ou maltraitées, sont susceptibles de venir hanter les nuits des vivants.

Ainsi, concernant la colonisation et la « post-colonisation », Devisch (1996) pose l'hypothèse d'un effacement au Rwanda de la génération des pères et des mères, de la différence entre les générations et de la référence à l'Ancêtre.

La politique postcoloniale s'affirme entre « frères ». (...) Autrement dit, un système politique où la mère, le grand-père et la grand-mère sont absents, où ces derniers sont indifférenciés ou effacés, est un système autocratique et de plus en plus violent, qui exclut la différenciation, et donc paradoxalement le passage stable au social, à la capacité de se lier aux « autres ».

Toutes ces femmes rencontrées dans le cadre de ma recherche, Juliette, Séraphine, Élise ou Inès, me témoignent être aux prises avec ce ventre-là, cette m(édi)atrice visée par le génocide, à reconstruire et à transmettre à leurs filles et à leurs fils. Selon Devisch (1996),

Un système politique qui dans son champ propre ne s'ouvre pas à la mère, à la position focale et structurante du pôle maternel (comme de la Reine-Mère ou de la terre maternelle et nourricière, ou de la tradition) et qui se cantonne à l'ordre des frères, est un système voué à l'autodestruction. (...) Le lien social est alors fondamentalement un lien « au même », écartant la différence, sauf que comme figure du mal.

Par ailleurs, Bernardin Muzungu (1997), relève que

dans la conception traditionnelle, le pouvoir royal était exercé par deux personnes : le roi (*umwami*) et sa mère, la reine mère (*umwamukazi*). Cette conception est commune à toute notre région. Le royaume avait également un double emblème : deux tambours. Le premier représentait le rôle masculin de la vie, le second le rôle féminin.

La double nomination permet d'explorer le sujet rwandais tel que traditionnellement pris dans un champ de forces qui détermine tant son identité que le transfert qui se dégage de l'espace intersubjectif ainsi créé. La m(édi)atrice m'apparaît s'incarner dans le ventre, à savoir ce qui du féminin entoure et contient et ce qui du masculin

appelle à devenir *Umugabo*, traçant les grandes lignes d'une transmission vers l'être. La femme, c'est *Umugore*, bien que par respect, ce terme ne peut désigner telle femme. Une telle sera plutôt appelée *Umubyeyi*, la mère, ou encore *Umutegarugori*, terme provenant d'*Urugori* qui désigne la couronne d'écorce de sorgho offerte par la belle-famille à la femme qui vient d'accoucher. *Umubyeyi* et *Umutegarugori* dessinent l'identité de la femme telle qu'elle existe au Rwanda, elle est la mère, avec tout ce que cela symbolise du côté de la vie, des enfants et donc de la richesse et du précieux. Scolastique Mukasonga (2006) raconte son enfance teintée de l'exil forcé des Tutsis dans le Bugesera. Elle se souvient d'une rumeur en 1963, qui annonçait aux réfugiés l'arrivée du Mwami, le roi, qui allait venir sauver les exilés et les ramener chez eux :

Tout le monde se mit à préparer fiévreusement l'arrivée du roi et, à sa suite, notre retour au Rwanda. Les hommes fabriquèrent de grands arcs en l'honneur du souverain attendu. Ce n'était pas des armes de guerre et personne n'avait l'intention de s'en servir. C'était simplement pour montrer au roi qu'ils lui étaient restés fidèles, qu'ils étaient toujours ses hommes, ses *ingabo* – ses guerriers. Mon père avait fait un très grand arc, le plus grand du village. Il était accroché au-dessus du foyer, pas trop en vue pourtant, enveloppé dans une natte fine qu'on appelle *ikirago*, car on n'était pas bien sûr au fond de soi que le roi viendrait vraiment nous tirer de là. Les femmes, elles, confectionnaient des *urugori*, couronnes d'écorces de sorgho que les mères portent en signe de fécondité et de pérennité de la famille (p. 41).

Conclusion

Crépeau et Bizimana (1979) nous précisent que les Rwandais croyaient qu'en chacun existait un ver intestinal, *Rugondo*, dont la mort entraînait le déclin de la vie même de la personne. Ce ver intestinal était considéré comme régissant la vie psychique des gens. Ce ver renvoie-t-il au serpent dont nous parle Scolastique Mukasonga (2006) ? Celle-ci relate son retour au Rwanda, sur les traces des lieux et des proches disparus en 1994 :

Mais je m'obstine. Je ne veux pas partir sans un signe. (...) Moi qui n'avais eu d'autre choix que d'être une bonne élève catholique, je me mets à espérer que l'esprit des morts – l'*umuzimu* – va se manifester dans la broussaille et les vestiges de la bananeraie, et me donner sa réponse. Dans l'épaisseur du buisson où je me suis

enfoncee, il me semble reconnaître le lieu des veillées, le foyer avec ses trois pierres au milieu de la grande coupelle d'argile – *l'urubumbiro* – qu'avait modelée ma mère. Mon père est là qui lit sa bible à la lumière de la lampe tempête. Près du foyer, nous sommes toutes les trois, Jeanne, Julianne et moi, serrées autour de maman à écouter ses contes. Et, en effet, sous les branchages entremêlés, il y a un tas de pierres et de gravats. Comme poussée par une force inconnue, j'en écarte quelques cailloux et, d'entre les pierres, surgit un serpent noir qui se faufile et disparaît dans les hautes herbes. (...) Étrangement, c'est comme si son image me rassurait et m'apportait une sensation d'apaisement. Ce n'est pas le serpent mortel, lové dans la bananeraie. Ce n'est pas celui dont les Hutus nous crachaient le nom en injure. Ce n'est pas non plus le serpent de la Bible de mon père, celui qu'on nous montrait à l'église, le serpent qui s'enroulait à la branche de l'arbre du paradis. Ce serpent, c'est celui que connaissait ma mère, elle qui savait tant de choses que la parole d'oppression des missionnaires ne lui permettait pas de transmettre mais qui, parfois, au détour d'une phrase ou d'un geste – et c'est à moi souvent qu'elle aimait s'adresser – révélait tout un monde enfoui sous les leçons du catéchisme : « Avant, disait-elle, avant l'arrivée des Blancs, il y avait dans chaque enclos un serpent familier et on le respectait car lui seul connaissait le chemin qui mène au pays des esprits des morts et sa présence était pour nous le signe de leur bienveillance » (p. 156-158).

Dans les familles, il me semble que je suis, au fil des voyages, invitée à prendre la place d'*Umubyeyi*. Il est alors possible de faire un parallèle avec la notion de fonction à contenir telle qu'elle est conceptualisée par Denis Mellier (2005) : « La fonction à contenir pourra ainsi se définir comme la position psychique à adopter et à mettre en œuvre sur le terrain, dans l'intersubjectivité, pour recevoir et transformer des souffrances très primitives ». Mellier considère cette « fonction contenante » comme étant seule capable de mettre du conflit, au sens étymologique d'une rencontre, là où réside de l'indifférencié et de « l'hors psychique ». Dans l'article du Dr. Munyandamutsa (2008), le terme négociier revient à plusieurs reprises. « Dites-moi, vous autres qui avez l'habitude de négocier avec l'horreur, comment vous la transformez pour éviter qu'elle vous brise et vous déstabilise ? » demande ainsi une thérapeute lors d'une séance de supervision de groupe. Le Dr. Munyandamutsa répond : « Peut-être n'allons-nous pas négocier avec l'horreur ; nous allons plutôt en faire un objet d'étude ». C'est, il me semble, la position qu'adopte aussi cette nouvelle génération qui cherche à savoir. Les familles rencontrées ne sont dès lors pas des sujets de

Sous le coup du génocide : de la stupeur à l'invention

recherche mais des co-chercheurs, à la suite souvent des enfants qui ouvrent la voie. Il s'agit alors pour le chercheur de s'y engager...



Regards croisés d'un acteur judiciaire

Damien Vandermeersch

Dans sa réalité vécue, le génocide est un crime qui dépasse l'entendement. Mais comment faire entendre en justice ce qui, précisément, dépasse l'entendement.

Par son caractère contradictoire, le procès pénal donne la parole aux différents acteurs : victimes, témoins, accusés. Ce faisant, il est également le lieu d'une nouvelle confrontation entre ces personnes impliquées à des titres très divers dans les faits.

Ce faisant, la justice ouvre un espace pour la révélation non pas d'une vérité mais de différentes réalités vécues par les personnes plongées, à quelque titre que ce soit, dans l'horreur de ces crimes. Le procès est ainsi le lieu où l'humain côtoie l'inhumain, où la survie fait face à la mort, où l'horreur absolue s'entoure d'incrédulité. Ces réalités, fort éloignées les unes des autres, reflètent les différentes facettes de crimes qu'il est si difficile de concevoir dans leur réalité crue.

Nous souhaitons évoquer ici quelques aspects de ces réalités.

La justice : une nécessaire prise de parole

Dans un premier temps, les crimes de masse (génocide, crimes contre l'humanité, crimes de guerre) ne peuvent que nous laisser tous sans voix. La mort est omniprésente ; il ne reste plus de vie, juste de la survie. Le sentiment d'impuissance de n'avoir pu empêcher de tels crimes se mue en culpabilité silencieuse. Les quelques victimes survivantes se reprochent même d'avoir survécu. La plupart

des auteurs de tels crimes, qui, souvent, ne se reconnaissent pas dans les faits qu'ils ont commis, se réfugient dans les dénégations.

De même, pour la communauté internationale, il est souvent plus simple et plus confortable d'enfouir de tels faits criminels dans les limbes d'un passé muet sous prétexte de réconciliation et dans un souci affiché de ne pas raviver les hostilités d'antan.

Or, ce silence pesant paralyse l'action de la justice. Le mutisme signifie que la violence continue à triompher. La justice n'est possible que si les acteurs concernés prennent la parole : la justice, pour être rendue, a besoin que les victimes portent plainte, que les témoins parlent et que les suspects puissent être interrogés.

La prise de parole : un processus qui prend du temps

N'étant pas aisée, la prise de parole nécessite du temps, du soutien et de la confiance. Heureusement, la justice a l'habitude de prendre son temps (malheureusement aussi parfois trop).

Pour de nombreuses victimes, le temps s'est arrêté : le passé squatte le présent et rend impossible tout futur. Mais il est difficile pour la justice, qui exige de connaître immédiatement « toute la vérité, rien que la vérité », de se mettre au rythme de ces victimes et d'attendre, le cas échéant, le moment le plus propice pour procéder à l'audition de la victime : la dictature de l'agenda judiciaire et des exigences du procès prend le pas sur l'intérêt des victimes.

Pour les auteurs des crimes, enfermés dans les dénégations, c'est l'inverse : le passé n'a plus de place, c'est à croire qu'il n'a pas existé. Face aux accusations, ils se présentent alors comme victimes d'une accusation injuste. Face à l'atrocité des crimes, la dénégation leur apparaît comme la seule issue qui peut encore sauvegarder un avenir.

La prise de parole de victimes : une quête de reconnaissance

C'est un paradoxe : la justice déçoit et pourtant, on ne cesse d'y faire davantage appel. À cet égard, je reste interpellé par la quête,

parfois désespérée, que mènent les victimes à la recherche d'un *for*. Que cherchent-elles réellement si ce n'est, avant tout, un forum où elles pourraient être entendues et reconnues ?

Après l'horreur extrême, la révélation dans le prétoire de la violence extrême qu'un homme a fait subir à un autre homme nécessite une confiance énorme dans la justice.

Pour la victime, il s'agit d'une démarche qui ne coule pas de source. En prenant la parole, elle endosse le triple statut de victime, de témoin et d'accusateur. Comme victime, elle porte le lourd poids des faits. Comme témoin, elle s'expose en première ligne à la défense de son bourreau. Enfin, comme accusatrice, elle risque de se voir, si sa parole n'est pas crue, accuser à son tour de colporter de fausses accusations et d'organiser des mouvements de délation.

Le témoignage oral dans le procès peut se révéler fort inconfortable pour la victime, surtout lorsque, dans le cadre de la procédure anglo-saxonne, elle est soumise à l'interrogatoire et à l'impitoyable contre-interrogatoire de l'avocat de la défense. À l'audience publique, la victime peut ainsi se retrouver littéralement mise à nu par les questions insidieuses et déstabilisantes de la défense alors que l'accusé se drape sans scrupule dans les habits de ses dénégations.

La honte qui submerge de nombreuses victimes apparaît ici totalement paradoxale : elle en vient à se reprocher une situation qui ne lui est nullement imputable. Elle porte déjà la honte d'avoir eu la chance de survivre et la culpabilité de ne pas avoir pu protéger d'autres. Mais pire, des victimes ont eu le sentiment qu'elles étaient subrepticement accusées d'avoir survécu grâce à la bienveillance de ses bourreaux, voire la complicité ou la « collaboration » qu'elle entretenait avec eux.

D'où l'importance pour la victime de pouvoir au terme du processus judiciaire être reconnue comme telle. Cela implique bien entendu que l'auteur des crimes soit également reconnu comme tel.

La prise de parole des accusés : révélation de réalités tristement humaines

Même si sur le plan du droit, le génocide apparaît comme injustifiable et inexcusable, le procès est l'occasion d'écouter ceux que l'on voudrait disqualifier à l'avance comme les « criminels de l'absolu ».

Alors qu'on s'attend à ce que la justice replace la distance entre le criminel et l'innocent, entre le bourreau et sa victime, entre la vérité et le mensonge, entre le bien et le mal, la situation dans les faits se révèle bien différente : le procès révèle des personnalités et des parcours bien plus complexes. Il place l'homme devant un autre lui-même.

La plupart de ceux qu'on qualifie si facilement de « monstres », de « bouchers », de « génocidaires »... comme s'ils appartenaient à une autre race ou à un autre monde, apparaissent lors des procès comme des gens souvent très ordinaires¹, « des gens comme vous et moi » qui, en dehors du contexte particulier, n'auraient, selon toute vraisemblance, jamais commis de tels crimes².

Apparemment inhumains, ces crimes sont, à plus d'un égard, commis au nom de sentiments tristement humains tels que la haine, l'envie, l'ambition, l'obéissance, le conformisme, la soumission, la lâcheté ou encore la peur³. Ils mettent en évidence la complexité de l'être humain, ses forces et ses faiblesses mais aussi les mécanismes collectifs d'entraînement et de mobilisation à des fins destructrices.

Dans le cadre des crimes de droit international humanitaire, l'élément de contexte joue un rôle déterminant. Dans un conflit armé, un génocide ou un crime contre l'humanité, le cadre de référence est gravement perturbé, s'il n'a pas carrément implosé. Ainsi, aux yeux des acteurs, ce qui, en des conditions normales, est considéré

- 1 « Ces gens n'étaient pas des criminels ordinaires, mais des gens ordinaires qui avait commis des crimes avec plus ou moins d'enthousiasme, simplement parce qu'ils avaient fait ce qu'on leur avait dit de faire » (Arendt, 2005, p. 88).
- 2 « Ainsi, il faut admettre que beaucoup d'entre eux avaient bénéficié d'une éducation de bon niveau, certains étaient intelligents voire même sympathiques » (Arendt, 2005, p. 88).
- 3 Le contexte d'autodéfense et de lutte pour la survie brandi par les extrémistes nourrit au sein de la population les peurs et les sentiments primaires.

comme le crime absolu, devient justifié par le contexte de guerre ou de génocide⁴.

Ce contexte particulier met en branle des processus d'entraînement et de renforcement mutuels, de dilution et d'« anonymisation » des responsabilités, de multiplication et de banalisation des comportements criminels... Ce qui relève alors de l'inimaginable, de l'horreur absolue devient, dans de telles conditions, de l'ordre du possible, même peut-être du probable avec, comme acteurs, des gens bien ordinaires.

Pour ces personnes qui n'étaient pas prédestinées à se retrouver devant les tribunaux pour les crimes les plus graves, la réalité judiciaire qui les rattrape apparaît comme un cauchemar dont elles voudraient se réveiller « innocentées ». Ayant perdu, à un moment, tout repère d'humanité, comment peuvent-elles (se) reconnaître (dans) de tels faits qualifiés par tous d'inhumains et d'abominables. L'aveu, c'est endosser les étiquettes de « génocidaires », de « bourreaux sanguinaires », de « monstres ». Face à ce qui relève apparemment de l'acceptable, les dénégations apparaissent alors comme la seule issue pour survivre et conserver l'estime aux yeux des autres.

Le procès : une interpellation pour nous tous

Les crimes de masse nous interpellent tous en tant qu'être humains et membres de la communauté internationale. Dans un premier temps, ces crimes suscitent l'indignation générale lorsqu'ils sont révélés dans toute leur horreur. L'ampleur de cette indignation et de la réprobation qui l'accompagne contraste cependant avec leur caractère éphémère et avec la passivité et l'impuissance de la communauté internationale de prévenir ou d'empêcher de tels faits. Le cri du « plus jamais ça ! » s'estompe rapidement dans le temps et l'espace.

Pourtant les contextes qui mènent à de tels faits sont connus : ils sont le résultat d'une logique de l'extrémisme où l'autre, qu'il appartienne à une autre race, à une autre ethnie ou à une autre communauté, est qualifié, par le fait même de cette appartenance et indépendamment de son comportement, de sa fonction, de son âge

4 Les résistants ne sont-ils pas qualifiés de terroristes par les régimes totalitaires ?

ou de son sexe, comme ennemi menaçant qu'il faut combattre (ou même abattre) à tout prix.

Une telle logique exclut les modérés (qualifiés de « tièdes » ou de traîtres)⁵ et rend particulièrement difficile un comportement qui irait à contre-courant⁶ : des slogans tels que « la guerre du bien contre le mal », « celui qui n'est pas pour nous est contre nous » (cela fait du modéré un ennemi), la logique du « c'est moi ou c'est lui » conduisent à la négation de l'autre.

Dans ce cadre, le sentiment d'appartenance à un groupe et la défense de ce groupe l'emportent alors même sur la survie de l'autre groupe qualifié d'ennemi. Ainsi, le génocide ou le crime contre l'humanité sont souvent dictés par la volonté d'éliminer de façon systématique cet autre au nom de la légitime défense, de l'autodéfense, de la défense préventive, de la lutte pour la survie ou encore de la nécessité de réagir radicalement à la menace qu'incarne cet autre.

Force est de constater que l'extrémisme se nourrit de sentiments apparemment légitimes tels que le sentiment d'identité nationale, le besoin d'ordre et de sécurité, la discipline, la lutte contre des populations ou des groupements présentés comme constituant une menace pour le groupe majoritaire, l'auto-défense économique...

Mais au bout du compte, les leaders extrémistes d'un groupe ou d'une communauté en viennent à proposer à leurs membres « la solution finale », à savoir l'éradication définitive de l'autre communauté qualifiée d'« ennemie » par son élimination physique, solution qui est présentée comme la seule voie envisageable pour assurer la survie du groupe.

Chargée de la répression de ces crimes, la justice apparaît fort démunie. Face à l'indicible, comment dire le droit ? Confronté à des

5 On peut ainsi constater que dans le cadre d'un conflit armé, le qualificatif d'ennemi, qui est censé représenter l'armée adverse, est étendu à des groupes de civils sous le prétexte qu'ils sont des agents infiltrés, des sympathisants de l'ennemi, des membres de la même race ou de la même communauté ou encore que bien qu'appartenant au même camp, ils ne contribuent pas à l'effort de guerre en participant activement aux faits constitutifs de crimes de guerre ou qu'ils s'opposent à de tels faits.

6 Pour démasquer et combattre l'extrémisme, il ne faut pas seulement de la tolérance et du courage (qui est l'attitude d'intolérance vis-à-vis de l'intolérance) mais également une solide capacité critique de jugement individuel.

crimes incommensurables, comment le juge peut-il en mesurer la responsabilité et la peine ?

Même si les situations sont complexes et que les responsabilités peuvent être partagées, il importe que les tribunaux tentent, dans le cadre de leur fonction de rendre justice, d'établir la césure entre l'innocence et la culpabilité en reconnaissant les coupables comme tels et les victimes comme telles. L'avenir se construit plus facilement sur une vérité déclarée et établie que sur du mensonge ou des situations larvées où les fantômes du passé, à défaut d'avoir été sortis de l'ombre, reviennent sans cesse.

Ainsi, le procès aurait, à notre sens, comme fonction ou vertu première de permettre la révélation de l'indicible, de faire entendre ce qui dépasse l'entendement, de redonner une humanité à ce qui relève apparemment de l'inhumain, en permettant l'expression et le partage des réalités vécues par les différents acteurs.

Le tribunal ou la cour serait ainsi le lieu où les acteurs pourraient tenter de retrouver une expression mais émancipée des rapports de forces qui les régissaient.

L'action de juger en matière de crimes de droit international humanitaire se révèle être un exercice difficile et périlleux qui ne peut qu'inviter à la modestie. Face à une criminalité qui nous dépasse tous, la réponse ne peut qu'être nuancée et diversifiée : ainsi, il peut y avoir un temps et un lieu pour une réponse sous la forme d'un processus de justice mais il doit y avoir également d'autres temps et d'autres lieux pour d'autres formes de réaction (telles que les commissions de vérité et de rétablissement de la paix).

L'important est de ménager des espaces pour la révélation d'une vérité certes douloureuse mais plurielle, exprimée et partagée par les différents acteurs, qui doit leur permettre de jeter les bases d'une coexistence pacifique future sans oblitération du passé.



JEUNES DEMANDEURS D'ASILE
ENTRE PROCÉDURES ET RENCONTRES
DE VÉCUS ET DE CULTURES





Adolescence en exil. Désespérance des jeunes primo- arrivants face à la procédure d'asile

Pascale Jamoulle et Jacinthe Mazzocchetti

Notre propos est issu d'une longue enquête de terrain, toujours en cours, qui porte sur l'expérience vécue d'adolescent(e)s bruxellois(es) d'origine étrangère (Jamoulle, Mazzocchetti, 2009). Cette recherche est née d'un partenariat entre anthropologues du Laboratoire d'Anthropologie Prospective de l'Université catholique de Louvain en Belgique (LAAP) et du Service de Santé Mentale Le Méridien¹. Elle porte sur l'adolescence en exil. La notion d'exil renvoie ici tant à l'adolescence elle-même, qu'au sentiment d'être étranger (Benslama, 2004). En effet, les « adolescents en exil » sont doublement exilés. Récemment projetés hors de l'enfance, étranger à leur propre corps, ils vivent un sentiment d'étrangeté propre à l'adolescence. Parallèlement, ils se sentent désignés comme des étrangers, renvoyés à leur absence de statut socio-administratif ou à leurs phénotypes.

1 Depuis vingt ans, dans un souci d'accessibilité aux populations du quartier, Le Méridien développe un large champ de travail clinique, adapté aux situations marquées par l'exil et la précarité. Il a également une longue pratique de promotion de la santé mentale communautaire. Il organise, en partenariat avec le Centre de recherche d'anthropologie prospective de l'Université catholique de Louvain (LAAP/UCL), le certificat universitaire « Santé mentale en contexte social : précarité et multiculturalité ». En parallèle, le Méridien s'est adjoint un secteur de recherche, composé de trois anthropologues, qui mènent des enquêtes de terrain auprès des populations.

Réalisé et écrit à quatre mains, cet article, comme la recherche dont il est issu, est le fruit d'une collaboration entre deux anthropologues. Jacinthe Mazzocchi et Pascale Jamoulle ont enquêté ensemble pendant deux années dans des quartiers bruxellois et des écoles à forte densité immigrée. Barbara Santana, psychologue au SSM Méridien, a accompagné leur démarche de recherche. Son article, qui suivra le leur, posera un regard de clinicien sur la situation des jeunes et des familles qui ont participé à cette recherche.

Nous traiterons spécifiquement ici de la situation des jeunes migrants, clandestins ou en procédure d'asile, qui accompagnent leur famille ou sont arrivés seuls sur le territoire belge. Dans une Europe devenue forteresse, la procédure devient de plus en plus vexatoire, elle est un combat de longue haleine, avec des acteurs judiciaires souvent davantage préoccupés par la recherche du mensonge que par celle de la vérité. Nous ne parlerons pas ici des arcanes juridiques kafkaïens de cette procédure d'asile, largement décrits par ailleurs, pour nous concentrer sur ses effets sur les constructions identitaires des enfants et des adolescents.

Notre étude « adolescence en exil » est localisée à Bruxelles. Dans notre ville, les processus de précarisation croisent toujours davantage les questions de l'exil, et cela d'autant plus dans les quartiers à forte densité immigrée. La ville compte environ un million de personnes recensées. 26 % des Bruxellois ont une nationalité étrangère et 46,3 % sont d'origine étrangère (Willaerts, de Boosere, 2005). Ce chiffre ne comptabilise pas les candidats réfugiés, étudiants étrangers et les clandestins. Ces personnes étrangères, non comptabilisées, sont estimées à environ 100 000², un chiffre noir qui serait en constante augmentation.

Les famines, les guerres, la violence politique, les dominations de genre, l'absence de perspectives d'avenir, les rêves d'Eldorado... poussent des populations toujours plus diversifiées sur les routes de l'exil. Ils sont toujours plus nombreux à arriver à Bruxelles, la capi-

2 Au 1er janvier 2001, ils étaient déjà 44 316 candidats réfugiés inscrits au registre d'attente. Quant aux personnes sans-papiers, statistiquement invisibles, l'opération de régularisation organisée en janvier 2000 donne certaines indications. En effet, pour la Région de Bruxelles-Capitale, ils avaient été 21 500 à introduire une demande. Il semble donc tout à fait plausible d'estimer à plus de 100 000 personnes la population actuelle d'étrangers non comptabilisée à Bruxelles (Willaerts, de Boosere, 2005 ; Henau, 2002).

tales de l'Europe. Si les hommes continuent à immigrer, les femmes sont de plus en plus nombreuses à tenter l'aventure, avec ou sans charges de familles. Pendant le voyage, des couples se font et se défont, des enfants naissent dans des conditions parfois difficiles³. D'année en année, de plus en plus d'enfants et d'adolescents étrangers débarquent seuls sur le territoire. Certains accompagnent leurs parents, d'autres arrivent seuls. Comme l'écrit Claire Escoffier,

les primo-arrivants et artisans du regroupement familial ont d'abord été les hommes, chefs de famille, puis les femmes venues seules. Ce sont maintenant les enfants qui assurent ce regroupement [...] Les parents, seuls ou en couple, font du passage de leurs enfants une priorité car ils sont intimement persuadés que l'avenir de ceux-ci est là-bas. Les enfants sont à la fois les héritiers du désir de leurs parents et les pionniers d'une aventure qui maintient leurs parents en dehors de leur propre histoire (Escoffier, 2008, pp. 73-74).

Sentiment de désespérance des ados en procédure d'asile

L'exil est une aventure humaine qui peut être bénéfique aux adolescents. Cependant, elle suscite de la souffrance psychique d'origine sociale⁴ lorsqu'elle s'accompagne d'expériences de rejet, d'humiliation, d'injustice⁵. Pour promouvoir la santé mentale des adolescents, en exil, il est donc prioritaire de bien les accueillir et de les aider. La période qui suit l'arrivée d'un migrant dans un pays, période où il est le plus fragile et le plus anxieux quant à son avenir, revêt une importance critique : toute difficulté sévère et durable survenant dans cette période est susceptible d'avoir des conséquences néfastes sur le climat familial et la santé mentale des enfants. La violence vécue par les adolescents, pendant cette période, particulièrement

-
- 3 Une étude sur les migrations internationales confirme le processus de féminisation de la migration en Belgique, en particulier pour les personnes en provenance des pays de l'Europe de l'Est et de l'hémisphère Sud (Eggerickx, Bahri, Perrin, 2006).
 - 4 La souffrance sociale est l'ensemble des blessures dévastatrices que l'ordre social, politique et économique inflige aux personnes, aux groupes sociaux et parfois à des communautés entières (Bibeau, 1999).
 - 5 Voir à ce sujet, l'étude de l'équipe du professeur Michel Tousignant (1999), citée par Léandre Nshimirimana (2006a), dans un document non publié.

sensible, peut être internalisée, retournée contre soi, ou externalisée, projetée contre autrui ⁶.

Pour nous rapprocher du regard des adolescents sur la procédure d'asile, le récit que nous en a fait Szewn, un jeune Irakien chrétien, demandeur d'asile, nous a paru particulièrement éclairant. Pendant trois années, nous avons conduit, avec des agents du PMS⁷, un travail de recherche impliqué en santé mentale dans une école qui dispose de classes passerelles d'apprentissage du français pour primo-arrivants⁸. Szewn est un ancien élève de l'école⁹. Rosa, infirmière au PMS, était restée en contact avec lui. Il accepta de nous rencontrer « pour changer un peu les choses ». « La procédure d'asile est une procédure désespérée, nous dit-il. Je ne voudrais pas que d'autres vivent ce que j'ai vécu en arrivant ici ». L'attente, la peur, l'humiliation ont créé, chez cet adolescent, une charge d'anxiété inquiétante pour sa santé psychique. Quand nous le rencontrons, il a dix-huit ans, sa famille est en procédure depuis deux ans.

Szewn est arrivé vers l'âge de seize ans en Belgique. Il a fui l'Irak à treize ans, avec sa grande sœur et ses parents, parce que son père était accusé de haute trahison. Recherchée, la famille a vécu cachée, près de trois ans, dans un quartier chrétien d'un pays limitrophe. Il raconte :

On devait rester à l'intérieur de la maison. On n'avait de contact avec personne. On ne pouvait pas aller à l'école, parce qu'on n'avait

-
- 6 « Les troubles d'internalisation se rapportent aux conduites d'anxiété, aux manifestations dépressives et au retrait social, tandis que les troubles d'externalisation font principalement référence aux conduites agressives et oppositionnelles, et à tous les comportements dérangeants » (Habimana, 1999, p. 8).
- 7 Les centres psycho-médico-sociaux – plus communément appelés centres PMS – sont chargés, par le Ministère de l'Éducation, de toute une série de missions à réaliser dans le cadre de l'école : des missions d'orientation, de « guidances » psychologique, médicale ou sociale, de promotion à la santé, de prévention.
- 8 Le terme *primo-arrivant* appartient au jargon scolaire. Est considéré comme *primo* un enfant arrivé sur le territoire belge depuis moins d'un an. La date d'arrivée doit être attestée par le cachet d'entrée sur son passeport. Il a droit à « une année blanche » d'acclimatation et d'apprentissage de la langue, dans une classe passerelle.
- 9 Les lieux, les noms d'établissement scolaire et de personnes ont été remplacés par des pseudonymes afin de garantir le respect de l'anonymat et de la vie privée des équipes éducatives et des élèves impliqués dans ce travail de recherche.

pas de papiers. (...) Cette épreuve a été difficile. J'avais des problèmes de dépression. On ne sait pas quoi dire. On est toujours ensemble et commencent les disputes entre frère et sœurs. On était trop proches, on l'est toujours.

Au bout de deux années, la famille élargie fait évacuer le père de Szewn vers la Belgique. Un an plus tard, il arrive à faire venir sa femme et ses enfants. Szewn retrouve la liberté. La première semaine, en Belgique, est très éprouvante. La famille se referme sur elle-même, par peur de l'extérieur. Ils sont partis d'Irak « sans aucun papiers de là-bas », ils savent qu'ils doivent se préparer, tous ensemble, parce que les autorités belges « sont très strictes pour l'exil ».

Les mois suivants, Szewn fait l'expérience de la nudité sociale de tous, devant la procédure d'asile. Il se sent rabaissé, choqué. La procédure lui apparaît comme « un système » qui, intentionnellement, brise la dignité des demandeurs d'asile. L'adolescent a le sentiment qu'on veut humilier ses parents, qu'on leur manque de respect, qu'on les fait attendre des journées entières, qu'on leur demande de revenir sans raisons apparentes. À écouter Szewn, la procédure paraît labyrinthique, imprévisible, les demandes juridico-administratives, les rendez-vous, les journées d'attentes n'ont pas de sens. Ce vécu génère un sentiment diffus de persécution, qui s'appuie sur un sentiment d'insécurité socio-administratif bien réel.

La longueur de la procédure d'asile, avec ses interviews successives et ses longues attentes aux guichets des administrations, portera atteinte au climat familial. Après chaque étape juridico-administrative, la famille s'enferme chez elle, avec un degré de stress qui augmente. « Mon père s'énervait par rapport à cette procédure, qui était la dernière chance pour nous », explique Szewn. Le discours de chaque membre de la famille est passé au crible, en interne, dans l'après-coup. Méfiance, auto-accusations et accusations réciproques font monter le taux d'agressivité, chaque membre risquant de pénaliser le groupe.

Selon les spécialistes de la procédure, le crédit de la parole des demandeurs d'asile baisse d'année en année¹⁰. Les familles sont questionnées séparément. Elles subissent de véritables interrogatoires, à répétition, sur des périodes de plus en plus longues. Les omissions, les contradictions, le fait de divulguer tardivement cer-

¹⁰ Voir à ce sujet, l'exposé introductif de Mathilde Henkenbrant (juriste) et de Françoise Leroux (psychologue au Ciré), lors du colloque « Les maladies du séjour » qui a eu lieu à Bruxelles, le 12 décembre 2008.

tains faits, le manque de détails sont autant d'indices de mensonge. Les critères de rejet d'une demande d'asile sont peu clairs, laissant toute latitude à la subjectivité. De façon générale, les contradictions sur les détails, les confusions sur les dates, les noms, les lieux... suffisent pour décider de la recevabilité ou non du récit du demandeur d'asile.

Szewn vit les personnes qui interviewent ses parents, puis sa sœur, récemment majeure, comme de véritables inquisiteurs. Ils disposent du pouvoir de « reconnaître » ou d'ignorer la demande de protection de sa famille. La non-reconnaissance se traduirait concrètement par un ordre de quitter le territoire. Or, l'adolescent sait que sa famille ne peut pas retourner en Irak. Déboutée, elle devrait passer dans la clandestinité, en perdant accès aux protections sociales. Cette perspective effraie Szewn au plus haut point. La nuit, il se réveille, il y pense, il a peur de l'avenir. Il voudrait tout contrôler et tout prévoir. « C'est devenu une obsession », dit-il. Il est inquiet. Il liste ses tâches scolaires, pendant ses insomnies. Son obsession du contrôle l'inquiète : « Dans ma tête, je prévois tout le temps, pour être sûr, pour m'assurer. Les autres ne sont pas comme ça. Ça me réveille des fois la nuit. Si on est ici, c'est parce que mon père n'avait pas prévu que ça arriverait. Moi j'aimerais tout prévoir. Ça me stresse terriblement ».

Szewn est très insécurisé. La menace que constitue la procédure d'asile, et la violence politique qui a détruit sa vie d'avant, ont probablement contribué à façonner le fonctionnement obsessionnel qu'il décrit. Il a des insomnies, des bouffées d'anxiété et un regard sur le monde qui se teinte progressivement de ressentis paranoïdes.

Szewn a peur du dehors. Comme beaucoup d'adolescents primo-arrivants, dont le statut est si fragile qu'ils ont peu de recours à l'état de droit, il a vécu des agressions physiques sur le chemin de son ancienne école. À cela s'ajoute sans doute une colère rentrée, internalisée. Il a le sentiment que son destin est suspendu au bon vouloir d'un service administratif qui traite son dossier comme « une histoire de plus », dans l'indifférence totale. Il vit l'expérience de la toute-puissance d'une instance arbitraire sur son destin. La concentration sur des pensées d'anticipation est peut-être un mécanisme de défense pour se déconnecter des souvenirs et des affects qui l'agitent. Le contexte d'indétermination que vit Szewn, dans le pays d'accueil, entre en résonance avec sa propre subjectivité et le sentiment d'insécurité interne lié à l'adolescence.

La famille de Szewn est libre, enfants et parents ont survécu à la peur et l'enfermement physique. Mais dans cette Europe salvatrice, dont ils ont rêvé pendant trois ans, ils continuent à vivre en insécurité ; ils n'arrivent pas à prouver leur bonne foi et à obtenir un statut de réfugié politique. Pourtant, ils gardent espoir car la pire perte, disait Léandre Nshimirimana (2006b), est celle de l'espoir, et elle est en général infligée par le pays d'accueil.

Des MENA qui se retrouvent figés entre quatre murs

De plus en plus de MENA (Mineurs étrangers non accompagnés) débarquent en Belgique chaque année¹¹. Ils demandent protection et sont pris en charge, grâce à leur statut de MENA¹². Ils sont orientés vers des centres d'accueil, mais une forte majorité disparaît, dès les premiers jours. De nombreux mineurs arrivent par des passeurs et ne sont recensés nulle part. « Vies invisibles » et clandestines, ils peuplent les marges de la ville.

Dans un établissement scolaire bruxellois, où près de 80 % des élèves sont primo ou ancien primos, grâce à la collaboration d'une enseignante de français, de deux agents du PMS et de la logopède du Méridien, nous avons pu mettre en place un dispositif de recherche sur « l'adolescence en exil » avec une classe de quatrième FLE (Français Langue Étrangère)¹³. Deux élèves de cette classe avaient

11 Ainsi, dans son rapport d'activité en ligne, « Child focus » en a comptabilisé 1 548 en 2007. Selon ce service, pour estimer le nombre de MENA entrés sur le territoire en 2007, le nombre de dossiers répertorié doit, a minima, être doublé. À ce chiffre noir, il faut bien sûr ajouter les mineurs non recensés par les services de tutelle.

12 Ce statut est octroyé aux jeunes de moins de dix-huit ans qui arrivent en Belgique en provenance de pays non membres de l'Union européenne, et qui ne sont accompagnés par aucune personne exerçant l'autorité parentale ou la tutelle. Ils peuvent être demandeurs d'asile ou non. Ces enfants sont normalement titulaires de droits internationalement reconnus et ratifiés par la Belgique.

13 Tout au long de l'année, nous avons mené « des entretiens collectifs avec retour », mensuels, avec cette classe. Les entretiens collectifs sont une méthode de recherche participative. Ils rassemblent des personnes qui disposent d'un vécu sur une question de recherche, ici, en l'occurrence, « l'adolescence en exil ». En effet, sur les dix-huit élèves de la classe, dix-sept étaient primo-arrivants. La démarche de recherche en groupe leur a

le statut de MENA. Ils avaient tous deux vécu de longues années dans des centres d'asile successifs. Malik, un jeune élève Guinéen de dix-neuf ans, venait d'obtenir un permis de séjour provisoire au moment où nous avons travaillé avec lui. Mis en autonomie, il vivait depuis peu en studio. Amos, une adolescente congolaise de seize ans, arrivée en Belgique à l'âge de treize ans, vivait dans un internat. À son arrivée en Belgique, Amos était une enfant réservée et silencieuse. Elle a particulièrement mal vécu les « interrogatoires » qui ont ponctué ses années d'hébergement « en centre d'asile ». Elle relate des scènes qui frisent la cruauté.

Il fallait aller raconter l'histoire à l'Office des étrangers, dit-elle. Comment tu étais au Congo ? Pourquoi tu es venue ici ? Tout le temps avec leurs questions ! Ça me fatiguait parce que j'étais une personne qui ne parlait pas trop. Moi, parfois, je disais : « Laissez-moi tranquille, je suis fatiguée », j'étais tout le temps en train de pleurer.

Des mineurs étrangers non accompagnés, enfermés en centres dès leur arrivée, coupés de leur famille, disent avoir trouvé peu d'écoute au sujet des douleurs de l'exil, peu de protection et de soutien auprès des adultes. Malik par exemple, a été totalement déscolarisé pendant deux années. Par contre, ces jeunes ont été sur-interrogés par les employés de l'Office des étrangers. Des adultes tentent de mesurer la véracité de leur parole, en leur faisant sans cesse répéter leur histoire jusqu'à ce qu'apparaissent d'éventuelles failles ou contradictions... qui la mettent en doute. Leurs récits, leurs discours sont passés au crible, leur parole est suspecte. Sans recours, ils se taisent. Au mieux, ils pleurent ; au pire, ils s'endurcissent et se coupent de leurs affects.

Des MENA se sentent coupables d'avoir laissé leur famille au pays, parfois dans de grandes difficultés. Il arrive que leurs parents, ou la

permis de s'exprimer, de se poser des questions nouvelles, d'y réfléchir collectivement et de se décentrer. Les entretiens étaient retranscrits, retournés aux participants. Ils étaient ensuite ré-élaborés par le groupe, lors de l'entretien suivant. Le travail en groupe est contenant, les adolescents élaboraient leurs positions les uns par rapport aux autres. Dans cette méthode, pour le temps de la recherche, ils prirent « un nom d'auteur », un pseudo, utilisé dans la retranscription et les discussions du groupe. Outre l'intérêt scientifique de cette démarche, le partage des émotions, la traduction de l'expérience de l'exil a tissé des liens, entre adolescents et avec les adultes, liens qui devinrent eux-mêmes des moteurs de l'apprentissage scolaire.

famille élargie, aient tout vendu pour pouvoir payer le passeur ou financer leur billet d'avion. L'adolescent est censé subvenir rapidement à ses besoins et envoyer de l'argent pour permettre à un proche de s'exiler à son tour. Ne pas pouvoir répondre à cette attente peut créer des sentiments d'angoisse et de culpabilité, le risque étant de ne pas oser dire la vérité à la famille, ou de rompre tout contact avec elle (Al Chaabani, Dal, Marquebreucq, Vanoeteren, 2006).

Les MENA sont peu préparés aux difficultés socio-administratives qu'ils vont rencontrer en Europe. Malgré leur jeune âge, ils doivent comprendre le système et s'y adapter au plus vite possible. Ils se renseignent et cherchent à se débrouiller par leurs propres moyens. Les MENA s'exilent pour « chercher la vie », retrouver une famille, faire des études... Mais, dès l'arrivée, de nombreux rêves sont brisés. Les familles ne peuvent prouver les liens de filiation, la procédure d'asile n'a aucune chance d'aboutir, les équivalences de diplôme n'existent pas, la liberté se vit entre les murs d'un centre fermé... Ainsi, Malik et Amos ont été placés en centre, avec des majeurs, dans des conditions de vie qui auraient broyé la résistance des plus aguerris. Cette épreuve, en rupture totale avec leurs projets de départ, les a fragilisés sur le plan psychique, social, familial, scolaire... Ils ont cherché à rebondir, à passer les barrières et les murs, chacun à leur façon, avec les ressources qu'ils ont trouvées. Tous deux ont vécu une période de « brisement », dont ils ont gardé de véritables fêlures.

La vie en clandestinité, la violence et l'absence de recours

La vie en rue est l'archétype de la situation d'inhumanité¹⁴, elle atteint physiquement et psychiquement. En rue, on observe trois types de situations d'adolescents primo-arrivants. Il y a ceux qui sont arrivés par des passeurs sans être recensés nulle part. D'autres ont déserté les centres ou n'ont pas pu y entrer. En effet, le déficit de place d'accueil à FEDASIL est récurrent. D'autres encore sont arrivés dans le cadre de regroupements familiaux mais ils n'ont pas pu « faire famille » avec ceux qui les ont accueillis.

¹⁴ Les processus de déshumanisation sont caractérisés par la loi du plus fort, le face-à-face violent, la défiance absolue, l'absence de droits et l'exploitation mutuelle (Laurent, 2008).

Les adolescents de la rue peuvent devenir aussi rudes que leurs conditions de vie. Ces mineurs errent en ville, dorment où ils peuvent et ont, au mieux, l'école comme repère stable ; au pire ils fréquentent de petites bandes qui se débrouillent, dans l'univers prédateur de la rue. Les pénuries, les souffrances morales et la quête de reconnaissance poussent ces jeunes vers les pratiques illégales. Quand les besoins élémentaires ne sont pas satisfaits, l'exploitation est mutuelle. Ainsi, si des adolescents sans papiers ou en procédure rejoignent les bandes urbaines, ils en sont aussi les principales cibles. Les bandes savent qu'ils ne feront pas appel à la police en cas de problème, par peur, et parce qu'ils tablent sur l'invisibilité.

La clandestinité expose aussi les familles, particulièrement les mères clandestines isolées avec leurs enfants. Quand elles ne peuvent bénéficier d'aucune allocation de survie, certaines acceptent des conditions de travail quasi esclavagistes. Ainsi pour travailler à demeure, comme nounous et femmes de ménages, dans les villas aux alentours de Bruxelles, elles ne sont parfois pas payées plus de 600 euros par mois, pour des horaires illimités. Ces mères vivent de telles difficultés pour assurer la survie économique de la famille qu'elles sont parfois peu étayantes vis-à-vis d'adolescents. Laissés à eux-mêmes, certains vivent principalement en rue, où ils font de bonnes et de mauvaises rencontres.

Violences faites à la parole et failles de la mémoire

De façon transversale, dans le cadre de la procédure d'asile, des violences sont faites à la parole des adolescents en exil. Elles peuvent avoir des effets particulièrement mortifères. Ces adolescents vivent un moment clé de la subjectivation. Ils doivent devenir, faire leur propre histoire pour s'instituer acteurs de la société. L'incidence des contextes, le peu de crédit accordé à leur histoire ou le peu qu'on leur dit, participent à des constructions identitaires de méfiance envers le monde adulte. Quand leur parole est suspectée, c'est le pays d'accueil lui-même qui devient suspect. Certains ne comprennent pas les rouages de la procédure, et ils en sortent broyés. D'autres encore n'ont pas accès à leur propre histoire. En rupture de mémoire, ils se sentent en errance identitaire.

Parole suspecte

Recueillir la parole de jeunes dans le contexte actuel des procédures d'asile est éminemment délicat : qu'est-ce qu'un récit biographique, lorsqu'il est pris dans une logique politico-judiciaire et lorsque son enjeu est la survie même du sujet. « J'ai déjà tellement raconté mon histoire... », disent les adolescents demandeurs d'asile aux intervenants de l'aide et du soin qu'ils sollicitent. Ils sont dans un trop-plein de récits. Quand leur histoire a été contrôlée et formatée en fonction du cadre juridique, elle devient plaidoirie. Les événements de vie sont convoqués en fonction de leur capacité à « témoigner » du bien-fondé de la demande de protection, en fonction des conditions de la Convention de Genève. Même si l'on n'appelle pas cela un procès, cela y ressemble très fort : le refus d'une demande est vécu comme une condamnation, comme si le sujet était, du fait même de son histoire, en délit.

Certains voient les intervenants comme des greffiers et se méfient de ceux qui leur demandent de parler d'eux. Ils viennent parfois d'un système totalitaire où la parole est dangereuse. Ils ont peur de ranimer des souvenirs des entretiens, à l'Office des Étrangers, où ils avaient le sentiment de ne pas être crus. Leur but est d'obtenir des papiers. Or, de récit en récit, le risque de se contredire augmente. Ils doivent constamment s'autocontrôler, éviter de remanier leurs souvenirs, pour ne pas dévier de la ligne de ce qu'ils ont dit avant. Ces contextes changent le statut de la parole.

Les jeunes rencontrés, au fil du temps, de la répétition des rencontres, nous donnent, par moments, « l'histoire racontée au marché » et, à d'autres moments, un fragment de l'autre histoire, de l'histoire cachée, oubliée, dangereuse. Il ne s'agit pas de confronter la vraie et la fausse histoire : leurs histoires cohabitent et provoquent parfois une forte angoisse. Certains jeunes, dans la démarche de récit, se cognent aux contradictions de leurs histoires, ils se cognent aussi au désir de dire la complexité, mêlée à la peur des conséquences de ce qu'ils pourraient nous révéler. Il ne s'agit pas seulement de leur histoire d'exil mais aussi de celle de leurs parents, ils ne peuvent prendre le risque de faillir, de trahir. Beaucoup se retrouvent prisonniers de cette impossibilité à dire. Ils se replient, se méfient de tous. Incapables de croire encore en la bienveillance des adultes à leur égard.

Ignorance de la procédure

Notre rencontre avec Nasser, jeune subsaharien de vingt-deux ans, nous a fait prendre conscience des conséquences, pour celui qui n'en connaît pas les rouages, de ce droit d'asile arbitraire, articulé en grande partie sur le registre de la preuve et de la suspicion. Âgé de dix-huit ans à son arrivée, il n'a pu bénéficier des dispositifs de soutien des MENA. Depuis 2004, il attend les papiers qui lui permettront de souffler, de « se poser ».

Né en Côte d'Ivoire, placé dès son plus jeune âge sous la responsabilité d'un maître coranique, comme de nombreux enfants de cette région, Nasser a grandi entre enseignements religieux, mendicité et travail dans les plantations. Avec un de ses camarades, il a fui les violences et la pénibilité de ses conditions de vie, qui, déjà rudes, se sont aggravées avec la situation de guerre qu'a connue la Côte d'Ivoire. Quand il est monté dans les soutes du bateau chargé de cacao qui l'a déposé à Anvers, il ne savait pas vers quel pays il voguait. Il a pu profiter d'une filière organisée par un responsable des plantations qui, dit-il, travaillait « avec des Blancs ». À l'Office des Étrangers, Nasser ne comprend pas les enjeux du récit qu'on lui demande de faire. Lorsqu'on lui demande son origine, Nasser répond le Burkina Faso, pays frontalier de la Côte d'Ivoire d'où est originaire sa famille. On recense environ trois millions de Burkinabè en Côte d'Ivoire, nouveaux migrants ou, comme dans le cas de Nasser, populations installées depuis plusieurs générations. Cependant, prévaut en Côte d'Ivoire un droit du sang et non un droit du sol. De plus, le lieu d'origine est, dans ces régions d'Afrique, le lieu des ancêtres ; Nasser a donc répondu en toute honnêteté.

Cette confrontation de logiques est aujourd'hui la cause de ses tourments. S'il avait su qu'il était dans son intérêt de répondre qu'il était originaire de Côte d'Ivoire et qu'il fuyait la guerre et les privations – ce qui était vrai –, sa situation serait peut-être déjà réglée. Sa réponse, décalée des logiques d'asile, provoque, d'un côté, une mise en doute de son récit et, de l'autre, la proposition de solutions qui n'en sont pas. Ainsi, il lui a été signifié que, plutôt que de fuir vers l'Europe, il aurait pu se rendre au Burkina, comme beaucoup de ses compatriotes. Par ailleurs, Nasser est inconnu au bataillon en terre burkinabè. Aussi, les contacts pris par son assistante sociale et son avocat avec l'ambassade du Burkina ont été sans résultats.

Nasser s'accroche. Il va à l'école, apprend le français, suit à la lettre ce que lui disent son assistante sociale et son avocat, mais nous le sentons fragile. Ce jeune homme perd espoir. Il vient d'introduire un ultime recours pour « raisons humanitaires », dit-il. Il n'a plus rien ni personne là-bas. Il a peur. Comme d'autres demandeurs d'asile rencontrés, Nasser est usé par les années d'attente. Le soulagement d'avoir réussi la traversée, d'être arrivé dans un pays de paix, avec les années d'incertitude, se mue en angoisses, mal-être et insomnies. La mise en doute perpétuelle de son récit, de l'histoire de sa vie, l'enferme dans le silence et le repli.

Ne pas connaître son histoire, ne pas y avoir accès

Beaucoup de jeunes se retrouvent sur le territoire belge avec des trous dans leur histoire familiale et migratoire. Certains ne savent ni d'où ils viennent, ni pourquoi, ni comment on les a fait venir. Ils se retrouvent pris en charge par un membre de la famille sans savoir pourquoi ni comment cette personne a migré. Les proches leur disent : « Moins tu en sauras, mieux ce sera pour toi ». Ils sont pourtant obligés de dire, de se raconter.

La généalogie déposée à l'État belge et la généalogie que ces jeunes portent est parfois très différente. Zina, quinze ans, née au Maroc, est arrivée en Belgique enfant. Suite au décès de sa maman, son père a voulu la confier à l'une de ses petites sœurs, résidant en Belgique. Il pensait que ce serait une chance pour Zina. Elle a donc rejoint cette tante avec qui elle a grandi. Afin d'obtenir des droits, elle a dû être adoptée par sa tante. Restée dans l'ignorance de sa généalogie jusqu'à l'âge de dix ans, Zina possède aujourd'hui des bribes de son histoire, mais cela reste confus. La confrontation avec cet autre versant de son histoire, avec le mensonge a été pour cette jeune fille une étape difficile. Le silence qui a entouré sa généalogie et sa venue en Belgique a empêché que son adoption fasse sens. Elle raconte une véritable explosion identitaire qui s'est traduite par de la violence, des fugues et un processus d'émancipation en cours.

Zina :

En fait je suis arrivée pour la première fois en Belgique, j'avais 4 ans. Puis après, on n'a pas respecté mon truc de visa. Parce qu'au Maroc, on ne peut pas dépasser deux mois et demi sur un autre territoire. Mais on les avait dépassés donc ça a attiré les ennuis. On a dû retourner au Maroc et on a discuté, c'est pas qu'on a trafiqué

des papiers, mais... au Maroc tout se paye donc il fallait un papier comme quoi le visa était prolongé... Enfin voilà, on a fait un brol ainsi en attendant que l'adoption se passe. Donc, j'ai été adoptée avec ma tante. Ma tante, c'était maman. Son mari, c'était papa et ses enfants, c'étaient mes frères. Mais il faut dire, un enfant quand il est adopté, il faut le faire grandir avec la vérité. Pendant l'été au Maroc, je voyais mon père mais on me disait que c'était mon ton-ton. Et puis à mes 10 ans, on me dit écoute, c'est ton père. Le choc, hein ma fille.

Schuune, dix-sept ans, est née à Djibouti, elle a grandi dans la famille de sa maman. Il y a deux ans, son père, résidant et remarié en Belgique, décide de la faire venir avant sa majorité afin qu'elle puisse bénéficier de son statut. Pour Schuune, c'est un choc. Alors qu'on lui avait toujours dit que son père était mort, à l'âge de quinze ans, on l'envoie en Belgique pour le rejoindre. Les règles de la procédure d'asile en soi participent à ce que des jeunes soient envoyés en Europe avant leurs dix-huit ans. Dans ce continent forteresse qui n'offre que peu de possibles, être mineur, passer par les procédures d'asile ou de regroupement familial, deviennent de plus en plus les seules voies d'entrée et donc d'espoir. On sait, ou du moins on pense, que les mineurs ont plus de chances d'être « accueillis », d'obtenir des droits.

Dans les questions de parenté, les législations de la procédure d'asile viennent également dire le vrai et le faux. Alors qu'en Afrique subsaharienne, par exemple, le fait de confier un enfant est tout à fait courant, ici les tests ADN viennent certifier, par « la science », le lien de parenté. Ainsi, si d'un côté certaines parentés sont cachées, transformées (la mère de Zina est en fait sa tante) ou mobilisées à des fins migratoires (le père que Schunne croit mort la fait venir avant ses dix-huit ans), d'autres liens, tels que ceux de la famille élargie sont mis à mal par la procédure. Des jeunes, en réalité accompagnés, doivent se dire seuls pour être aidés. Certains liens ne sont pas reconnus. Cette non maîtrise de l'histoire, voire de la généalogie, a des conséquences sur les parcours de vie. Des jeunes sont perdus, à ne pas savoir qui ils sont, en errance identitaire. Certains tentent de se reconstruire au travers d'histoires mythiques ou guerrières, porteuses de créativité et d'inédits. Beaucoup se créent un personnage. Ils affichent ce qu'ils aimeraient être dans la société. D'autres, comme Mamadou, éprouvent beaucoup de difficultés à se raconter.

Mamadou a treize ans. Il dit que sa maman est guinéenne et que son père vit à New York. Il est en Belgique depuis une année avec sa « mère », en réalité une tante selon nos critères de parenté. Il ne sait pas exactement d'où il vient, où il est né. À l'âge de trois ans, il a suivi l'enseignement coranique et puis à sept ans, il a été à l'école jusqu'en cinquième. À dix ans, il a arrêté. Il n'aimait pas l'école en Afrique parce qu'on le frappait, on le blessait. Il serait passé par plusieurs pays avant son arrivée en Belgique. Le discours de Mamadou est confus. Il est comme déjà marqué physiquement, il s'exprime avec difficultés (bégaiements, tics...). Pourtant, on sent chez lui une forte envie de raconter et surtout d'être écouté. Mamadou parle de la Guinée avec nostalgie, des musiques qu'il écoutait là-bas et qui lui donnaient des espérances. Ces chanteurs parlaient des histoires « préhistoriques », ce qui signifie pour lui, avant les musulmans, avant les catholiques, avant l'esclavage et la colonisation...

Beaucoup des jeunes Africains subsahariens rencontrés vivent avec des trous dans leur histoire. Leur mémoire est vide. Alors ils se réfèrent à une « histoire collective », celle du peuple noir opprimé et malmené au travers de l'histoire. Les questions coloniales, mais aussi l'esclavage, sont la toile de fond de nombreux échanges. Pour eux, l'histoire de l'Afrique ne semble exister que dans le rapport à la domination (esclavage et colonisation) et dans la négative (guerres, génocides, famines...). Il en résulte à la fois une identification difficile et une colère grandissante envers les « Blancs ». Lorsque ces jeunes prennent conscience qu'ils continuent, aujourd'hui, à être infériorisés, tout est en place pour que l'idée d'une revanche prenne corps.

Luis, vingt-et-un ans, est en Belgique depuis l'âge de dix ans. Après de nombreux rebondissements, dont un passage par la rue et la clandestinité, il bénéficie aujourd'hui d'une carte de cinq ans. Comme beaucoup de jeunes d'origine congolaise, il est arrivé en Belgique suite aux troubles que connaît son pays et au décès de son père. Au pays, il était « sur le mauvais chemin ». Il avait rallié un groupe de jeunes des rues et, pour sa famille, l'envoi en Europe apparaissait comme une solution. Il rejoint un oncle installé de longue date sur le territoire belge, mais la situation familiale est tendue. En effet, ces jeunes racontent également comment les systèmes de solidarité, via la famille élargie, existant au pays sont mis à mal par les réalités migratoires. Ces liens à la fois obligés et dis-

tendus, quand ils ne sont pas sources d'exploitations diverses, ne résistent pas toujours. La situation de Luis n'est en cela pas exceptionnelle. Arrivé avec des papiers en règle, suite à un différend avec son oncle, il se retrouve finalement seul. À l'âge de dix-huit ans, il est obligé d'entamer une démarche d'asile. Les mises en doute de sa parole et cette insistance de l'Office des étrangers à réclamer des « preuves impossibles » ont été marqueurs de haine et de souffrances. Luis est aigri, désabusé face à un pays qui n'a pas su l'accepter. Pour Luis, si les migrants d'origine subsaharienne ne partagent pas grand-chose, ils ont pour le moins en commun une couleur et une histoire faite de dominations et d'humiliations :

On a tout perdu. On est passé de l'esclavage aux sans papiers. Entre esclave et sans papier, je préfère être esclave car, au moins, j'ai une place, j'ai un statut. Je préfère même être mort. Il y a des rapatriements violents, combien de Noirs sont morts ? Au moins, maintenant, il y a ma génération. Ça fait des siècles qu'on veut la paix et être reconnu comme personne. Ma génération, on s'organise, notamment par la violence. Il n'y a pas de place pour l'histoire de l'Afrique, c'est rien, on va la faire nous-mêmes.

Enfin, pour certains, le fait d'être coupés de leur histoire ou de ne pas pouvoir dire leur histoire provoquent aussi des difficultés d'apprentissage. Les mots, qu'ils soient dits ou écrits, peuvent être ressentis comme dangereux. Certains de ces jeunes expriment une peur autour de tout ce qui pourrait faire « trace » et éventuellement venir confondre le parent ou mettre en péril la démarche en cours. Pour une partie d'entre eux, ce qui semble parfois être une impossibilité à apprendre peut aussi être une sorte de protection, une manière de survivre. Coupés de leur histoire, stressés par tout ce qui touche à la parole, ils oublient... Leur mémoire se refuse, les apprentissages ne s'inscrivent plus.

Conclusions

Qu'ils arrivent seuls ou accompagnés de leurs parents, les procédures d'asile ont une incidence sur les parcours identitaires de nombreux « adolescents en exil ». Sans papiers sûrs, clandestins ou dans des procédures d'asile « désespérées », des adolescents ont le sentiment de toujours devoir tout recommencer à zéro. Beaucoup vivent dans la crainte du monde extérieur et de l'avenir. Ils s'endurcissent, ils font difficilement confiance. Les procédures d'asile sont le plus

souvent sources de stress, de désespérance et d'humiliations. Si l'expérience d'exil peut en soi être une richesse, ces jeunes racontent l'angoisse, la colère et parfois le désespoir qui résultent du fait de ne pas être « accueillis ». Des jeunes sont enfermés dans des centres ; d'autres vivent dans la rue des situations qui frisent l'inhumanité. Ils y rencontrent les difficultés inhérentes à la survie et peuvent basculer dans des espaces de non droit et d'exploitation mutuelle. Pour eux, la parole peut être dangereuse. Coincée par les récits juridiques, leur histoire devient plaidoirie. À l'arrivée sur le territoire, les émotions, le bouleversement des sens, du corps sont souvent vécus sans lieux pour se dire.

Pendant, même dans les contextes les plus difficiles, les observations de terrain montrent aussi qu'une série de ressources permettent aux jeunes migrants de faire face aux difficultés et au stress acculturatif. La force de leur propre désir d'être ici et la bienveillance du regard posé sur eux dans le pays d'accueil peuvent les étayer. L'accès à un statut légal offre des protections citoyennes et permet de s'investir davantage dans les liens affectifs (amour, amitié...). L'ouverture aux autres et la possibilité de métaboliser le stress vécu avant la migration les sort de la solitude. Chaque adolescent mobilise aussi des ressources personnelles : la confiance en soi, les capacités linguistiques et scolaires... La stabilité familiale aide beaucoup ainsi que les liens fiables qui peuvent s'établir avec les tuteurs, les professionnels psycho-sociaux et les équipes scolaires.

Néanmoins, les conséquences à long terme des violences subies par ces jeunes et leurs parents soulèvent d'importantes questions. Quels impacts sur l'avenir de ces jeunes ? Quelles places pour eux dans la société ?





À propos de ces ados qui nous inquiètent

Barbara Santana

Traiter de l'adolescence en exil nécessite un dialogue entre anthropologie et psychanalyse, dialogue à plusieurs voix, en concertation avec les avocats, appelés à s'occuper des dossiers de demandeurs d'asile et d'immigrants. Ainsi, nous avons pu présenter une vue d'ensemble de la complexité de l'expérience avec ce public : elle tient à un contexte fortement marqué par le cadre juridique et politique qui souvent détermine la situation et également notre marge de travail.

Mon intervention procède à partir de mon expérience, en tant que clinicienne d'orientation analytique, au Méridien et à Ulysse. Le Méridien est un Service de Santé Mentale situé dans la commune de Saint Josse où je reçois des ados et des adultes tout venant. Mes réflexions viennent aussi de mon expérience à Ulysse, service d'accompagnement psychosocial et psychothérapeutique destiné à des personnes d'origine étrangères sans droit de séjour, ayant des troubles psychologiques et/ou psychiatriques avérés.

D'abord, je sais gré aux anthropologues de pouvoir mettre des noms et des origines sur ces adolescents en souffrances et en exil, et de pouvoir ainsi les entendre de manière plus singulière. Cela constitue une façon de les sortir du magma des chiffres anonymes quand les médias parlent « des étrangers », et je crois aussi que cela constitue une manière de pouvoir nous imaginer leurs origines et leurs parcours lointains. Nous pouvons donc nous représenter de plus près des ados issus des écoles coraniques, en manque de repères

sur eux-mêmes et sur la société d'accueil. Des ados qui sont issus des minorités et sont désireux de se sentir intégrés dans la société. Des ados qui se conduisent trop bien et qui risquent, de cette façon, de tomber dans l'oubli des institutions, des tuteurs et de la procédure. Des ados adoptés en secret pendant leur enfance, des ados qui ne peuvent pas s'accrocher à leurs liens de sang dans la croyance, à tort ou à raison, ce qui pourrait sembler impliquer pour eux d'être, au mieux isolés ; des ados qui ont subi la violence, notamment celle de n'avoir pas été pris au sérieux par les adultes.

Face au matériel de recherche des anthropologues, ma première réaction est de trouver dans ces récits une énorme similitude avec ce que j'entends avec mes patients adultes en consultations. En ce qui concerne l'impact, sur eux, des mauvaises conditions d'accueil et de l'arbitraire de la procédure, nous savons à quel point le parcours du combattant des demandeurs d'asile a des effets déshumanisants, tant sur leur vie personnelle que sur leur vie relationnelle et les liens sociaux ; les échanges deviennent pauvres.

S'il existe ainsi beaucoup de similitudes avec le vécu des adultes, cependant, la question de l'adolescence donne des coordonnées très spécifiques et soulève des défis particuliers.

Pour la psychanalyse, l'exil est l'expérience générique du sujet, la nature de son intimité ; l'expérience de perte est au centre, le sujet est étranger pour lui-même. Déjà l'exil suppose pour chacun des aménagements ; mais à l'exil de structure il faut ajouter les difficultés concrètes de l'exil bien réel, ce dont témoignent les récits de mes collègues. L'exil de déplacement vient interroger l'exil de structure.

Pour la psychanalyse, l'ancrage minimal du sujet n'est pas seulement d'ordre imaginaire, il est aussi langagier, de l'ordre du signifiant, « du trait unaire » qui participe de/à la nomination du sujet dès sa naissance et qui est lié au désir des parents. Antoine Masson (2002), suivant Lacan, dira que l'opération de l'adolescence, c'est de s'approprier un tel ancrage : ce trait lui permettra de se reconnaître dans sa singularité et de tenir dans le vide. La question du nom propre a donc toute sa pertinence : le nom auquel l'enfant répond, le nom avec lequel il fonctionne dans ses relations. En réalité, un nom et un prénom ne veulent rien dire mais, pour la psychanalyse, il représente le sujet pour soi et pour les autres dans une généalogie. Quel effet ravageur sur les adolescents dans des conditions de « mineurs

non accompagnés » [MENA], ou comme enfants de demandeurs d'asile, si l'on touche à ce qui appartient à l'intouchable de chacun. Dans la vie courante, nous en avons maints exemples : on ne traduit pas le nom de famille et, comme l'on sait, un prénom est celui-là et nul autre, sinon nous ne prendrions pas tellement de temps pour chercher celui de nos enfants. La clinique avec ce public témoigne des conséquences désastreuses si, outre ce bouleversement des changements de nom et de liens, on ajoute le secret et la peur. Il y a des ados qui n'ont d'autres lieux pour marquer leur existence que dans des troubles de comportements et des symptômes.

Donc en suivant les idées de Masson (2002), je me demande quelles sont les possibilités pour ces ados de persister en tant qu'« eux-mêmes » et de maintenir leur subjectivité, tout en gardant la différence avec les autres ? D'un point de vue psychanalytique, c'est à cette tâche que l'ado est confronté : cela signifie que l'ado va rejouer ce qui était à l'origine de sa subjectivité, il pourra donc revenir sur ce qui s'est mis en place au début, pourvu que les parents en aient été les garants.

Comment les ados pourront-ils répondre à ce défi si, en plus de tout changement d'ordre imaginaire, changement du moi, modification du réel du corps, s'ajoutent des changements de l'ordre du symbolique, changements des langues, des codes, de culture, voire si on touche même à cet ancrage minimal du nom propre et de la filiation ?

Les ados sont en chantier et, pour revenir à ceux de Pascale et Jacinthe, n'est-ce pas de cela dont souffre Zina ?...

Je me demande comment entendre ce que Szwen nous raconte : on a l'impression que sa vie se réduit à la procédure, (la procédure n'est pas un axe de son identité, pourtant par moments, il le devient). Szwen apparaît derrière ses symptômes ; la nuit, l'angoisse déborde : il voudrait pouvoir contrôler ses pulsions, la vie, les difficultés. Szwen a besoin d'être considéré dans sa différence, « pas comme les autres », d'être reconnu dans sa singularité, de pouvoir s'installer en sécurité. Mais, les propos de Szwen et leurs résonances m'inquiètent. Je suis surprise de ce qui me semble être l'introjection des idéaux de la société d'accueil, dans un contexte non sécurisant. Quelle extrême férocité pour se comprendre lui-même, et les autres, quelle logique implacable ! Je me demande aussi quels dégâts supposent, pour lui et pour les autres comme lui, de percevoir ses figures

parentales constamment discréditées et humiliées dans la culture d'accueil ? Il me vient une image, celle d'une casserole à pression.

La question des papiers n'est pas anodine, on peut avoir l'impression que ces ados, tout au moins pendant le temps que dure la procédure kafkaïenne et chaotique pour eux, finissent par se définir eux-mêmes comme des enfants de demandeurs d'asile, ou des MENA, mais est-ce qu'eux se sentent réduits seulement à ça ? Est-ce que ce sont des mots qui leur collent à la peau malgré eux et malgré leurs efforts pour se démarquer ? Est-ce qu'ils s'autorisent à vivre d'autres identités ? Et est-ce que, étant donné la longueur et l'incertitude de la procédure, cette définition d'eux-mêmes finit par les ronger de l'intérieur ? Quelle mélancolisation du lien social, selon les termes de Douville (2000), si les seuls signifiants qu'ils trouvent dans les trésors des signifiants sont d'ordre juridique et s'ils doivent se construire dans la marge de la société ?

Par ailleurs, le thème de la mélancolisation du lien social est à mettre en rapport avec celui de l'exil dans la mesure où c'est son contraire : plutôt que la métaphore de l'exil intime, constitutif du sujet, on trouve l'incapacité de perdre, le collage avec l'origine, le corps, d'où les revendications identitaires.

Il me semble évident que, dans ces conditions, les adolescents sont bien mal outillés pour faire face à la plus délicate des transitions (pour reprendre l'expression de Lacadée, 2007). C'est-à-dire la façon dont chacun doit trouver sa place dans un discours social et rentrer dans le lien social. Quels signifiants lourds à porter quand on pense que c'est le moment, pour l'ado, de pouvoir porter différents chapeaux, différents habits, jouer différents personnages pour se trouver dans ce discours. Quelle position individuelle adopter pour faire face à l'Autre, s'il ne peut pas se démarquer de la place assignée ? Quelle place pour une parole vraie sur soi, et sur les êtres chers, dans ces conditions ?

La création d'une relation de confiance me semble essentielle pour ces ados qui sont confrontés à de nombreuses sources d'angoisse.

Ils sont interpellés constamment par des codes à déchiffrer et par des règles implicites ; ils sont impressionnés par un autre rapport à l'autre, ils peuvent êtres vite perdus. La création d'une relation de confiance avec un adulte peut faire la différence dans leurs parcours, comme le montre le cas d'Amos. Une relation de confiance qui ne demande pas de fournir un récit de vie, qui n'a pas besoin non plus

de la vraie vérité. Elle comprend que chez l'ado peut manquer des éléments du puzzle ; elle comprend les loyautés, les secrets qui le lient à d'autres êtres humains.

Il me semble que nous ne pouvons pas oublier que la réactivité, dont font preuve les ados, est toutefois un potentiel dont l'issue positive et constructive dépend aussi de la réponse que les adultes y donnent. Des adultes et des institutions fiables qui permettent le va-et-vient de l'ado. Des adultes et des institutions qui comprennent l'adolescence comme une transformation, non comme une rupture brutale vers l'autonomie.





Dispositifs d'accueil et demandeurs d'asile

Céline Verbrouck

Parler aujourd'hui de la façon dont sont accueillis chez nous les jeunes demandeurs d'asile, de ce qu'ils vivent très concrètement au quotidien, c'est parler de la façon dont est prise ou non en compte leur histoire souvent traumatique d'avant ou dans la migration.

C'est parler des vulnérabilités dans la migration avec par exemple le fait qu'il y a quelques années, nos autorités ont pris conscience de l'acuité de la traite des êtres humains chez les mineurs non accompagnés [MENA] mettant en place des mesures de protection spécifiques pour eux qu'il faut pouvoir, dans l'ensemble, saluer.

Autre exemple, des mesures protectrices spécifiques ont également été prises par le Commissariat Général aux Réfugiés et aux Apatrides concernant les enfants risquant une mutilation génitale en cas de retour.

Sur un registre beaucoup moins positif, c'est aussi parler de la crise de l'accueil dont est responsable notre gouvernement depuis des mois. Il s'agit de situations totalement inhumaines et dégradantes provoquées par l'inaction collective volontaire de nos propres autorités et institutions où chacun se renvoie la balle et où finalement, les victimes sont d'abord les plus innocents : les enfants.

Le même constat se fait concernant l'absence de critères clairs de régularisation humanitaire destinés à permettre à des familles bien intégrées, à des jeunes qui souvent sont nés ici et qui n'ont pas porté le projet d'immigration de leur parent à l'origine, de bénéficier

enfin des mêmes droits que leurs camarades de classe : de pouvoir se soigner, de pouvoir passer leur examen sans craindre de ne pas pouvoir avoir de diplôme, de pouvoir participer à l'excursion scolaire à Paris, de pouvoir sortir de l'école sans craindre un contrôle d'identité, un interrogatoire de police, un enfermement...

L'enfermement des enfants... L'an passé, Madame la Ministre Annemie Turtelboom a promis de mettre fin à l'enfermement des enfants. Depuis le 1^{er} octobre dernier, les familles sont placées dans des « maisons d'éloignements » situées à Zulte et à Tubize où elles sont supervisées et « accompagnées » d'assistants au retour chargés de les convaincre que la meilleure solution pour elles est de partir... L'accès à ces maisons est rendu difficile pour les observateurs et, à ce jour, on sait peu de chose sur ce qui s'y passe.

Surtout, la promesse de la Ministre n'est pas tenue pour la totalité des enfants puisque l'enfermement des familles continue d'être possible au centre INAD, situé à l'aéroport de Bruxelles-National, en cas de mesure de refoulement à la frontière, ou au 127bis en cas de demande d'asile à la frontière.

De plus, il s'agit d'un projet pilote totalement réversible et le fondement légal d'une décision de placement dans ces maisons est le même que pour une détention en centre fermé.

Parler des jeunes, des violences et de l'asile, c'est aussi savoir que les procédures elles-mêmes contiennent leur part de violences, ne fût-ce que dans la manière dont les convocations sont rédigées, dans la manière dont les candidats réfugiés font la file ou attendent de longues heures pour finalement se voir re-convoqués ultérieurement, dans la manière dont les auditions se passent, dans la manière dont les avis psychologiques et médicaux fournis sont évalués, dans la manière dont l'ancien MENA demandeur d'asile peut se retrouver du jour au lendemain à la date anniversaire de ses dix-huit ans sans solution durable concernant son séjour, etc.

Toutes ces questions mettent finalement nos régimes politiques au défi d'intégrer toutes ces nouvelles formes de violence et d'oppression des enfants migrants. Les enfants migrants doivent concrètement et urgemment devenir des « sujets de droit » dans le respect des principes fondamentaux auxquels notre pays a largement souscrit, notamment en ratifiant la Convention relative aux droits de l'enfant qui aura vingt ans déjà le 20 novembre 2009 prochain. Que de chemin encore à parcourir pourtant.



Expérience de parrainage dans le processus de récupération du mineur non accompagné

Froduald Gatarayihya et Maria-Gladys Busse

Dans le contexte de ce colloque autour de la violence, le traumatisme, mais aussi de l'élaboration et la création, nous voudrions partager avec vous, l'expérience du « Programme Parrainage » créé et maintenu, au sein du Centre *Exil*¹ depuis 1995.

Notre intérêt pour exposer cette expérience réside dans le fait qu'elle parle d'une relation entre un filleul mineur non accompagné venant d'ailleurs et un parrain belge. Pour tous les deux, cette rencontre est très enrichissante. Pour le premier, cette rencontre répond aux besoins inhérents à la problématique de son parcours et de son jeune âge, sans support parental devenant ainsi un complément à l'approche thérapeutique. Pour le deuxième, la rencontre l'ouvre vers un monde jusque-là méconnu et lui permet une exploration des relations humaines, de soi-même et des autres.

Nous vous présenterons brièvement le cadre institutionnel dans lequel ce programme s'est développé et la population avec laquelle nous travaillons pour passer ensuite au Programme Parrainage : son historique, ses objectifs et sa structure. Puis, nous nous focaliserons sur l'impact de ce programme, sur les mineurs et sur les parrains.

1 *EXIL*, Centre psycho-médico-social pour réfugiés victimes de torture et de violence organisée. Avenue de la Couronne, 282 à 1050 Bruxelles, Belgique.
E-mail : exil.asbl@skynet.be. Site web : www.exil.be.

Cette expérience se réalise au sein du centre de santé mentale : *Exil*. Centre médico-psycho-social pour Réfugiés et Victimes de tortures. Le centre *Exil* a commencé ses activités sous l'appellation de COLAT, Collectif Latino-américain de travail psycho-social, qui a été initié il y a plus de trente ans (1976) par des réfugiés latino-américains dans le but de s'entraider. Des années plus tard les portes du Centre se sont ouvertes à d'autres populations en souffrance et le collectif est devenu le Centre *Exil* en 1985.

À partir d'une équipe pluridisciplinaire et multiculturelle nous abordons le travail d'élaboration et de récupération des victimes de la violence organisée dans des espaces individuels et collectifs/communautaires. Des espaces différenciés qui permettent de toucher aussi bien la souffrance que récupérer les ressources et restaurer le goût à la vie.

Notre modèle d'intervention est basé sur l'établissement et le maintien d'un lien sécurisant sur base duquel le patient peut développer ses ressources résilientes.

La population

La population que nous accompagnons est originaire d'Afrique, d'Amérique-Latine, d'Asie, du Moyen-Orient, et d'Europe de l'Est.

Celle-ci est traversée par quatre problématiques fondamentales : la violence qui, pour cette population, est à l'origine d'un traumatisme ; le déracinement ; l'inter-culturalité et l'exclusion sociale.

Dans cette large population, celle des mineurs non accompagnés, c'est-à-dire des jeunes mineurs d'âges qui arrivent seuls en Belgique et qui sont connus comme MENA, ont une problématique spécifique qui s'ajoute aux autres. Celle de vivre l'adolescence en exil, sans support parental.

L'adolescence est la période de crise identitaire, où le jeune doit faire le deuil de son corps, de la relation d'enfant avec ses parents et de sa position dans la société. L'élaboration de ces deuils lui permet d'assumer son corps d'adulte, de prendre son autonomie et d'avoir une place sociale propre. Pour y arriver, l'entourage est un étayage très important, notamment les groupes de pairs et les figures de modèles.

Chez les jeunes que nous recevons, la souffrance liée au processus traumatique prend le dessus sur la crise identitaire et nous, les professionnels, nous prenons celle-ci en premier lieu avec la difficulté que les mots font défaut. Le traumatisme est indicible.

Comment penser au corps, à la sexualité, au futur, si les proches ne sont plus là ? S'il n'y a pas de repères ? Si la vie n'est pas rythmée ? Si la douleur prend toute la place ? Si la procédure de demande d'asile est si lourde à porter ? Ce que nous découvrons chez eux, c'est l'expérience de vivre une « adolescence amputée ».

Ces jeunes présentent un sentiment profond d'abandon, de colère d'avoir été poussé à sauter des étapes de la vie, d'avoir vécu des expériences qui n'ont pas été à la hauteur de leur âge. Un sentiment d'incertitude, d'échec. Ils se retrouvent dans le paradoxe de vivre comme un adulte en étant un jeune. Ils expérimentent des sentiments d'incertitude et de méfiance.

La souffrance des jeunes peut s'exprimer cliniquement par des crises d'angoisse, des états dépressifs, des troubles du sommeil avec cauchemars, des flash back, l'isolement, la solitude, le décrochage scolaire, des troubles fonctionnels, l'usage abusif d'alcool et/ou de drogues qui peuvent les conduire à présenter des troubles du comportement, la délinquance.

Le parrainage : rencontre de vécus et de cultures

Dès le début de notre travail, la réalité des mineurs à risque fut de plus en plus évidente et un accompagnement spécifique pour les adolescents mineurs non accompagnés s'est avéré nécessaire et urgent. Cet accompagnement spécifique était réfléchi en termes de complémentarité thérapeutique et de prévention. Cela passait par la prise en charge thérapeutique et par la construction d'un réseau de substitution diversifié autour des jeunes qui ne peuvent pas compter sur un réseau primaire.

À la suite d'un travail avec quatre associations autour des jeunes qui logeaient au Petit-Château, un des centres d'hébergement pour les mineurs qui arrivent en territoire belge, le Programme Parrainage a vu le jour en 1995 (Maskens, Herreño, 1998) comme un moyen de soutenir ces jeunes dans leur parcours de reconstruction et d'ins-

cription dans la société d'accueil d'une part et, d'autre part, comme un moyen de favoriser l'ouverture de la communauté belge.

Ainsi, le Programme Parrainage est fondamentalement une intervention thérapeutique et une action citoyenne de solidarité.

Comme le précise la définition du mot parrainage (Le Nouveau Petit Robert, 1995), c'est une "fonction" de soutien d'une personne qui demande à être admise dans un ordre, dans une société. Et Parrain, mot qui vient du latin *patrinus*, de pater « père », est celui qui tient un enfant sur les fonts baptismaux ; celui qui présente quelqu'un dans un cercle pour l'y faire inscrire. Cette définition souligne les éléments en jeu dans le parrainage : une fonction, un rôle ; une demande, une inscription.

Le programme propose un parrain à un jeune. Un parrain dont le rôle fondamental sera d'être à côté lui et ce fait d'être à côté de lui passe par la reconnaissance et la valorisation du jeune dans sa singularité et sa différence. Il soutiendra le mineur dans son inscription dans la société et dans le tissage d'une appartenance. Dans les mots de Marie Rose Moro (1998) nous parlons d'un « initiateur dans le nouveau monde ». Et dans ceux de Boris Cyrulnik (2008), d'un « tuteur de résilience ».

Pour nous les professionnels, le Programme Parrainage a un double objectif. Le premier est thérapeutique. Il constitue une complémentarité au processus thérapeutique du jeune. Il facilite l'insertion future du jeune dans la société belge, grâce à l'établissement d'une relation stable et constante de confiance construite dans les contacts fréquents entre le jeune et son parrain et grâce à l'accueil bienveillant de ce dernier. C'est également dans ce cadre que le jeune aurait accès aux nouveaux repères dans sa nouvelle vie, dans un contexte facilitateur et protecteur.

Le deuxième objectif est citoyen. Ce programme interpelle la communauté belge et la convoque à tenir un rôle actif dans sa réalité sociale. En lui proposant de vivre la différence dans l'égalité, nous prétendons ainsi favoriser l'ouverture à l'autre dans notre société. C'est aussi une valeur, celle du souci de l'autre.

Devenir parrain

Pendant plusieurs années, une femme de la société belge est devenue la porte-parole de ce projet : Anne Van der Wielen², mais récemment elle a passé le témoin à une nouvelle équipe qui, avec le soutien des professionnels d'*Exil*, va à la rencontre de la société civile pour la sensibiliser à la réalité du mineur qui arrive en Belgique, seul.

Grâce aux années d'expérience, nous ciblons actuellement les endroits de sensibilisation vers lesquels nous nous dirigeons. Nous avons constaté que le projet peut avoir des échos favorables auprès d'une population avec une certaine sensibilité sociale. Ainsi, nous faisons des présentations et laissons des brochures dans des théâtres avec des pièces liées à notre thématique. Nous participons à des débats sur le sujet ou à des portes ouvertes, par exemple au Petit-Château.

C'est là que nos candidats au parrainage prennent contact avec le Programme. Parfois ils prennent simplement l'information et des années plus tard ils contactent l'équipe ; d'autres se laissent toucher par l'expérience et téléphonent dans un court délai. Après un entretien individuel au cours duquel les intéressés peuvent poser leurs questions et montrer leur intérêt à participer au projet, ils sont invités à participer au module d'information. Celui-ci est constitué de cinq séances d'information en groupe, étalées sur un mois, autour des thèmes qui permettent aux candidats parrains de mieux connaître le contexte juridique, social et psychologique des mineurs non accompagnés. C'est l'occasion aussi de faire connaissance avec les différents intervenants de l'institution qui travaillent avec les jeunes et rencontrer d'autres participants qui sont dans la même démarche.

Ces séances donnent aussi le temps nécessaire pour mûrir la décision de devenir parrain. En groupe, on discute et on échange des points de vue, des questionnements, des doutes. C'est le temps de gestation pour accoucher d'un engagement. Cet accouchement peut aboutir à l'engagement comme au refus ou à la postposition d'un tel engagement. C'est aussi le temps pour l'équipe des professionnels d'évaluer les motivations de la personne, les risques de l'accueil,

2 Nous tenons à remercier dans ce texte Anne Van der Wielen pour son dévouement au Projet.

les possibilités de changement, les répercussions dans le système de vie du parrain.

Après l'engagement du parrain au projet et la préparation du jeune parallèlement, un « rituel de rencontre » entre parrains et filleuls s'organise. Cette première rencontre est un moment clé de la relation qui commence. C'est le moment où toutes les attentes sont mises à l'épreuve de la réalité. Et heureusement ces attentes sont largement remplies, pour le parrain et pour le jeune !

Le Centre *Exil* avec son accompagnement bienveillant devient le tiers facilitateur dans la relation et aussi le lieu commun à partager. *Exil* se porte garant de la relation et de la rencontre. Cet accompagnement se développe tout au long de la relation à travers des ateliers qui sont des moments de rencontres en groupe de parrains aux différents stades de leurs expériences de parrainage. Ceux-ci permettent des échanges de leurs propres expériences et donnent un lieu d'appartenance à ces parrains.

Devenir filleul

Parallèlement à la préparation des parrains, un travail de préparation avec les jeunes se réalise. Le jeune arrive à *Exil* avec sa souffrance et est pris en charge individuellement mais, rapidement, il est inscrit aussi aux activités de groupe et communautaires. Ce sont des espaces de rencontre en groupes entre jeunes d'origines différentes autour des activités ludiques, de détente, de découverte. Actuellement nous avons un groupe qui se réunit autour du rythme et de la musique. Et annuellement nous les accompagnons à des séjours résidentiels en dehors de Bruxelles.

Le but thérapeutique de cette étape est d'établir une relation de confiance avec le jeune. Et aussi de consolider le groupe de pairs, si important dans cette étape de la vie, pour élargir leur réseau social. Cette étape démarre au sein de l'équipe des professionnels par une discussion clinique sur la pertinence et l'adéquation de proposer un parrainage au jeune. Les critères d'évaluation sont multiples mais principalement, c'est la confluence du besoin du jeune et une stabilisation psychologique relative qui priment. Ensuite, le professionnel référent, généralement le psychologue, propose au jeune le projet en lui laissant le temps d'y réfléchir.

Au moment où le jeune adhère à l'initiative, un travail sur ses motivations, ses attentes, ses représentations, est entamé. Ce travail peut se prolonger et aboutir non seulement à la confirmation de l'adhésion mais aussi au refus de sa part d'y participer.

C'est dans cette étape que le parcours en commun d'un filleul et d'un parrain démarre. Nous restons, en tant que professionnels d'*Exil*, les référents et garants pour que cette relation puisse se développer le mieux possible. Mais, bien sûr, les ressources de l'un et de l'autre sont toujours les meilleurs garants.

L'accompagnement des jeunes continue dans le travail thérapeutique et les activités communautaires auxquels celui-ci participe. Mais aussi, dans les rencontres avec les parrains et le référent à *Exil*.

Le vécu du parrainage

Actuellement les personnes qui présentent leur candidature à devenir parrains sont issues d'une population sensibilisée au préalable à la cause sociale ou à la migration en particulier.

La plupart sont des personnes qui proviennent d'une tradition familiale de révolte et/ou de lutte contre l'injustice. Un bon nombre d'entre elles sont déjà engagées d'une certaine façon, professionnellement où à travers des gestes sociaux (signatures, marches...). Pour les autres, certains liens sautent tout de suite en évidence, comme l'origine « étrangère » du candidat, ou le parcours migratoire de la famille.

Certains expriment d'emblée leur curiosité. Ceux qui s'intéressent à devenir parrain ou marraine attendent que la nouvelle relation avec un jeune venant d'ailleurs soit « une fenêtre ouverte sur le monde ». La curiosité de découvrir d'autres cultures, d'autres valeurs, d'autres réalités politico-socio-économiques dans une relation de proximité avec un jeune est mise à l'avant-plan.

Mais cette curiosité, soulevée par plusieurs participants, pour une rencontre personnalisée et intime avec une personne venant d'ailleurs, une personne en souffrance, un mineur, d'où vient-elle ? Où est la source de cette démarche active pour aller à cette rencontre ? Cette recherche personnelle est parfois liée à une rencontre « mixte » dans le passé ; parfois à un bout d'histoire des parents ; parfois liée à la recherche d'un frère perdu, parfois... Chacun ira à la découverte

de ses propres motivations intimes dans l'expérience même d'être parrain. Et dans la plupart des expériences, ce moteur intime se fortifie et se nourrit dans la rencontre avec le jeune.

Ainsi, dans les seize ans d'expérience dans ce projet, c'est l'enrichissement du filleul grâce au parrain et du parrain/marraine grâce au filleul qui représente la constante. Des expressions des parrains telles que : « je découvre, grâce à lui, des forces en moi que je ne connaissais pas » ; « je découvre le monde avec lui » ; « elle m'a montré une autre manière d'être jeune femme ». Ou de filleuls qui disent : « je m'apaise avec lui » ; « C'est cool, elle est là quand j'ai besoin d'elle » ; « je me sens comme dans ma famille » ; « je suis allée au théâtre pour la première fois avec eux ».

Cependant, dans certaines occasions, arriver à déceler la motivation intime permet que le candidat décide de postposer son engagement comme ce fut le cas d'une famille recomposée récemment qui, après avoir pris connaissance des implications de l'engagement, a décidé de postposer sa candidature en se rendant compte qu'elle-même avait besoin d'un temps de reconstruction familiale. Ou le cas de cette candidate qui, après l'information reçue, le dialogue autour de ses motivations et l'échange avec d'autres candidats, a pu mieux clarifier son projet personnel qui était, en fait, d'adopter un enfant.

Mais aussi plus tard déjà dans la démarche d'être parrain, ces recherches et questionnements personnels peuvent apparaître. Ce sont plutôt les difficultés dans la relation avec le jeune qui montrent qu'il y a quelque chose d'autre qui est en jeu. Nommer les difficultés, nommer les hypothèses de ce qui pourrait être en jeu, permet de rétablir le lien avec le jeune, le parrain et l'institution. Et ceci pour continuer ou pour clôturer la relation. Ces « clôtures parlées » permettent au jeune de vivre la séparation comme telle et pas comme une rupture en plus dans son histoire.

Un exemple de ce type de situation :

Une famille qui avait perdu un enfant quelques années auparavant s'est portée candidate au parrainage. Pendant les séances d'informations, elle avait parlé avec le groupe du deuil vécu quelques années plus tôt, à l'occasion de la perte de leur enfant. Bien que l'équipe ait eu des doutes, le parrainage s'est réalisé. Mais, quelques mois plus tard, les difficultés dans la relation entre la famille et le filleul se sont manifestées. Le travail thérapeutique de la relation a pu favoriser l'expression de la douleur de cette famille et les envies

et les craintes que ce jeune prenne la place de l'enfant mort. Quand on a pu nommer ceci, la relation a pu être clôturée.

Les inquiétudes des parrains et des filleuls

Nous constatons que les inquiétudes, aussi bien des jeunes que des parrains/marraines, se présentent en miroir et soulèvent les enjeux principaux de cette rencontre. La première inquiétude, curieusement, est portée sur le choix : qui et comment on décide quel filleul pour quel parrain ? Cette question apparemment anodine souligne cependant la possibilité de contrôler, de gérer et d'assumer la responsabilité finale de la rencontre. C'est à partir de cette question que d'autres sujets plus profonds peuvent être travaillés.

La préoccupation fondamentale est celle du risque de perdre le filleul, le parrain. Le risque que le lien établi avec le jeune soit cassé par « l'ordre de quitter le territoire »³ car le jeune doit être renvoyé à son pays. La phrase : « SVP, que ce soit un jeune qui va rester ici ! » est fréquente. Ou celle du filleul : « Qu'est-ce qui va se passer si je dois quitter la Belgique ? »

Cette préoccupation exprime l'angoisse présente dans toute relation intime : celle de perdre le lien avec la personne. Et bien sûr, c'est le risque omniprésent dans le travail avec cette population. Tout engagement à long terme est sous la menace d'une possible rupture. Le risque zéro n'existe pas. Cependant, nous essayons de diminuer ces risques en nous basant sur les probabilités juridiques et le projet du jeune.

Dans le parcours de vie des mineurs non accompagnés, les relations avec des adultes n'ont pas duré, se sont cassées ou perdues précocement. Le risque pour lui est de revivre une fois de plus la même expérience. Ainsi, s'investir dans une relation soulève la question de la durée, du maintien.

Aborder le lien permet d'aborder la préoccupation d'arriver à être à la hauteur de l'engagement, des attentes du parrain, des attentes du jeune et le risque de « gaffer » dans la relation. L'histoire du jeune, les symptômes et la culture sont ainsi évoqués comme source

3 Phrase consignée dans le document qui informe le candidat réfugié que sa demande n'a pas été acceptée.

possible de difficultés. Et le rapport à l'autorité et aux limites est évoqué comme source de conflits.

Le rôle du parrain est défini comme celui qui est disponible et ouvert à écouter le jeune. Nous proposons aux parrains de laisser venir le jeune. Et aux jeunes nous leur proposons de prendre leur temps, d'aller à leur propre rythme. L'intérêt est de construire dans l'ici et le maintenant un lien stable entre eux. Et c'est grâce à ce lien de confiance que les ressources des deux vont se développer pour surmonter les difficultés et les conflits.

Vignettes

Nous voudrions présenter les témoignages de trois marraines. Leurs parrainages sont en cours et le fait de répondre aux trois questions proposées leur a permis de faire un bilan de leur parcours comme marraines.

Témoignage 1

1. Pourquoi me suis-je engagée dans l'aventure ?

Je suis née dans une famille très engagée. Mes parents se sont toujours sentis concernés par les hommes du monde entier.

L'opportunité d'agir, au lieu de se contenter de fulminer, d'enrager, de se culpabiliser... était là. Je me suis engagée seule, parce que mon mari est sans doute plus lucide que moi quant à l'engagement pris. Je lui rétorque que tout engagement suppose une part de folie... que j'assume.

2. Les difficultés rencontrées

Comment se montrer naturelle lors des premières rencontres ? Les choses ont été simples avec ma filleule, car c'est une jeune fille sans chichis. Elle parle volontiers mais cependant, il faut accepter qu'elle n'aborde pas du tout son passé douloureux.

Difficultés liées aux heures de rendez-vous. La conception du temps d'elle n'est pas la mienne, heureusement, le gsm existe.

3. Ce que le parrainage m'a apporté

La rencontre, la vraie, (progressive, profonde...) d'une jeune fille, d'une jeune femme, infiniment riche.

A. est entrée dans ma vie, dans notre vie.

Je suis consciente aussi des responsabilités de mon engagement. Je me fais parfois du souci pour son avenir... mais ça, c'est la vie.

Témoignage 2

1. Pourquoi me suis-je engagée dans l'aventure ?

Nous avons été toujours sensibles à la problématique sociale et révoltés par la politique dans notre pays.

J'ai connu Exil par une personne qui travaillait dans une maison d'accueil où se trouvait une jeune fille parrainée.

Le projet de Parrainage nous a paru réalisable. Il nous permettait d'agir dans une relation personnelle et de ne pas rester comme de simples observateurs.

2. Les difficultés rencontrées

J'avais envisagé certaines difficultés mais pas autant. Nous savions que c'était un projet à long terme mais nous n'avons pas mesuré les difficultés.

Je me demande souvent quelle est la place de F. dans la famille. Avec moi elle a une relation familiale mais avec mes filles, qui sont presque du même âge, elle reste distante.

Elle se dépose sur moi et c'est lourd à vivre.

Je me rends compte de l'importance que j'ai dans sa vie, quelle responsabilité !

3. Ce que le parrainage m'a apporté

Cette expérience a ouvert le cercle familial à des autres réalités.

La famille s'est ouverte et F. fait partie intégrante de la famille.

Le parrainage nous a permis de découvrir un monde associatif très humain et solidaire.

Aussi mes filles ont eu l'occasion de rencontrer des autres jeunes comme F. avec lesquelles elles ont échangé des impressions.

Témoignage 3

1. Pourquoi me suis-je engagée dans l'aventure ?

J'ai toujours été fortement touchée par l'injustice. Sous toutes ses formes, quoique particulièrement aux personnes. Mais voilà, on est entraîné par ses expériences, compétences et rencontres, et je ne suis pas devenue avocate ni assistante sociale. Je fais un métier relativement social, puisque je suis professeur, avec néanmoins un petit goût de trop peu...

Nous voulions aider concrètement un(e) jeune à s'intégrer, qui arrivait seul(e) en Belgique, en provenance d'un pays qui lui était hostile, pour qu'il ou elle puisse vivre ici harmonieusement, en passant outre les difficultés de la langue, de la législation, de la scolarisation, et des mœurs peut-être différentes.

2. Les difficultés rencontrées

Ce n'est évidemment pas toujours facile, mais les difficultés ne furent pas celles auxquelles je m'attendais.

D'abord il y a eu mon envie d'en faire trop. Inviter tout le temps, inviter à rester loger, l'envie de guider, de prendre sous sa tutelle, d'adopter peut-être. Alors que le jeune ne cherche peut-être pas cela. Ou ne peut simplement pas accepter autant, parce qu'il a déjà une famille à lui, il l'a connue même si elle ne vit plus avec lui, et depuis qu'il est en Belgique, il est devenu indépendant, sait par quoi il est passé, et ne désire plus être traité comme un enfant.

Ensuite, il y a bien sûr les difficultés de communication. C'est très dur de dire honnêtement ce que l'on veut et ce que l'on ne veut pas. C'est dur pour moi, mais c'est encore plus dur pour le jeune.

Il y a nos propres habitudes, envies et limites, que l'on découvre seulement face aux problèmes. Un exemple très concret : je ne suis pas à cheval sur la ponctualité, c'est une tare familiale. C'est du moins ce que je pensais... Mais quand ma filleule arrive deux ou trois heures en retard... ou trop tôt (!) (elle m'a déjà surprise en robe de chambre)... sans prévenir, cela me gêne.

3. Ce que le parrainage m'a apporté

Mais il y a bien sûr aussi tout le positif. Je suis heureuse d'avoir rencontré ma filleule pour une multitude de raisons. D'abord pour elle-même, parce que c'est quelqu'un de charmant et de touchant.

Ensuite parce que ça m'a ouvert les yeux sur certains fonctionnements humains, et sur la situation difficile d'autres pays.

Enfin, elle m'a aussi aidé à voir des choses en moi.

Jorge Barudy, Fondateur du Centre *Exil*, a dit :

Nous tentons d'offrir une expérience réparatrice aux victimes de la violence organisée à travers un processus d'accompagnement psycho-médico-social réalisé dans un cadre communautaire.

Il s'agit de mettre les personnes en contact avec d'autres survivants et des personnes solidaires, pour les soutenir dans la récupération de la confiance dans l'humanité.

CONCLUSION GÉNÉRALE





Dialogues transdisciplinaires et reconfiguration des problématiques

Jean-Luc Brackelaire et Jean Kinable

Pour la confection des actes donnés ici à lire, il n'a pas été possible de restituer fidèlement, en leur intégralité, l'ensemble de toutes les contributions, si denses, qui furent apportées, lors du colloque, au traitement des problématiques abordées. Moins encore s'y prêtaient les échanges suscités, au moment même, entre orateurs, discutants et auditeurs. En outre, un document majeur, combien mémorable, mais intransposable, fut, sans conteste, le film réalisé par Anne Lainé, présenté par Jean Giot et projeté en présence de l'auteur : témoignage d'une grandeur et d'une grâce lumineuses, d'une dignité et d'une intensité irradiantes, profondément humanistes, dont l'art cinématographique consommé magnifie la portée, notamment du fait du respect, de la sensibilité et de la finesse dans les approches et les rencontres. Aussi sa vision mérite-t-elle, en tout point, d'être chaudement recommandée.

Il n'en demeure pas moins que les écrits ici rassemblés laissent fermement, pleinement, éminemment, entendre tant l'importance des points de vue et des perspectives intrinsèques aux spécialités des participants, que la nécessité décisive de faire se croiser et dialoguer les démarches qui spécifient les disciplines par eux engagées, toutes parties au débat. Ainsi se répondent les analyses auxquelles ouvrent ces démarches dans le droit fil de leurs exigences respectives, commandées par la «-logie» qui les constitue. Nécessité d'autant plus impérative que les phénomènes qui s'imposent à l'attention des sciences humaines et médicales, à vocation clinique,

mettent en cause l'humanité même (à l'humanisation toujours en instance et en peine d'elle-même) aussi gravement que tous les faits ici étudiés. La déshumanisation s'y avère une caractéristique anthropologique capitale pour envisager, dans toute leur radicalité, les processus dramatiques de l'hominescence (hominisation et humanisation – J. Kinable, 2011). Cette conviction (quant aux vertus du dialogue interdisciplinaire) présidait déjà à l'organisation de colloques antérieurs pour la publication desquels fut justement choisi, comme titre de collection, le terme de « transhumances » (cinq tomes : 1999, 2000, 2001, 2003 et 2004).

On en conviendra, face aux multiples formes et figures de pareilles violences exterminatrices (pour raisons politiques – pire encore lorsqu'elles sont à l'actif d'autorités gouvernementales/religieuses), le scientifique, qu'il soit chercheur et/ou praticien en divers champs professionnels, que, en réponse aux événements, il se préoccupe d'en traiter par la réflexion comme par l'action, voire par des propositions d'intervention dans le cours des choses, ce scientifique s'en trouve requis par une double tâche : d'un côté, puiser aux ressources de sa discipline pour en expérimenter, à l'épreuve de tels faits, les capacités quant à contribuer à l'exploration de l'intelligibilité de ceux-ci et de leur engendrement, de leurs soins ou remèdes, de leur transformation élaborative et de leur prévention ; d'un autre côté, préciser, dans le dialogue interdisciplinaire, l'articulation entre les facteurs (d'ordres divers) impliqués dans la survenue, le déroulement et le destin de pareils faits, dans les conséquences qu'ils entraînent et les réactions qu'ils provoquent. Double défi donc.

D'une part, premier défi, il s'agit de toujours mieux aiguïser et ajuster les clés, instruments et modèles théoriques aptes à structurer, en une systématique rigoureusement charpentée, une grille de lecture et d'analyse (de discernement-repérage et de catégorisation, d'interprétation et de construction-reconstruction, de modélisation et de conceptualisation) des phénomènes concernés. Aptes, du même coup, à concevoir inventivement des modalités pertinentes, peut-être inédites, de traitement, d'intervention et de changement. Ce défi pousserait-il, en chacune des disciplines et pour tout tenant de quelque discipline que ce soit, leurs références et repères théoriques dans leurs derniers retranchements ou leurs facultés à se réinventer, ou se métamorphoser, à l'épreuve des faits ? Tous les auteurs du présent ouvrage, chacun en son domaine et à des degrés

divers, ont témoigné de cette remise sur le métier des élaborations conceptuelles qu'ils mobilisaient aux fins d'élucider tant les conditions de possibilité de pareils phénomènes que les déterminismes à l'œuvre dans leur production, mais aussi les marges de manœuvre, les choix et les prises de position des sujets impliqués (sujet individuel, collectif autant qu'institutionnel). Et ces formes d'interposition et d'engagement du sujet s'avèrent susceptibles de varier au fil du temps.

D'autre part, second défi, le dialogue interdisciplinaire ne va pas sans réserver d'éventuelles surprises, ou rebonds imprévisibles, et solliciter de toutes autres transformations encore, en raison des corrélations et articulations entre registres relevant des disciplines qui se les répartissent et s'y approprient/se les approprient. Mais là encore, le parcours des textes atteste combien le scientifique peut trouver son bien grâce à de telles « transhumances » pour exercer différemment ses compétences et tisser d'utiles coopérations. Le praticien, lui, en retire une instruction fouillée des dossiers de la complexité des situations effectives, parfois cliniques, des conditions de contexte ou de circonstances conjoncturelles et des facteurs déterminants dont dépend l'exercice inspiré de son art, lequel sollicite une pluralité de compétences et d'habiletés pratiques, voire pragmatiques (faut-il évoquer l'ingéniosité et l'inventivité, voire les ruses propres à la *mêtis* des Grecs anciens ? – M. Detienne et J.P. Vernant, 1974 ; S. Latouche et M. Singleton, 2004 ; J. Kinable, 2010). Le chercheur, pour sa part, y trouvera de quoi discerner davantage l'entrelacs des processus spécifiques à sa discipline et des dynamiques ressortissant aux dimensions corrélatives qu'examinent les autres disciplines. Entrelacs où il s'agit de repérer et démêler non seulement l'impact d'un registre sur les autres mais aussi les mécanismes, propres à tel registre, par lesquels se produisent, en ce dernier, les effets de pareille corrélativité.

À la lecture des écrits ici colligés, on a pu se rendre compte également de la fécondité et du bénéfice qui résultent du rapprochement, voire de l'étude conjointe, et de ce qui se joue dans le chef des victimes, et de la dramatique menant à devenir bourreau. Tout autant qu'il s'avère fructueux de confronter entre eux, d'un côté, les mécanismes auxquels sont sujets les intervenants (thérapeutes – A. Cote, F. Febo – comme enquêteurs porte-parole¹ – M. Cornejo, E. Lira,

1 Narrataires pris à témoin, les voilà, dès lors, chargés par les narrateurs de plaider et d'obtenir l'éventuelle reconnaissance du statut officiel de victime

G. Morales) auprès de victimes ou de bourreaux, de l'autre côté, les fonctionnements dont celles-ci et ceux-ci sont le siège et l'agent. Dans de telles interactions entre processus à l'œuvre de part et d'autre dans le chef de chaque protagoniste de la rencontre, lesquels retentissent l'un sur l'autre (en des rebondissements que l'on espère résiliants), il s'agira d'être particulièrement attentif à ce que s'accordent et s'ajustent les rythmes des temporalités inhérentes aux processus respectifs (F. Febo).

Transversalement aux sections de l'ouvrage qui les regroupent, divers textes entrent en résonance l'un avec l'autre. Ces correspondances polyphoniques sont en mesure d'enrichir les thèmes et variations, déployés par le traitement que leur réserve chaque auteur : les enrichir d'un surcroît d'harmoniques et d'accords inouïs avant, ou en dehors, de tels échanges concertants. Et le lecteur de se réjouir d'en découvrir toute l'éloquence. De ce concert émergent volontiers : des lieux communs en partage entre disciplines ; de passionnantes confluences et confrontations, des divergences significatives, révélatrices des spécificités dans les démarches ; de nouvelles coopérations possibles au bénéfice d'élaborations encore en attente ; des compléments, ou suppléments, d'indications dans les questionnements ; des ouvertures et des pistes invitant à une relance, selon d'autres orientations, des investigations propres à tout un chacun².

Si la plupart des cas pris en compte par les études qui composent le présent ouvrage entraînent vers des violences perpétrées au loin, dans le temps ou/et dans l'espace, peut-être se surprend-on d'autant plus intensément, lors de la dernière section, du constat accablant, bouleversant, des brutalités ou des maltraitements engendrés par nos pratiques institutionnelles belges à l'endroit de victimes présumées qui tentent de trouver refuge parmi nous, spécialement à l'égard d'adolescents... Toute entreprise de traitement du traumatisme/du traumatisé risquerait-elle foncièrement de malmenier/se mener mal/mettre à mal, même en toute légalité-légitimité ?

méritant réparation, voire des dédommagements. Les voilà pris entre deux missions aux exigences spécifiques, peut-être difficilement conciliables : médiateur des intérêts du narrateur, enquêteur-instructeur mandaté par l'État.

- 2 Suite au colloque et dans le prolongement de ses travaux, plusieurs participants se sont engagés, depuis, dans un Programme Interuniversitaire Ciblé (subsidé par la Commission Universitaire pour le Développement en Belgique) portant sur l'élaboration de modèles et de modes d'intervention et de formation en santé mentale au Rwanda. Il permet de procéder à plusieurs recherches-actions en ce domaine.

Dès lors, cette réunion concertante de textes se prête-t-elle à ce que l'on fasse ressortir diverses lignes de force possibles, tour à tour carrefours de rencontres où les concertations entamées ne demandent qu'à se poursuivre en s'approfondissant, ou indications spécifiques, à l'originalité opportunément suggestive, en attente de trouver quelque prolongement en l'une ou l'autre direction prometteuse. À titre d'exemple, sans nullement prétendre épuiser les perspectives qui se dessinent de ces points de vue, nous esquisserons les quelques réflexions qui suivent.

Invoquer la justice³ (pour s'en référer, voire s'en remettre à elle) semble facilement tautologique : en appeler à la justice, pour lui réclamer justice, au nom de la justice ! Mais alors, le malentendu et la déception ne sont-ils pas inéluctables ? Du même mot – si chargé d'affects de tous ordres, mais à la paroxysmalité volontiers véhémence, à l'explosivité dangereuse ; affects si sensibles aussi à ce qui serait offense ou mépris à l'égard de leur motif, comme à ce qui en (dé-, re-)nierait l'enjeu – par l'unique vocable « justice » s'appellent, en effet, des « réalités » bien différentes entre elles, lesquelles se seront discernées selon les trois occurrences suivantes du terme, mises en jeu au fil d'un tel appel : 1° ce qui se conçoit, s'espère, se valorise dans la psyché (autant que dans les mentalités collectives, dans les œuvres de civilisation et dans le patrimoine que les cultures se partagent) tels une qualité désirable à chérir, une vertu dont promouvoir et défendre l'excellence, un idéal au rang de ceux que G. Bonnet (2010, 2012) traite de fondamentaux⁴ ; 2° l'institution sociale chargée, en tant que corps constitué à cet effet, de l'exercice du pouvoir judiciaire, en ses palais consacrés à cet office, sous un chêne (sur le modèle de Saint Louis) ou sur le gazon (des gacacas) ; 3° ce que cette instance juridictionnelle décide en des arrêts qui prétendent la « rendre » en définissant la réalité de l'affaire en cause, par la qualification des faits (selon le code en vigueur), autant qu'en établissant leur vérité judiciaire en les sanc-

3 Il en est diversément question dans les contributions de J. Fierens, A. Ndimubandi, M. Schotsmans, Cl. Uwera Kanyamanza et D. Vandermeersch.

4 Il les situe « aux origines du psychisme, indispensables à la survie du sujet et à sa construction ». Il s'agit de les limiter « dans leurs exigences absolues. Le sujet peut alors les interioriser de façon cohérente, comme des vecteurs du désir, à l'horizon de sa quête de plaisir » (2012, pp. 28-29). Soulignons ce processus d'interiorisation auquel nous reviendrons bientôt.

tionnant, éventuellement en les punissant. Ainsi est-ce en raison d'un idéal de justice que l'on s'en réfère à l'institution judiciaire afin qu'il soit statué quant au juste⁵, pour ne pas avoir à subir d'injustice...

L'adresse à l'Autre (opérant un transfert sur une instance tierce, transcendante, substituant ce recours à ce à quoi, par là et d'un même mouvement, on renonce : se faire justice soi-même, perpétrer en justicier quelque vengeance privée, entre soi, sans tiers) s'avère un véritable transfert, et un surpassement, tout animés d'espérance croyante et d'aspiration aimante (foi, espérance et amour de transfert, tout ensemble donc !). Au nom de la justice, ce qui se trouve en instance, en suspens, voire en souffrance, c'est tant ce qu'il est possible d'en espérer que ce en quoi il est fiable de s'y confier, ainsi que ce que l'on désire en aimer au titre d'idéal. Pourra-t-on encore croire en la justice après avoir eu affaire effectivement à elle ? Comment ne pas se sentir désabusé dans ses attentes, désillusionné parce que privé de fictions pourtant indispensables ? Pour pouvoir se contenter de ce que le système judiciaire est en mesure de prendre comme décisions et de rendre comme arrêts, ne faut-il pas déjà en partager la logique systémique spécifique, en adoptant (pour l'endosser bon gré mal gré, peut-être hypocritement) le rôle, le statut, la place, la fonction, la mentalité... du si bien dit repris de justice tels que ce système l'envisage et en prévoit les caractéristiques ? Sans cela, l'homme « ordinaire » ne risque-t-il pas, d'emblée, d'y jouer perdant ? Le sentiment d'injustice encourue ne tend-il pas, dorénavant, à saper toute référence transférentielle au Tiers (J.P. Lebrun et É. Volckrick, 2005) ? L'impuissance, la débâcle, la déconsidération, la compromission des institutions étatiques en rajoutent à la détresse ou à la confusion de l'offensé comme du justiciable, autant qu'elles portent atteinte à l'idéal de justice. Mais l'écueil périlleux que recèle un tel idéal est sa tendance, ou sa tentation, à l'objectalisation-objectification : croire et vouloir se réifier, se convertir (le plus objectivement possible – en lieu et place du registre psychique, subjectif,

5 M. Erman écrit (2012, p. 10) : « ce qui relève du juste ne se ramène pas toujours aux principes et aux décisions de l'institution judiciaire ». Outre ce sempiternel rappel que la justice d'ici-bas n'est qu'humaine (trop humaine ? – nullement mesurable, moins encore égalable, à ce qu'il en serait d'une justice divine... en quelque autre monde ; ni d'une justice immanente) afin d'en rabattre quant à toute prétention à l'idéalité, il faut bien en convenir : « La justice en tant qu'institution n'a toutefois pas pour seule vocation la décision juste » (*op. cit.*, p. 87).

idéal : son registre d'origine ; ce à défaut d'une intériorisation congéniale, récusée du fait et au profit de l'extériorité impérieuse de cette incarnation obligée, implacable) en quelque chose/quelqu'un appartenant à la réalité du réel extérieur. G. Bonnet écrit à ce propos (2012, p. 25) : « les idéaux ont tendance à faire feu de tout bois. (...) Ils viennent d'un autre monde, et ils cherchent par tous les moyens à s'incarner, à se confondre avec d'autres réalités pour pénétrer notre univers ». Quant aux « risques inhérents à cette incarnation » (*ibidem*) : « Autant celle-ci est bénéfique tant qu'on parvient à maintenir la différence entre l'idéal et la réalité avec laquelle l'idéal se confond, autant elle devient dangereuse dès lors que la confusion s'installe. [...] aucune réalité n'est à la mesure de l'idéalisation qui la valorise. Un jour ou l'autre, cette réalité fera les frais de la déception qui va s'ensuivre. [...] les idéaux peuvent provoquer des explosions destructrices, à la mesure des espoirs qu'ils avaient suscités ».

Or, et les contributions de la première section en attestent, la soit d'idéal s'avère une composante décisive de la dramatique engagée dans le terrorisme, le fanatisme, le totalitarisme, le révolutionnisme armé... S'il faut en analyser finement (J. Roisin) les formations mentales (la structuration conflictuellement dynamique, l'organisation topologique et le fonctionnement économique, tant intrapsychiques qu'intersychiques – soit les trois points de vue qui définissent la métapsychologie freudienne) il convient également d'en retracer les parcours et destinées, les évolutions et mutations au fil des péripéties de l'histoire où pareil engagement précipite l'acteur (M. Felices-Luna). Il s'agit tout autant de retracer par quels acheminements et en raison de quelles interactions plurifactorielles, dans quels contextes et concours de circonstances, des personnes « ordinaires » sont amenées à se faire les exécutants de violences politiques : le questionnement de Ch. Bouatta rejoint alors les captivantes investigations d'un H. Welter (2007) comme d'un Ph. Breton (2009).

Outre la lutte contre la violence, il y a lieu de trouver à (et, surtout, comment) répondre à la destructivité qu'elle propage et aux effets délétères, à longue échéance, qu'elle inocule dans l'esprit de ses proies, tant ses victimes que ses agents, ou ses spectateurs, voire dans l'esprit de ceux qui en traitent pour l'étudier ou pour la soigner, l'éduquer ou la gouverner (en quoi l'on aura reconnu les trois métiers déclarés « impossibles » par Freud). Les modalités de traitement se

cherchent volontiers du côté d'inspirations à partir de modèles allopathiques. Le travail définira dès lors ses tâches, ses voies et ses moyens dans l'objectif de reconstruire ce que la violence visait à démolir, aux fins de ranimer, régénérer et revivifier ce que les ravages de cette violence risquaient d'avoir éteint, anéanti et extirpé. Ainsi les actions menées s'exprimeront-elles par autant de verbes composés du préfixe « re- » venant s'opposer contradictoirement à toute cette entreprise exterminatrice formulable par des verbes construits, en revanche, avec le préfixe « dé- », comme dans détruire justement : déconsidérer, dévaloriser, désolidariser, délier, désunir, déresponsabiliser, désorganiser, dérégler, déréguler, déréglementer, découper, défier, désavouer, dégrader, détériorer, démantibuler, destituer, dénaturer, déraciner, déshumaniser, etc. De tels agissements consistent bien à défaire ce que les œuvres de culture et de civilisation, d'humanisation et de socialisation s'emploient patiemment, conflictuellement, à fonder et à édifier, à ancrer et à transmettre, à déployer et à réinventer (vu les mutations du monde, compte tenu d'une générativité intrinsèque), tout en tissant, entre les hommes, des liens de communauté et d'appartenance, de change et d'échange, d'alliance et d'affiliation, d'engagement et de responsabilité. Il s'agirait donc d'en reprendre l'ouvrage, tout en tirant parti de médiations culturelles et artistiques, en remobilisant les ressources de la transitionnalité et de la capacité de jouer (D. Gishoma, M.-O. Godard, Cl. Kanazayire, Fr. Lecomte, B. Pouligny et E. Rutembesa). À l'encontre de ces agissements dévastateurs qu'il s'agit de récuser et de réfuter, ce qui se réaffirme, se reconstitue, se réenracine et se réengendre, ce sont les valeurs, principes et idéaux que ces agissements prétendent dénigrer, pervertir et abolir. Là où se prônaient des privilèges exclusifs, au détriment d'exclus à spolier et éliminer, se défend l'universalité de droits pour tous. Au déni et au mépris s'oppose une reconnaissance mutuelle et réciproque, tramée de confiance, de respect et d'estime des uns et des autres, par les uns et les autres, solidairement. Au slogan idéologique se heurte la relance d'une démarche de pensée personnelle s'alimentant aux contes, dictons, mythes et autres récits partagés entre générations. Aux détournements du sens des mots et autres usages impropres, hypocrites, masquants, du langage (ainsi le jargon du III^e Reich ou la propagande des instigateurs du génocide au Rwanda ; ainsi ce que H. Arendt, 2002, appelait les « euphémismes euphorisants » chez A. Eichmann ; ainsi le travestissement de l'épuration ethnique en entreprise de salubrité publique par l'extermination de nuisances

dues, par exemple, à l'invasion pullulante d'insectes nocifs ; ...) s'oppose l'appel à une parole authentique, personnalisée, visant la réalité et la vérité des événements et de l'expérience propre à chacun. Restitué à son génie propre, ce langage et le jeu des traductions qu'il ouvre (K. Rouquet-Brutin) contribuent au travail requis vis-à-vis de ce qui advient, se donne ou surprend (notamment de ce qui se transmet et se lègue transgénérationnellement⁶). Il s'agit du labeur d'avoir à en accuser réception et à engager un processus intimement subjectif qui soit en mesure de s'approprier ce don/ce legs, en propre et en personne, en son nom et à son compte, de sorte à en faire personnellement quelque chose de son cru, dont répondre soi-même – conformément à cette parole goethéenne que Freud (1913, 1998, p. 379) cite dans *Totem et tabou* (à point nommé, compte tenu de la problématique développée en cet essai) : « ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder »⁷... plutôt que de s'en faire posséder ou hanter jusqu'à l'expropriation aliénante (voire addictive) de soi, ajouterions-nous. En appelle à un tel travail tout legs dont il s'agit de se faire les dignes héritiers, spécialement dans le cas de graves traumatismes transmis (J. Altounian, Ch. Lebon). À un tel travail participent aussi la pratique éducative, familiale ou scolaire, des contes issus du patrimoine culturel, tout autant que la pratique clinique, peut-être collective, de la narration (M. Vargas-Thils).

6 Cette dation advenant au sujet, en le positionnant au « datif » (au risque qu'il s'y fasse avoir ; à charge de se mettre au travail), peut être, tout autant, celle de : ce qui se présente d'exogène (au risque que ce présent ne s'avère quelque cadeau empoisonné), ce qui s'impose d'un réel qui vous tombe dessus par surprise ; ce qui surgit d'étrangement inquiétant, comme inapprivoisable, au cœur du familier pourtant si quotidien ; ce qui fulgure dans la trouvaille de formations de l'inconscient spirituelles mais énigmatiques, ce qui se découvre inopinément du caché-censuré que le refoulement prétendait garder jalousement au secret ; ce qui s'impulse du fait de ce qui s'agit/s'agite depuis le ça prêt à s'emparer de soi. A partir de telles interpellations, tant endogènes qu'exogènes, autant qu'à partir d'autres appels encore de la part de l'Autre, la vocation du sujet (au « vocatif ») serait d'y/en répondre : tâche, selon sa façon déjà toute personnelle d'accuser réception de ce qui le sollicite (impliqué à l'« accusatif »), de passer au « génitif » de sorte à en arriver à se poser authentiquement au « nominatif ». S'autoengendrer et s'autoobtenir soi, au titre de moi, capable de s'assumer en première personne et s'apparaître-se manifester en tant que « je ».

7 H. Michaud (2011, p. 181) propose la traduction suivante : « ce que tu as reçu de tes pères, gagne-le pour que cela t'appartienne ».

Or, aux antipodes et à l'inverse d'une logique de type génocidaire (sans quoi le remède risquerait d'opérer sur le même mode que le mal à combattre ou prévenir), contrer ne prétend nullement éradiquer, exciser : contrarier et contredire ne visent pas nécessairement l'abolition intégrale ni l'amputation totalitaire de ce à quoi il est ainsi fait opposition et barrage. L'entreprise peut s'employer à contenir la destructivité, au double sens du verbe contenir : circonscrire et circonvenir la puissance subversive, dévastatrice, en cause, ceci en l'endigant, la canalisant, la gouvernant, la dérivant et la domptant, d'une part et, d'autre part, l'intérioriser et l'apprivoiser, en en prenant la mesure et en l'expérimentant, la garder en soi, en assurer l'appropriation et en assumer la possession, la maîtriser comme potentialité toujours active de l'intérieur de soi-même, agissant de l'en dedans de soi. Il s'agit alors de processus d'intégration et de surpassement, pour « avoir le dessus » et s'y maintenir, processus de transitionnalisation, de passage critique modificateur, tel que le formule aussi L. Binswanger (1970, p. 224) en insistant judicieusement sur les préfixes impliqués : « seule la transformation, seul le *méta* de la morphose, le *trans* de la *formatio*, le passage d'un rivage de l'être vers le rivage d'un être nouveau constitue le tout du changement ». N. Munyandamutsa en donne à entendre le principe, en témoignant de son attitude clinique et en proposant sa réponse au jeune homme suicidaire venu le questionner (de même que sa répartition à l'adolescent lui avouant son désir de vengeance, telle que rapportée par Cl. Uwera Kanyamanza). Cette fois, ce sont les indications du modèle homéopathique⁸ qui s'imposent. C'est l'un des enseignements que l'on peut retirer du récit que ce praticien psychiatre nous fait de cette rencontre. Et ce récit, il nous est loisible de l'entendre tel un apologue témoignant d'une sagesse inspirée par des traditions multiculturelles, pas uniquement scientifico-cliniques.

Sans doute, en effet, les motifs de la démarche du jeune homme (tant l'intention du suicide que le contenu des trois questions à régler préalablement, avant de mettre ce projet en acte) peuvent-ils s'envisager comme relevant de la catégorie du mal. Le mal en cause se prête à une acception extensive, ou générique, laquelle inclut le malheur, la maladie, la malédiction vindicative, la méchanceté

8 Sur les contrastes entre modèles allopathique et homéopathique comme formes de traitement, on se reportera aux travaux magistraux de Fr. Laplantine (1986, pp. 181-198).

haineuse, la calamité ou la catastrophe, toute atteinte et souffrance, toute mauvaise réplique à ces altérations de soi, etc.⁹ Quand bien même on ait toute raison de considérer tel un mal les causes et motifs d'intervenir ou de riposter, même si mal il y a incontestablement, cette réponse devrait-elle nécessairement, pour autant, s'élaborer sur le mode de la négation et de la contestation, du combat et de la contre-offensive ; sur le mode d'une défense et d'une promotion antagonistes, vouées à contrer toutes les formes et figures de pareil mal, aux fins d'une élimination, voire en vue d'y substituer son contraire : quelque bien idéalement conçu, voire pré-défini au bénéfice supposé de qui, de ce que, le mal frappe ? Plutôt qu'un tel exercice de la négativité et de l'opposition, les répliques de N. Munyandamutsa se rapprochent davantage de la position d'un V. von Weizsäcker (1946, 2011) adoptant, à l'égard de la maladie/du malade, non pas la position de quelque offensive s'employant, par un jeu d'antagonismes activant des antidotes, à la/le contrarier, voire à la/le négativer, quelles que soient la signification et la valeur de ce « mal », mais celle d'une approbation-acceptation qui tienne compte de ces dernières ; assentiment sous condition ou sous réserve cependant : celle d'une tentative de transformation. Ce « oui, mais... autrement » engage sur les voies de façons de différer de soi-même, de changer de position et de point de vue, de s'essayer à de nouvelles marges de manœuvre, de se risquer aux ouvertures de la présence, de s'acheminer du déjà accompli vers l'éventualité de quelque non encore advenu auquel oser¹⁰ œuvrer.

Une question cruciale, qui traverse également tous les textes du présent ouvrage et qu'il vaut la peine de reprendre et de développer, fût-ce brièvement, à partir de l'ensemble qu'ils composent, est celle de la responsabilité. Cette dimension humaine essentielle, dont l'anthropologie clinique de Jean Gagnepain (1992) a fait une face constitutive de la personne et des relations sociales, celle du rapport

9 On pourrait poursuivre cette énumération sachant que, parmi les diverses formes et figures qui sont autant de modalités possibles de l'extensivité de cette catégorie, sont bien sûr repérables celles qui s'expriment par des termes où celle-ci intervient en position de préfixe : malaise, malchance, maléfice, maldonne, maladresse, malhabilité, malentendu, maltraitance, etc.

10 Afin de mettre à l'ouvrage l'œuvre ainsi en jeu, ce qui serait requis, outre pareille audace-hardiesse, c'est l'ensemble de la gamme de ces verbes que V. von Weizsäcker qualifie de « pathiques » : pouvoir, vouloir, devoir et même savoir... œuvrer – cf. M. Ledoux (2009).

à Autrui (concomitante et nouée à leur face identitaire, du rapport à l'Autre), nous apparaît comme se trouvant fondamentalement en jeu et en question dans les phénomènes abordés de violence politique et de traumatismes psychosociaux (I. Martín-Baró, 1988) comme dans les démarches qui se créent à toutes échelles pour en permettre différentes formes d'élaboration. Dans cette perspective, c'est la responsabilité humaine, celle des personnes et des institutions, celle qui nous oblige et nous ouvre humainement à répondre de nous-mêmes comme d'autrui (J. Altounian), qui se défait en diverses figures chez les acteurs des phénomènes de violence politique, de torture, d'extermination génocidaire, etc. Et c'est à la (re)mobilisation de cette responsabilité humaine qu'il est fait appel dans toutes les tentatives de (faire) reconnaître, d'élaborer, de réparer..., les effets de l'écrasement d'autrui et de l'Autrui en l'Homme.

Ainsi pouvons-nous voir les mécanismes psychiques et sociaux repérés à l'œuvre dans l'adhésion et la participation à des mouvements et discours sociopolitiques violents, au fanatisme, à la contagion barbare, à la lutte armée de type terroriste (Ch. Bouatta, J. Roisin, M. Felices-Luna) comme procédant d'une suspension ou d'un court-circuit de la dialectique de la responsabilité par assujettissement ou aliénation à une idéologie et une organisation excluant la divergence et donc la négociation et la collaboration possibles entre des points de vue et des rôles distincts. La responsabilité implique en effet, au sein même de la personne humaine et entre les parties impliquées, l'obligation de reconnaître et de prendre en compte la différence des places et des compétences, à tenter dialectiquement d'articuler dans l'échange (Brackelaire, 1995). Que l'on en vienne à exclure cette divergence et on oblitère du même coup chez soi comme chez l'autre la distance à soi et à l'autre qui fonde des deux côtés la possibilité même de « se répondre » humainement, de « se transmettre de l'humain », c'est-à-dire encore de répondre d'autrui, au risque de frapper celui-ci de rejet, sous des formes variables, jusqu'à celle de son anéantissement meurtrier (Brackelaire, 2010).

La (re)mobilisation de la responsabilité humaine, à laquelle il est fait appel pour la reconnaissance et l'élaboration d'expériences destructrices des personnes et de la vie sociale, se manifeste singulièrement dans l'apparition nécessaire et l'échafaudage progressif de pratiques professionnelles nouvelles ou renouvelées, en matière de justice comme dans les différents champs articulés de la vie commune, et notamment ceux de la santé mentale, de la formation

et de la création artistique (J. Kinable, Fr. Lecomte, B. Pouligny, M. Schotsmans, F. Febo, A. Ndimubandi). L'invention ou la réinvention de ces pratiques tient précisément à ce que les traumatismes et les situations qui les ont entraînés les appellent. Elles tentent d'y répondre. Ce processus d'appel et de réponse de métiers et de pratiques qui se façonnent en fonction des problèmes humains en jeu atteste de la mise en mouvement de la responsabilité. Par ailleurs, il éclaire d'une façon plus générale les processus anthropologiques de construction et d'exercice des rôles et des professions. Les pratiques évoquées dans le présent ouvrage se caractérisent, face à leurs enjeux, par la création de scènes où des expériences subies et silencieuses puissent se manifester et se travailler avec les professionnels impliqués.

C'est dire que ces pratiques présupposent, contribuent ou en appellent elles-mêmes à un contexte sociopolitique qui permette la reconnaissance des responsabilités et qui promeuve une culture de la modération et du débat contre le risque de la répétition à l'identique de la violence (Cl. Uwera et J. Fierens). On comprend aussi l'importance soulignée d'assortir ces pratiques de démarches de recherche qui en étudient les processus à l'œuvre et s'interrogent à partir de leurs effets (B. Pouligny). L'élaboration des expériences traumatisantes liées à la violence politique exige des pratiques et des personnes médiatrices qui assurent les conditions de la traduction (J. Giot) et de la transmission de ces expériences et de cette élaboration, tâche professionnelle dans un sens fondamental car y est en jeu la profession d'homme, celle de se faire répondant de la dette à l'humain et de sa transmission, où l'écriture et la recherche ont un rôle précieux (A. Cote, K. Rouquet-Brutin, J. Altounian).

La rencontre avec des professionnels, qu'ils soient cliniciens, chercheurs, agents de l'État chargés du recueil des témoignages de victimes de torture et d'emprisonnement politique au Chili, etc., peut représenter pour les victimes un maillon – parfois le premier maillon – qui rattache à la chaîne de l'écoute et des responsabilités humaines partagées (M. Cornejo et G. Morales; et Cornejo, Brackelaire et Mendoza, 2009). Cette fonction déontologique, gardienne et restauratrice, de la « professionnalité » est cruciale : de représenter le seuil que l'humain doit toujours traverser pour contrer le danger de réduire autrui à n'être plus que l'objet d'un pur rapport de force déshumanisant. Aux professionnels de reconnaître et soutenir autant que possible les trajets des victimes vers une position

et un rôle de citoyens (E. Lira). Un tel parcours dépend en partie du contexte politique et de son évolution, et il requiert, du côté des victimes et du côté des professionnels, une mobilisation de leur personne dans la construction d'une position propre, d'un point de vue personnel, préservant leur équilibre entre des places et rôles en tension (G. Morales et M. Cornejo), avec ce qu'une telle démarche personnelle implique à la fois d'une identité et, dirions-nous, d'une responsabilité narratives (M. Vargas-Thils).

Les dispositifs qui se créent dans les suites d'un génocide comme celui qu'a connu le Rwanda, cérémonies de commémoration, groupes de parole, entretiens thérapeutiques, démarches de recherche participative ou de recherche-action, etc., révèlent aussi combien leur portée dépend en grande partie du fait qu'ils puissent être pensés, construits, accompagnés, évalués, réaménagés, renouvelés d'année en année par des professionnels. Ceux-ci œuvrent à plusieurs, en équipe, mobilisant la responsabilité et la création professionnelles pour une meilleure adéquation aux nécessités nouvelles, dans un contexte institutionnel et social à forger et partager, et avec des références culturelles auxquelles rendre valeur de vie. Il s'agit, à lire nos témoins, de construire contre la destruction opérée, et peut-être essentiellement de construire à côté (M.-O. Godard), d'autres choses, sur le socle traditionnel (E. Rutembesa), d'inventer des métiers appropriés, de rechercher des médiateurs et médiatrices (Ch. Lebon), d'aménager et entretenir les « espaces transitionnels » collectifs (Cl. Kanazayire et D. Gishoma), de ménager des espaces judiciaires pour la révélation d'une vérité plurielle (D. Vandermeersch), de composer du groupe, des groupes, au sens fort, au sens où le groupe est constitutif du personnel, du social et du culturel. Il y va d'un appel à remobiliser la personne, à recréer du moi et du toi (N. Munyandamutsa), et aussi bien du lui/elle et du on, du nous, etc., ce qui engage éminemment un travail d'origine.

Nous y sommes tous conviés, tant l'analyse des adolescences en exil en Belgique, démontant les mécanismes de leur déshumanisation, interpelle nos responsabilités citoyennes et professionnelles (P. Jamoulle et J. Mazzocchi, B. Santana, C. Verbrouck). Le programme de parrainage développé à Exil (Fr. Gatarayiha et M.-G. Busse) nous offre une image extrêmement parlante et porteuse de ce que peuvent être des formes renouvelées de responsabilisation citoyenne

et professionnelle face aux effets des violences politiques ailleurs et ici.

Ainsi qu'en témoignent donc les trois développements que nous venons de proposer (autour : 1° de la justice et de l'idéalisation ; 2° des modèles de traitement en contraste ; 3° de l'articulation entre responsabilité et profession, où se noue une structuration essentielle de la personne) un réseau de mises en correspondance et de renvois se tisse volontiers entre les contributions de cet ouvrage. Aussi pourrait-on en reparcourir les textes en se guidant sur bien d'autres questionnements encore, en y entendant l'incitation, pour chaque lecteur, à la liberté de tracer son chemin suivant les voies personnelles de ses inspirations et de ses préoccupations singulières.

Au fond, nous avons, nous-mêmes, procédé à la manière de ces jeux de ficelle qui, tendue différemment entre les doigts des deux mains, dessine de nouvelles figures lorsqu'on la prend par un autre bout, dès que se modifie la position des tenseurs. En changeant le fil conducteur sur lequel tirer, en recourant à l'intervention d'un partenaire dans ce jeu de mains, des configurations inédites sont susceptibles d'émerger au gré de telles constellations d'entrelacs mobiles. Leur inattendu ne pourrait-il s'avérer novateur ? À chacun de se prendre au jeu et de le poursuivre à son tour, nécessairement à sa façon...

Les auteurs

Janine ALTOUNIAN est cotraductrice de Freud depuis 1970 et responsable de l'harmonisation dans l'équipe éditoriale des Œuvres complètes de Freud aux Presses Universitaires de France. Essayiste, auteur d'ouvrages portant sur la traduction, dans le psychisme, d'un trauma collectif chez les descendants de survivants.

Chérifa BOUATTA est professeure de psychologie clinique à l'Université Alger II et Membre de la SARP, Association pour l'aide psychologique, la recherche et le perfectionnement en psychologie.

Jean-Luc BRACKELAIRE est professeur aux Universités de Namur et de Louvain et psychologue au Centre de Guidance de Louvain-la-Neuve.

Maria-Gladys BUSSE est psychologue, psychothérapeute à Exil (Centre psycho-médico-social pour réfugiés victimes de torture et de violence organisée), Coordinatrice Clinique du Centre Exil.

Marcela CORNEJO est psychologue et professeur à l'Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica au Chili.

Armando COTE, psychologue clinicien, psychanalyste, docteur en psychanalyse de l'Université Paris VIII. Cabinet privé à Paris. Psychologue clinicien au Centre Primo Levi à Paris. Membre de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien.

Fiorella FEBO est docteur en psychologie, psychologue clinicienne et enseignante à l'Institut Libre Marie Haps à Bruxelles en Belgique.

Maritza FELICES-LUNA est professeure adjointe au département de Criminologie de l'Université d'Ottawa au Canada et membre du Laboratoire d'Études et de Recherches sur la Justice.

Jacques FIERENS est docteur en droit et licencié en philosophie. Il est professeur extraordinaire à l'Université de Namur et professeur à l'Université de Liège et à l'Université catholique de Louvain. Il est également avocat au barreau de Bruxelles.

Froduald GATARAYIHA est psychiatre, thérapeute à Exil (Centre psycho-médico-social pour réfugiés victimes de torture et de violence organisée), responsable du Programme Parrainage.

Jean GIOT est linguiste, professeur à l'Université de Namur en Belgique.

Darius GISHOMA est psychologue au Kigali Health Institute (KHI) au Rwanda, et doctorant à l'Université catholique de Louvain en Belgique (UCL).

Marie-Odile GODARD est psychanalyste, maître de conférences en psychologie à l'Université de Picardie Jules Verne, Chargée de mission pour Médecins du Monde et Ibuka.

Pascale JAMOULLE est professeure à l'Université de Mons, professeure invitée et chargée de recherches au Laboratoire d'Anthropologie prospective de l'Université catholique de Louvain - Service de Santé Mentale Le Méridien à Bruxelles et coordinatrice du certificat universitaire « Santé mentale en contexte social : précarité et multiculturalité ».

Clémentine KANAZAYIRE est psychologue au Kigali Health Institute (KHI) au Rwanda, et doctorante à Université Libre de Bruxelles en Belgique (ULB).

Jean KINABLE est professeur de psychologie et de criminologie cliniques à l'Université catholique de Louvain en Belgique.

Christine LEBON est docteur en psychologie, psychologue clinicienne et chercheuse à l'Université catholique de Louvain en Belgique.

Frédérique LECOMTE est titulaire d'une maîtrise en Sciences Sociales et en Études Théâtrales, auteur et metteur en scène de spectacles, elle a travaillé en Belgique, au Canada, au Sénégal et au Burundi.

Elizabeth LIRA est psychologue, Directrice du Centre d'Éthique à l'Université Alberto Hurtado au Chili.

Jacinthe MAZZOCCHETTI est professeure à l'Université catholique de Louvain (Laboratoire d'anthropologie prospective).

Germán MORALES est psychologue et professeur à l'Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica au Chili.

Naason MUNYANDAMUTSA est psychiatre et professeur à l'Université Nationale du Rwanda.

Alexis NDIUBANDI est assistant en psychologie clinique et sociale à l'Université du Burundi et doctorant à l'Université catholique de Louvain en Belgique.

Béatrice POULIGNY est docteur en sciences politiques, professeur associé à Georgetown University (Washington D.C.) et chercheur indépendant. De 2000 à 2009, elle a été chercheure au Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI/Sciences-Po/CNRS) à Paris.

Jacques ROISIN est docteur en psychologie, psychanalyste, consultant au Service d'Aide aux Victimes de Charleroi, maître de conférences invité à la Faculté de Droit et Criminologie de l'Université catholique de Louvain.

Karine ROUQUET-BRUTIN est enseignante en littérature à l'Université Paris 7, détachée au Bureau d'Aide Psychologique Universitaire (BAPU) au Relais social International, Paris, France.

Eugène RUTEMBESA est psychologue clinicien et professeur à l'Université Nationale du Rwanda.

Barbara SANTANA est psychologue clinicienne aux Services de Santé Mentale « Le Méridien » et « Ulysse » à Bruxelles.

Martien SCHOTSMANS est chercheur à l'Université de Gand sur la Justice Transitionnelle et la Justice Traditionnelle dans les pays post-conflit de l'Afrique sub-saharienne.

Claudine UWERA KANYAMANZA est docteur en psychologie, enseignante à l'Université Nationale du Rwanda et psychologue clinicienne au Centre Universitaire de Santé Mentale à l'Université Nationale du Rwanda.

Damien VANDERMEERSCH est professeur à l'Université catholique de Louvain et aux Facultés Universitaires Saint Louis à Bruxelles en Belgique et Avocat général à la Cour de cassation.

Marichela VARGAS-THILS est docteur en psychologie, chargée de cours invitée à l'Université catholique de Louvain, consultante aux Consultations Psychologiques Spécialisées (CPS) « Histoires de vie ».

Céline VERBROUCK est avocate au barreau de Bruxelles.



Bibliographie

- Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi* (2000). Document non publié, Arusha, Burundi.
- African Rights and Redress (2008). *Survivors and post-genocide justice in Rwanda. Their experiences, perspectives and hopes.* London, Kigali. En ligne : <http://www.redress.org/reports/Rwanda%20Survivors%2031%20Oct%2008.pdf>.
- Aghion, A. (2009). *Mon Voisin mon Tueur*. Film présenté en séance spéciale au Festival de Cannes.
- Aguilar, M.I., Díaz, M., Gómez, E. (2005). Análisis de los efectos psíquicos asociados al impacto del Informe en la elaboración de lo traumático en procesos terapéuticos individuales. Présentation en Mesa redonda : *El impacto psicosocial del Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Torture en Chile : Estrategias terapéuticas y desafíos éticos.* IV Congreso Mundial de Psicoterapia, Buenos Aires, Argentina.
- Al Chaabani, S., Dal, F., Marquebreucq, A.-P., Vanoeteren, A. (2006). *Assistance psycho-sociale et thérapeutique des demandeurs d'asile. Fiche d'information pour les structures d'accueil.* Melreux : Croix Rouge de Belgique et Fonds Européen pour les Réfugiés, Département Accueil des Demandeurs d'Asile.
- Allen, T. (2006). *Trial Justice. The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army.* London/New York : Zed Books.
- Altounian, J. (1975). Comment peut-on être Arménien ? *Les Temps Modernes*, décembre, 353.
- Altounian, J. (1977). Une Arménienne à l'école. *Les Temps Modernes*, août/septembre, 373/374.
- Altounian, J. (1978). À la recherche d'une relation au père, soixante ans après un génocide. *Les Temps Modernes*, décembre, 389.
- Altounian, J. (1990). *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie. Un génocide aux déserts de l'inconscient.* Paris : Les Belles Lettres.

- Altounian, J. (2000). *La survivance. Traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod.
- Altounian, J. (2001). L'école de la République, jadis « mère adoptive » pour les sinistrés, l'est-elle encore ? *Les Temps Modernes*, 615, 167-179.
- Altounian, J. (2003). L'écriture comme tentative de « refoulement » ? Le refoulement, c'est l'inconscient. *Analyse Freudienne Presse*, 2(8), 145-157.
- Altounian, J. (2003). *L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Altounian, J. (2005). *L'intraduisible : Deuil, mémoire, transmission*. Paris : Dunod.
- Altounian, J. (2008). Se dégager de l'emprise des violences, sans pardon ni vengeance. *Penser/rêver*, 13, *La vengeance et le pardon, deux passions modernes*, 65-82.
- Altounian, J. (2008). Se remémorer les traces des défunts pour préserver une « altérité interne ». *Le Coq-Héron*, 192, 9-17.
- Altounian, J., Altounian, V. (2007). *Ricordare per Dimenticare. Il genocidio armeno nel diario di un padre e nella memoria di una figlia*. Roma : Donzelli Editore.
- Altounian, V. (1982). Terrorisme d'un génocide. Tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919. In *Journal de Vahram Altounian*, traduit, annoté et postfacé par Krikor Beledian. *Les Temps Modernes*, février, 427.
- Altounian, V., Altounian, J. (2009). *Mémoire du Génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ambroise, Br. (2009). Socialité, assujettissement et subjectivité : l'auto-aliénation comme obstacle à l'autonomie. In M. Jouan, S. Laugier (Eds), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances* (pp. 109-128). Paris : Presses Universitaires de France.
- Amos, D.B., Weissberg, L. (Eds) (1999). *Cultural memory and the construction of identity*. Detroit : Wayne State University Press.

- Analyse du processus gacaca et de son impact sur la réconciliation et la cohésion sociale au Rwanda.* (2008). Document non publié, note de discussion, Institut de recherche et de dialogue pour la paix [IRDP], Kigali.
- Annan, K. (2004). *The Rule of Law and transitional justice in conflict and post-conflict societies*. Report of the Secretary General, 23 August 2004, S/2004/616, United Nations.
- Anzieu, D. (1987). *Le Moi-peau et les enveloppes psychiques*. Paris : Dunod.
- Anzieu, D. (1999). *Le Groupe et l'inconscient*. Paris : Dunod.
- Arancibia, Q., Gloria, C., Silva Toro, M. V. (1996). *Posibilidades de duelo en esposas de detenidos desaparecidos* (Mémoire non publié), Facultad de Psicología, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Arendt, H. (1972). *La Crise de la Culture*. Paris : Gallimard. Résumé réalisé au cours de philosophie de l'œuvre d'Hannah Arendt.
- Arendt, H. (1963/1991). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard.
- Arendt, H. (1987). *La tradition cachée*. Paris : Christian Bourgeois.
- Arendt, H. (1995). *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil.
- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Paris : Gallimard, Quarto.
- Arendt, H. (2005). *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot.
- Arlen, M. (1977). *Embarquement pour l'Ararat. À la recherche d'une identité arménienne*. Paris : Gallimard.
- Arón, A. M., Llanos, M. T. (2004). Cuidar a los que cuidan : Desgaste profesional y cuidado de los equipos que trabajan con violencia. *Sistemas Familiares* 1(2), 5-15.
- Arzt, D.E. (2006). Views on the ground : The local perception of international criminal tribunals in the former Yugoslavia and Sierra Leone. *The annals of the American Academy of Political and Social Science*, 603(1), 226-239.
- Avruch, K. (1998). *Culture & conflict resolution*. Washington, D.C. : United States Institute of Peace Press.

- Bachelard, G. (1957). Introduction. In *La Poétique de l'Espace*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bacon, B.S., Yuen C., Korza, P. (1999). *Animating democracy : The artistic imagination as a force in civic dialogue*. Washington, D.C. : Americans for the Arts.
- Bacszko, B. (1984). *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris : Payot.
- Baines, E.K. (2007). The haunting of Alice : local approaches to Justice and reconciliation in Northern Uganda. *The International Journal of Transitional Justice*, 1(1), 91-114.
- Balandier, G. (1988). *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris : Fayard.
- Balandier, G. (1994). *Le dédale*. Paris : Fayard.
- Baque S. (2002). *Réhabiliter le monde : les fonctions soignantes des dispositifs culturels dans les situations de violences collectives majeures*. Rapport non publié d'une recherche-action, Handicap International.
- Barancira, S. (2005). Deuils et rituels funéraires depuis la crise d'octobre 1993 au Burundi. Document non publié in *Colloque international : justice en période de post-conflits*, Bujumbura, Source du Nil, septembre 2005.
- Barros, P. (1986). *Miedos transitorios*. Santiago de Chile : Ergo Sum.
- Bateson, G. (1991). *A sacred unity : further steps to an ecology of mind*. San Francisco : Harper San Francisco.
- Becker, D., Lira, E., Castillo, M.I., Gomez, E., Kovalskys, J. (1990). Therapy with victims of political repression in Chile : The challenge of social reparation. *Journal of Social Issues*, 46(3), 133-149.
- Becker, H. (1963). *Outsiders : studies in the sociology of deviance*. New York : Free Press.
- Beledian, K. (2009). Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres. In V. Altounian, J. Altounian, *Mémoire du Génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique* (pp. 97-112). Paris : Presses Universitaires de France.

- Benghozi, P. (1995). L'empreinte généalogique du traumatisme et la honte. In M.-R. Moro & S. Lebovici (Eds), *Psychiatrie humanitaire en ex-Yougoslavie et en Arménie* (pp. 51-63). Paris : Presses Universitaires de France.
- Benjamin, W. (1923/2000). *La tâche du traducteur*. Paris : Gallimard.
- Benslama, F. (2001). La représentation et l'impossible. In J.-L. Nancy (Ed.), *L'art et la mémoire des camps* (pp. 59-80). Paris : Seuil.
- Benslama, F. (2004). Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil ? *L'Évolution psychiatrique*, 64(1), 24-29.
- Berger, P., Luckmann, T. (1996). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Berman, A. (2008). *L'âge de la traduction. La tâche du traducteur de Walter Benjamin : un commentaire*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes.
- Bibeau, G. (1999). Une troisième voie en santé publique. *Ruptures : Revue transdisciplinaire en santé*, 6(2), 209-236.
- Bilbija, K., Fair, J. E., Milton, C.E., Payne, L.A. (Eds) (2005). *The Art of Truth-Telling About Authoritarian Rule*. Madison : WI : University of Wisconsin Press.
- Binswanger, L. (1970). *Discours, parcours et Freud*. Paris : Gallimard.
- Boal, A. (1979). *Theatre of the Oppressed*. New York : Theatre Communications Group.
- Bonnet, G. (2010). *Les idéaux fondamentaux. Des fondations inéluçables mais explosives*. Paris : Presses Universitaires de France, Bibliothèque de psychanalyse.
- Bonnet, G. (2012). *Soif d'idéal. Les valeurs d'aujourd'hui*. Savigny-sur-Orge : Ed. Philippe Duval.
- Bosly, H.-D., Vandermeersch, D. (2012). *Génocide, crimes contre l'humanité et crimes de guerre face à la justice. Les juridictions internationales et les tribunaux nationaux*, 2^e édition. Bruxelles : Bruylant.
- Bouneb K. D. (2008). *Harkis et devoir de mémoire*. En ligne : <http://www.france-catholique.fr/Harkis-et-devoir-de-memoire.html>.

- Bourboulon, V., Sandlarz, E. (2007). *De la violence politique au traumatisme. Errances et Solitudes*. Paris : L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- Brackelaire J.-L. (2009). La personne en suspens. Singularisme moderne et courts-circuits dans la transmission. In M. Gauchet et J.-C. Quentel (eds), *Histoire du sujet et théorie de la personne. La rencontre Marcel Gauchet – Jean Gagnepain* (pp. 123-144). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Brackelaire, J.-L. (1995). *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Breton, Ph. (2009). *Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir exécuté ?* Paris : La Découverte.
- Browning, C. (1994). *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de la police allemande et la solution finale ?* Paris : Les Belles lettres.
- Bruner, J. (2005). *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ? Le récit au fondement de la culture et de l'identité personnelle*. Paris : Pocket.
- Brutin, K. (2000). *L'alchimie thérapeutique de la lecture*. Paris : L'Harmattan.
- Bucucu, A. & Ndimubandi, A. (2007). In S. Barancira, H. Morvan, J. Belanger (Eds), *Paroles de Burundais sur la justice d'après-guerre. Expérience de consultations réalisées auprès de la population sur la justice et le conflit au Burundi*. Bruxelles : RCN Justice & Démocratie. En ligne : <http://www.ceri-sciencespo.com/themes/re-imaginingpeace/index.htm>
- Burundi. Quarante ans d'impunité* (2005). Document non publié, Ligue des Droits de l'homme dans la région des Grands Lacs [LDGL], Bujumbura.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech : A politics of the performative*. New York : Routledge.
- Camus, A. (1942). *L'étranger*. Paris : Gallimard.
- Castillo, M. I. (2007). *El proceso de duelo (im)posible en los familiares de detenidos desaparecidos y su relación con la violencia*

Bibliographie

- cia política, el trauma y la memoria* (Thèse de doctorat non publiée), Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Castillo, M.I, Gómez, E. (2007). Construyendo colectivamente la memoria omitida. El contexto del Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Revista ILAS*. En ligne : http://www.ilas.cl/revi_4.html.
- Castillo, M.I. (2008). *Seminario de triangulación*. Manuscrit non publié, projet FONDECYT [Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico] 1070855, Santiago de Chile.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Celan, P. (1979). *La Rose de personne*. Paris : Le Nouveau Commerce.
- Cerda, C. (1996). *Una casa vacía*. Santiago de Chile : Alfaguara.
- César, A. (2008). *Fabulation de l'altérité dans le cinéma brésilien : le cas de Cidade de Deus* (Thèse de Doctorat non publiée), Université Paris3-Sorbonne nouvelle, France.
- Chaliand, G. (2003). *Mémoire de ma mémoire*. Paris : Julliard.
- Chemilier-Gendreau, M. (2008). Retour de la vengeance et du pardon, tendances régressives du Droit moderne. La vengeance et le pardon, deux passions modernes, *Penser/rêver*, 13, 13-28.
- Cheng, F. (2002). *Le dialogue : Une passion pour la langue française*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Chrétien, J.-P. (1997). *Le défi de l'ethnisme : Rwanda et Burundi, 1990-1996*. Paris : Karthala.
- Chrétien, J.-P., Dupaquier, J.-F., Kabanda, M., Ngarambe, J. (1995). *Rwanda, les médias du génocide*. Paris : Karthala.
- Cleveland, W. (2005). Making exact change : How U.S. arts-based programs have made a significant and sustained impact on their communities. A report from the Community Arts Network published by Art in the Public Interest. *Community Arts Network Reading Room*. En ligne : <http://www.communityarts.net/readingroom/archive/mec/index.php>
- Cohen, C. (1997). *A poetics of reconciliation : the Aesthetic mediation of conflict*, dissertation submitted to the University of

- New Hampshire in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Reading and Writing Instruction, December 1997, University of New Hampshire.
- Cohen, C. (2000). Peace and aesthetic experience : coexistence, reconciliation, and the arts. *PSA News : Newsletter of the Peace Studies Association*, 6(2).
- Cohen, C. (2003). Engaging with the arts to promote coexistence. In A. Chayes, M.L. Minow (Eds), *Imagine coexistene : restoring humanity after violent ethnic conflict*. Boston : Jossey-Bass.
- Cohen, C. (2005). Creative approaches to reconciliation. In M. Fitzduff, C.E. Stout (Eds), *The psychology of resolving global conflicts : from war to peace* (pp. 8-51). Westport CT : Greenwood Publishing Group.
- Cohen-Cruz, J. (2002). An introduction to community arts and activism. *Community Arts Network Reading Room*. En ligne : http://www.communityarts.net/readingroom/archivefiles/2002/02/an_introduction.php.
- Colectivo Chileno de Trabajo Psicosocial (1982). Trabajo Social, una experiencia solidaria en la promoción y defensa de los derechos humanos Document non publié, *Lecturas de Psicología y Política Tomo I : Crisis Política y Daño Psicológico*. Vicaría de la Solidaridad, Santiago de Chile
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (1985). *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Chile*. Washington : Organización de los Estados Americanos.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Coppo, P. (1998). *Les guérisseurs de la folie*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.
- Coquio, C. (2004). *Rwanda. Le réel et les récits*. Paris : Belin.
- Coquio, C. (Ed.) (2004). *L'histoire trouée : négation et témoignage*. Nantes : Atalante.
- Cornejo, M. (2006). El enfoque biográfico : trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psykhé*, 15(1), 95-106.

- Cornejo, M., Brackelaire, J.-L., Mendoza, F. (2009). Des chaînes du silence à la chaîne de l'écoute. Une recherche à partir des récits des professionnels de la Commission nationale sur l'emprisonnement politique et la torture au Chili, *Cahiers de Psychologie Clinique*, 32, 203-231.
- Cornejo, M., Faúndez, X., Mendoza, F. (2009). Análisis de la dimensión tiempo e historia. Manuscrit non publié, projet FONDECYT [Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico] 1070855, Santiago de Chile.
- Cornejo, M., Mendoza, F., Rojas, R.C. (2008). La investigación con relatos de vida : pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhé*, 17(1), 29-39
- Cornejo, M., Rojas, R., Mendoza, F. (2009). From Testimony to Life Story : The Experience of the Professionals of the Chilean National Commission on Political Imprisonment and Torture. *Peace & Conflict : Journal of Peace Psychology*, 15, 111-133.
- Cote, A., Patsalides, B. (Eds) (2009). *Transmettre et témoigner. Les effets de la violence politique sur les générations*. Paris : L'Harmattan.
- Crépeau, P., Bizimana, S. (1979). *Proverbes du Rwanda*. Butare : Institut national de recherche scientifique Butare.
- Crepon, M. (2011). *Le consentement meurtrier*. Paris : Cerf.
- Croisile, B. (2009). *Tout sur la mémoire*. Paris : Odile Jacob.
- Cunningham, K.J. (2003). Cross regional trends in female terrorism. *Studies in conflict and terrorism*, 26(3), 171-195.
- Cuvelier, T. (2006). *Le Tribunal des vaincus*. Paris : Calman-Lévy.
- Cyrułnik, B. (2008). *Autobiographie d'un épouvantail*. Paris : Odile Jacob.
- Damiani, C. (2004). Comment concilier réalité psychique et réalité judiciaire ? In V. Magos (Ed.), *Procès Dutroux. Penser l'émotion*. Bruxelles : Ministère de la Communauté française, Coordination de l'aide aux victimes de maltraitance.
- Dauge-Roth, A. (2009). Postface. In B. Kayitesi, *Demain ma vie*. Paris : Éditions Laurence Teper.

- Davoine, F. (1992). *La folie Wittgenstein*. Paris : E.P.E.L.
- de Certeau, M. (1975). *L'Écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- de Gaulejac, V. (1987). *La névrose de classe*. Paris : Hommes et Groupes.
- de Gaulejac, V. (2009). *Qui est « je » ?* Paris : Seuil.
- de Romilly, J. (2006). *Jacqueline de Romilly raconte l'Orestie d'Eschyle*. Paris : Bayard, La mémoire des œuvres.
- de Villers, G. (1996). L'approche biographique au carrefour de la formation des adultes, de la recherche et de l'intervention. Le récit de vie comme méthode de recherche-formation. In D. Desmarais, J.M. Pilon (Eds), *Pratiques des histoires de vie; au carrefour de la formation de la recherche et de l'intervention* (pp. 107-134). Paris : L'Harmattan.
- de Villers, G. (2002). La narrativité spécifique du récit de vie, entre thérapie et psychanalyse. In Ch. Niewiadomski, G. de Villers (Eds), *Souci et soin de soi. Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse* (pp. 163-169). Paris : L'Harmattan.
- Deavere-Smith A. (2004). *Institute on the Arts and Civic Dialogue*. En ligne : <http://www.artsandcivicdialogue.org/about.php>.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1975). *Kafka : pour une littérature mineure*. Paris : Minuit.
- Detienne, M., Vernant, J.-P. (1974). *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris : Flammarion.
- Devisch, R. (1996). *D'une situation de violence identitaire exacerbée en Afrique centrale, au ressourcement maternel auprès de la Loi éthique fondatrice des Origines. Quelques énoncés*. Communication non publiée, Hilton le 30 mai 1996, Bruxelles.
- Diatkine, G. (2001). *Violence, Culture et psychanalyse*. Alger : SARP.
- Díaz Caro, V., Díaz Caro, V. (2007). *La dolorosa verdad frente a la cobardía extrema*. Santiago de Chile, 16 de Febrero de 2007. En ligne : <http://memoriaviva.com/desaparecidos/D-D/dia-lop.htm>.
- Didier-Weil, A. (1995). *Les trois temps de la loi*. Paris : Seuil.

Bibliographie

- Digneffe, F., Fierens, J. (Eds) (2003). *Justice et gacaca : l'expérience rwandaise et le génocide*. Namur : Presses Universitaires de Namur.
- Dinges, J. (2004). *Operación Cóndor : Una década de terrorismo internacional en el Cono Sur*. Santiago : Ediciones B.
- Dosse, Fr. (1997). *L'humanisation des sciences humaines*. Paris : La Découverte.
- Douville, O. (2000). Mélancolisation du lien social. *Cliniques méditerranéennes, Filiations* 1, 63, 239-262.
- Douville, O. (2005). Roland Gori : la logique des passions. *Figures de la psychanalyse*, 11(1), 219-225.
- Du Preez, P. (1995, Juin). *In search of genocide*. Presentation at The Fourth International Symposium on the Contributions of Psychology to Peace : The Contribution of Psychology to Societal Reconstruction and Peace. University of Cape Town, South Africa.
- Duba, K.R. (1997). *Honey and heifer, grasses, milk and water : A heritage of diversity in reconciliation*. Nairobi, Kenya : Mennonite Central Committee.
- Edelman, G. (1987). *Neural Darwinism. The theory of neuronal group selection*. New York : Basic books.
- Eggerickx, T., Bahri, A., Perrin, N. (2006). *Migrations internationales et populations « d'origine étrangère »*. *Approches statistique et démographique*. Bruxelles : GÉDAP-SPED-UCL. Initiative Charles Ullens en collaboration avec la Fondation Roi Baudouin.
- Epskamp, K. (1999). Healing divided societies. In *People building peace : 35 inspiring stories from around the world*. Utrecht, Netherlands : European Platform for Conflict Prevention.
- Erman, M. (2012). *Éloge de la vengeance. Essai sur le juste et la justice*. Paris : Presses Universitaires de France, La nature humaine.
- Escoffier, C. (2008). *Transmigrant-t-e africain-e-s au Maghreb. Une question de vie ou de mort*. Paris : L'Harmattan.

- Espinoza, H. (2005). *Las buganvilias de Carlos. Una historia inconclusa*. Concepción : Ediciones Escaparate, Testimonio.
- Faw Driver, T. (1991). *The magic of ritual : our need for liberating rites that transform our lives and our communities*. San Francisco : Harper San Francisco.
- Fédida, P. (1995). *Le site de l'étranger*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Felices-Luna, M. (2007). L'implication des femmes au sein des groupes armés contestataires : la déviance au service d'une entreprise citoyenne. *Champ Pénal* [on line], Vol 4. En ligne : <http://champpenal.revues.org/document3173.html>.
- Felices-Luna, M. (2008). Déviance et politique : la carrière des femmes au sein des groupes armés contestataires. *Déviance et Société*, 32(2), 163-185.
- Ferenczi, S. (2006). *Le Traumatisme*. Paris : Payot
- Fierens, J. (1999). Sanction ou Pardon au Rwanda. À propos de « Sanction, réhabilitation, Pardon » de Paul Ricœur. In F.-X. Druet, E. Ganty (Eds), *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricœur* (pp. 269-282). Namur : Presses Universitaires de Namur.
- Fierens, J. (2005). Gacaca Courts : Between Fantasy and Reality. *Journal of International Criminal Justice*, 3, 896-919.
- Fognini, M. (2005). Une catastrophe anti-humaine : une antispéciation, rémanence de l'antespéciation ? Résilience et rémanence des traumatismes. *Le Coq-Héron*, 181, 80-98.
- Folman, A. (2008). *Valse avec Bachir*. Bridgit Folman Film Gang, Razor Film produktion, Arte.
- Freire, P. (1997). *Pedagogy of the Oppressed* (20th anniversary edition). New York : Continuum.
- Freud, S. (1887/1991). L'esquisse d'une psychologie scientifique. In *La naissance de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1904-1988). L'homme aux loups. In *Cinq psychanalyses*. Paris : Presses Universitaires de France.

Bibliographie

- Freud, S. (1909-1988). Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans). In *Les cinq psychanalyses* (pp. 93-118). Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1911/1977). Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa. (Dementia paranoides) (Le Président Schreber). In *Les cinq psychanalyses* (pp. 306-310). Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1913, 1998). *Totem et tabou, Œuvres complètes, vol. XI*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1913/1965). *Totem et Tabou*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1914/1982). *Pour introduire le narcissisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1915-1990). Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In *Essais sur la psychanalyse*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1918/1972). *Le Tabou de la Virginité*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1920/1981). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1921/1981). *Psychologie des foules et analyse du moi*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1926/1986). *Inhibition, symptôme, angoisse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1927/1973). *L'Avenir d'une illusion*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1929/1971). *Malaise dans la civilisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1939/1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1953). *La technique psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freudenberger, H. J. (1974). Staff burnout. *Journal of Social Issues*, 30, 159-165.
- Fumaroli, M. (1997). Je est un autre : leurre de l'identité. *Diogène*, 177, 116-128.

- Gagnepain, J. (1992). *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 2, De la personne. De la norme.* Paris : Livre et Communication.
- Galeano, E. (2005). *Patas arriba : La escuela del mundo al revés.* Buenos Aires : Catálogos.
- Garapon, A. (2002). *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale.* Paris : Odile Jacob.
- Gasibirege, S (2005, octobre). Congress « Justice heals : fight against Impunity », Bochum, Germany.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures : selected essays.* New York : Basic Books.
- Genard, J.-L. (2000). *Les dérèglements du droit – Entre attentes sociales et impuissance morale.* Bruxelles : Labor Castelles.
- Gishoma, D. (2007). *Les crises d'« ihamuka » au Rwanda : présentation et piste d'analyse des crises de « traumatisme psychique » d'allure collective autour de la période de commémoration du génocide des Tutsis* (Mémoire non publié), Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.
- Gishoma, D., Brackelaire, J.-L. (2008). Quand le corps abrite l'inconcevable. Comment dire le bouleversement dont témoignent les corps au Rwanda ? *Cahiers de psychologie clinique*, 1(30), 159-183.
- Glaser, B., Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory.* Chicago : Aldine.
- Godard, M.-O. (2003). *Rêves et traumatismes. La longue nuit des rescapés.* Paris : Érès.
- Godelier, M. (2007). *Au fondement des sociétés humaines.* Paris : Albin Michel.
- Goffman, E. (1961). *Asylums : Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates.* New York : Doubleday Anchor.
- Gomez, E. (1991). La langue et l'exil. *Cahiers intersignes : Parcours d'exil*, 3, 119-133.

- Goody, J. (1977). Against 'ritual': loosely structured thoughts on a loosely defined topic. In S.F. Moore, B.G. Myerhoff (Eds), *Secular Ritual* (pp. 25-35). Amsterdam : Van Gorcum.
- Grant, D. (1993). *Playing the wild card. A survey of community drama and smaller scale theatre from a community relations perspective*. Belfast, Northern Ireland : Community Relations Council.
- Grappe, N. (1997). *La purification ethnique et les viols systématiques. Ex Yougoslavie 1991-1995*. CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés.
- Groupov (2002). *Rwanda 94. Une tentative de réparation symbolique envers les morts à l'usage des vivants*. Paris : Éditions Théâtrales.
- Guillaumin, C. (1978a). Pratique du pouvoir et idée de Nature (1), L'appropriation des femmes. *Questions Féministes*, 2(2), 5-30.
- Guillaumin, C. (1978b). Pratique du pouvoir et idée de Nature (2), Le discours de la Nature. *Questions Féministes*, 2(3), 3-28.
- Guillou, B. (2004). Dix ans après, la gacaca rwandaise. In *Projet (Ceras)*, n° 281. En ligne : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1350>.
- Habimana, E. (1999). Classification et étiologie. In E. Habimana, L. Hetier, P. Djaouida, M. Tousignant (Eds), *Psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent. Approche intégrative*. Montréal : Gaëtan Morin.
- Halbwachs, M. (1968/1997). *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.
- Hamber, B. (2000). Repairing the irreparable : Dealing with the double-binds of making reparations for crimes of the past. *Ethnicity and Health*, 5 (3/4), 215-226.
- Hatzfeld, J. (2000). *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*. Paris : Seuil.
- Hayner, P. (2002). *Unspeakable truths. Facing the challenges of Truth Commissions*. New York and London : Routledge.
- Henau, A. (2002). *La Démographie récente de la région de Bruxelles-capitale*. Bruxelles : Direction des études et de la statistique régionale du Ministère de la Région de Bruxelles-Capitale.

- Héritier, F. (1999). *Les Matrices de la Violence et de l'Intolérance*. Paris : Odile Jacob.
- Herr, R., Zimmerman Herr J. (Eds) (1998). *Transforming violence : linking local and global peacemaking*. Scottsdale, Pa : Herald Press.
- Hölderlin, F. (1943). Die Wanderung. In *Poèmes*. Paris : Aubier Montaigne.
- Houbballah, A. (1996). *Le virus de la violence. La guerre civile est en chacun de nous*. Paris : Albin Michel.
- Hovil, L., Lomo, Z. (2005). Whose justice ? Perceptions of Uganda's Amnesty Act 2000 : the potential for conflict resolution and long-term reconciliation. *Refugee Law Project Working Paper*, 15, Makerere University, Kampala (Uganda).
- Huat, N. (2004). Le vécu psychologique des enfants des victimes. In *Guide en santé mentale dans le contexte gacaca*. Kigali : Ministère de la santé.
- Huyse, L. (2008). Tradition-based approaches in peacemaking, transitional justice and reconciliation policies. In L. Huyse, M. Salter (Eds), *Traditional justice and reconciliation after violent conflict. Learning from African Experiences*. Stockholm : International Institute for Democracy and Electoral Assistance [International IDEA].
- Huyse, L., Salter, M. (Eds) (2008). *Traditional justice and reconciliation after violent conflict. Learning from African Experiences*. Stockholm : International Institute for Democracy and Electoral Assistance [International IDEA].
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología*. Madrid : Siglo XXI.
- Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*. (2004). Santiago : Ministerio del Interior.
- Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Chile* (1985). Document non publié, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Organización de los Estados Americanos, Washington.
- Ingelaere, B. (2007). *Does the truth pass across the fire without burning ? Transitional Justice and its discontent in Rwanda's*

- gacaca courts*. Discussion paper, Institute of Development Policy and Management [IOB], University of Antwerp, 2007.07.
- Ingelaere, B. (2008). The *gacaca* courts in Rwanda. In L. Huyse, M. Salter (Eds), *Traditional justice and reconciliation after violent conflict. Learning from African Experiences* (pp. 25-59). Stockholm : International Institute for Democracy and Electoral Assistance [International IDEA].
- International Centre for Transitional Justice, Human Rights Center (2005). *Forgotten voices : a population-based survey on attitudes towards peace and justice in Northern-Uganda*. Universty of California, Berkeley. En ligne : <http://www.ictj.org/en/news/pubs/index.html>
- International Centre for Transitional Justice, Human Rights Center (2008). *Living with fear : a population-based survey on attitudes about peace, justice, and social reconstruction in Eastern Democratic Republic of Congo*. Universty of California, Berkeley. En ligne : <http://www.ictj.org/en/news/pubs/index.html>
- Ionescu, S., Rutembesa, E., Kayiteshonga, Y. (2011). La résilience en situation de génocide. In S. Ionescu (Ed.), *Traité de résilience assistée* (pp. 487-521). Paris : Presses Universitaires de France, Quadrigé.
- Jacob, I. (1984). *Dictionnaire rwandais-français en 3 volumes*. Tome premier. Extrait du dictionnaire de l'Institut National de Recherche-Scientifique, Kigali, Rwanda.
- Jacques, G. (2001). *Au-delà de l'impunité. Une perspective œcuménique sur les questions de vérité, de justice et de réconciliation*. Genève : WCC Publications.
- Jamoulle P., Mazzocchetti J. (2009). *Adolescent(e)s en exil. Rapport de recherche intermédiaire*. Bruxelles : Irsib/SSM le Méridien/LAAP/UCL.
- Jamoulle, P., Mazzocchetti, J. (2011). *Adolescences en exil*. Louvain-la-Neuve : Academia.
- Joinet, L. (2007). Un état des lieux des principes et standards internationaux de la justice transitionnelle. In M. Bleeker (Ed.), *La*

- justice transitionnelle dans le monde francophone : état des lieux*. Conference paper 2/2007, Dealing with the Past-Series, séminaire tenu à Yaoundé (Cameroun) du 4 au 6 décembre 2006. Berne : Political Affairs Division IV, Federal Department of Foreign Affairs [FDFA].
- Joinet, M.L. (1997). *L'administration de la justice et les droits de l'homme des détenus. Question de l'impunité des auteurs des violations des droits de l'homme (civils et politiques)*. Rapport final révisé établi par M.L. Joinet, en application de la décision 1996/119 de la sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités. Commission des droits de l'homme, Nations Unies, Conseil Économique et Social. En ligne : <http://www.derechos.org/nizkor/doc/joinetf.html>.
- Jullien, F. (2004). Conférence d'ouverture non publiée du colloque « Etudier, chercher ailleurs : les étudiants étrangers dans l'université françaises », *Cité-débats*, Cité internationale universitaire de Paris.
- Jullien, F. (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris : Fayard.
- Jünger, E. (1997/2008). *La guerre comme expérience intérieure*. Paris : Poche.
- Kaës, R. (1989). Ruptures catastrophiques et travail de mémoire, notes pour une recherche. In J. Puget, R. Kaës, M. Vignar, L. Ricon, D. Dunayevich (Eds), *Violence d'état et psychanalyse*. Paris : Dunod.
- Kamanzi, M. (2004). Rwanda : quelle réconciliation ? *Études*, 400(5), 581-586.
- Kanazayire, C. (2006). *Impact psychosocial des activités de commémoration du génocide rwandais sur ses rescapés* (Mémoire non publié), Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université Libre de Bruxelles, Belgique.
- Kant, E. (1784/1986). *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Paris : NRF.
- Karadzic, R. (1995). In F. Hartmann, *Radovan Karadzic, le psychiatre psychopathe*. Le Monde, 22 juin.

- Kaufmann, J.-Cl. (2004). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Kayitesi, B. (2009). *Demain ma vie : Enfants chefs de famille dans le Rwanda d'après*. Paris : Éditions Laurence Teper.
- Kimonyo, J.-P. (2008). *Rwanda Un génocide populaire*. Paris : Karthala.
- Kinable, J. (2010). Voies passionnelles de l'affect et drame crimino-gène de l'affectation. Pan et Médée : une lecture szondienne. *Szondiana* 30 (pp. 95-146). Zurich : Stiftung Szondi-Institut.
- Kinable, J. (2011), L'inhumain de l'ensauvagement barbare : à rebours de l'hominescence ? *Szondiana* 31 : Actes du XIX^e Colloque (juillet 2011) de la Société Internationale Szondi à l'Université de Nice Sophia Antipolis : *Voies et moyens de l'hominescence (le devenir Homme) : phylogénèse, passage, mutation, transcendance* (pp. 82-127). Zurich : Stiftung Szondi-Institut.
- Kiza, E., Rathgeber, C., Rohne, H.-C. (2006). *Victims of war : an empirical study on war-victimization and victims' attitudes towards addressing atrocities*. Max-Planck-Institute für ausländisches und internationales Strafrecht, Hamburger Edition on line.
- Klemperer, V. (1996). *LTI. La langue du 3^e Reich*. Paris : Albin Michel.
- Kocsis, S. (2005). Conversation, collaboration, and culture : peace festivals in Sierra Leone. In P. Von Tongeren et al. (Eds), *People building peace II : successful stories of civil society* (pp. 288-290). Boulder, Co : Lynne Reiner Publishers.
- Kohler Riessman, C. (1993). *Narrative analysis*. London : Sage.
- Kornbluh, P. (2003). *The Pinochet File : A Declassified Dossier on Atrocity and Accountability*. New York : New Press.
- Kovalskys, J., Concha, M. (2009). *Análisis de la dimensión emocional*. Manuscrit non publié, projet FONDECYT [Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico] 1070855, Santiago de Chile.
- Kritz, N. (2002). Where we are and how we got here : An overview of developments in the search for justice and reconciliation.

- In A.H. Henkin (Ed.), *The legacy of abuse: Confronting the past, facing the future*. New York : Aspen Institute, New York University School of Law.
- Kuftinec, K. (2001). The art of bridge building in Mostar. In S. Haedicke, T. Nellhaus (Eds), *Performing democracy. International perspectives on urban community-based performance* (pp. 58-66). Ann Arbor, MI : The University of Michigan Press.
- Lacadée, Ph. (2007). *L'éveil et l'exil*. Nantes : Éditions Cécile Défaut.
- Lacan, J. (1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris : Le François, Alcan.
- Lacan, J. (1936/1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In *Écrits* (pp. 93-100). Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1938). La famille. Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. In *Encyclopédie française* (pp. 5-16). Paris : Larousse.
- Lacan, J. (1964). Le séminaire. Livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1971). *Le savoir du psychanalyste*. Inédit : séance du 2 décembre 1971.
- Lacan, J. (1972). *Le séminaire, Le savoir du psychanalyste*. Inédit : séance du 3 février 1972.
- Lacan, J. (1978-1979). *Le Livre XXVI. La topologie et le temps*. Inédit.
- Lacan, J. (1987). Joyce le symptôme II. In *Joyce avec Lacan*. Paris : Navarin.
- Lacan, J. (1994). *Le séminaire. Livre IV. La relation d'objet*. Paris : Seuil.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir La Historia, Escribir El Trauma*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- Lainé, A. (1998). *Faire de sa vie une histoire*. Paris : Desclée de Brouwer.

- Lainé, A. (2009). *Filmer les témoins du génocide des Tutsis. L'éthique en guise d'esthétique*. Rwanda, quinze ans après, *Revue d'histoire de la Shoah*, 190, 383-396.
- Laplanche J. (1994). *Responsabilité et réponse. Psychanalyse à l'Université*, 19(76), 23-39.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Laplanche, Fr. (1986). *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot.
- Latouche, S., Singleton, M. (2004). *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*. Paris : La Découverte/MAUSS, Recherches.
- Laurent, P.-J. (2008). Éléments pour une socioanthropologie de la défiance : l'inhumain et l'humain. In J. Furtos (Ed.), *Les Cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Paris : Masson.
- Laval, G. (1999). Métapsychologie du meurtre totalitaire. Dans P. Denis & J. Schaeffer, *Sectes* (pp. 171-198). Paris : Presses Universitaires de France.
- Le Nouveau Petit Robert* (1995). Paris : Dictionnaires Le Robert.
- Lebon, Ch. (2006). Les enfants du Rwanda : au-delà de la dualité historique et sociale, une histoire de frères et sœurs à reconstruire. *Cahiers de psychologie clinique*, 27(2), 91-112.
- Lebrun, J.-P., Volckrick, E. (2005) (Eds). *Avons-nous encore besoin d'un tiers ?* Ramonville Saint-Agne : Érès.
- Lederach, J.-P. (2005). *The moral imagination : The art and soul of building peace*. New York : Oxford University Press.
- Ledoux, M. (2009). Une rencontre : J. Schotte et Viktor von Weizsäcker. *Institutions* (Revue de psychothérapie institutionnelle), n° 42 : Jacques Schotte aujourd'hui, vol. I, Cour-Cheverny : clinique de Laborde, pp. 113-119.
- Legrand, M. (1993). *L'approche biographique*. Paris : Desclée de Brouwer, Hommes et Perspectives.
- Legrand, M. (1999). Approche biographique, inconscient, subjectivité. In *Transhumances I. Construction de savoirs en situati-*

- ons cliniques : dialogues sur le langage en acte*. Namur : Presses Universitaires de Namur.
- Levi, P. (1997). *Le devoir de mémoire*. Paris : Mille et Une Nuits.
- Lévy, B.H. (1994). *La pureté dangereuse*. Paris : Grasset.
- Licata, L., Klein, O., Gély, R. (2007). Mémoire des conflits, conflits de mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe. *Social Science Information*, 46, 563-589.
- Liebmann, M. (Ed.) (1996). *Arts approaches to conflict*. Bristol : Jessica Kingsley Publishers.
- Lira, E. (1999). Mirando hacia atrás : un balance de 20 años de iniciativas en el Cono Sur. In *Actuaciones psicosociales en guerra y violencia política* (pp. 139-162). Madrid : Editor Pau Pérez Sales, Ex Libris Ediciones.
- Lira, E. (2000). Mesa de Diálogo de Derechos Humanos en Chile - 21 de agosto 1999/13 de junio de 2000. In *Chile Nuevo Gobierno : Desafíos de la reconciliación-1999-2000* (pp. 203-219). Santiago de Chile : FLACSO.
- Lira, E. (2004). Consecuencias psicosociales de la represión política. In L. de la Corte, A. Blanco, M. Sabucedo (Eds), *Psicología y derechos humanos* (pp. 221-246). Barcelona : Icaria Editorial S.A
- Lira, E. (2008). Desaparición, consecuencias psicológicas y efectos traumáticos de la ausencia ante la incertidumbre prolongada por el destino del ausente. In W. López, A. Pearson, B.P. Ballesteros (Eds), *Victimología. Aproximación Psicosocial a las víctimas* (pp. 71-77). Bogotá : Universidad Javeriana. Serie Saber, Sujeto & Sociedad.
- Lira, E., Loveman, B. (2005). *Políticas de Reparación Chile : 1990-2004*. Santiago de Chile : LOM Ediciones.
- Lira, E., Weinstein, E. (Eds) (1984). *Psicoterapia y represión política*. México : Ed. Siglo XXI Editores.

Bibliographie

- Loveman, B., Lira, E. (1999). *Las suaves cenizas del olvido. La vía chilena de reconciliación política 1814-1932*. Santiago : LOM DIBAM.
- Loveman, B., Lira, E. (2000). *Las ardientes cenizas del olvido. La vía chilena de reconciliación política 1932-1994*. Santiago : LOM DIBAM.
- Lugan, B. (1998). Discours de Léon Mugesera du 17 novembre 1992. In *Histoire du Rwanda. De la préhistoire à nos jours* (pp. 497-498). Paris : Bartillat
- Lumsden, M. (1999). Breaking the cycle of violence : three zones of social reconstruction. In Ho Won Jeong (Ed.), *The new agenda for peace research*. Brookfield, Vermont : Ashgate.
- Majorel J. (2007). Compte rendu de Pierre Fédida et al., *Humain/ Déshumain*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Maldiney, H. (1975). *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Lausanne : L'âge d'homme.
- Malti, D. (1999). *La nouvelle guerre d'Algérie. Dix clés pour comprendre*. Paris : La Découverte.
- Maniragaba, B. (1987). *Umuco nyarwanda n'ingingo zawo (1) Umuco mwiza mu Bantu ni ishingiro ry'amajyambere nyayo. Ruhengeri ?* Université Nationale du Rwanda [UNR], Butare.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causa del trauma psicosocial. In *Revista de Psicología de El Salvador*, 28, 123-141.
- Marx, J.-L. (2005). *Aperçu des mécanismes de justice transitionnelle supportés par les Nations Unies*. Document non publié, actes du colloque international : Justice en période de post-conflits, Bujumbura, Source du Nil, du 20 au 22 septembre.
- Maskens, A., Herreño, J. (1998). Mineurs non accompagnés demandeurs d'asile : prévention et travail de réseau au sein d'un centre de santé mentale. *Thérapie familiale*, (19)1, 33-45.
- Masson, A. (1999). Une adolescence, deux sexes. In C. Hoffmann, D. Lauru, Cl.-N. Pickmann (Eds), *Problématiques adolescentes et direction de la cure*. Ramonville Saint-Agne : Érès.

- Masson, A. (2002). *Pour une clinique de l'événement Adolescent*. Thèse de doctorat non publiée, Université catholique de Louvain, Bruxelles, Belgique.
- Maturana, H.R., Varela, F.J. (1987). *The tree of knowledge : the biological roots of human understanding*. Boston : Shambhala.
- McCarthy, K., Ondaatje, E.H., Zakaras, L., Brooks, A. (2004). *Gifts of the muse : reframing the debate about the benefits of the arts*. Arlington, VA : The Rand Corporation.
- McConachie, B. (1998). Approaching the « structure of feeling ». Grassroots Theatre. *TheatreTopics*, 8(1), 33-53.
- Mda, Z. (1993). *When people play people. Development communication through theatre*. New Jersey : Zed Books.
- Mellier, D. (2005). La fonction à contenir. Objet, processus, dispositif et cadre institutionnel. *La psychiatrie de l'enfant*, 48(2), 425-499.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Mesnard, P. (2001). Écrire au dehors de la mort. Sur le manuscrit Gradowski. Des voix sous la cendre. *Revue d'histoire de la Shoah*, 171, 149-151.
- Métraux J.-C. (2004). *Deuils collectifs et création sociale*. Paris : La dispute/SNEDIT.
- Métraux, J.-C. (2004) : *Deuils collectifs et création sociale*. Paris : La dispute.
- Michaud, H. (2011). *Les revenants de la mémoire. Freud et Shakespeare*. Paris : Presses Universitaires de France, Petite bibliothèque de psychanalyse.
- Miller, J.-A. (1975). Théorie de la langue. *Ornicar ?*, 1, 16-34.
- Milos, P. (2008). *Seminario de triangulación*. Manuscrit non publié, projet FONDECYT [Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico] 1070855, Santiago de Chile.
- Morales, G., Castillo, M.I., Aguilar, M.I., Díaz, M. (2005). Abordaje terapéutico grupal y tortura. Présentation en Mesa redonda : *El impacto psicosocial del Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Torture en Chile : Estrategias terapéu-*

- ticas y desafíos éticos*. IV Congreso Mundial de Psicoterapia, Buenos Aires, Argentina.
- Morales, G., Lira, E. (1997). Dinámicas de riesgo y cuidado de equipos que trabajan con situaciones de violencia. In E. Lira (Ed.), *Reparación, derechos humanos y salud mental* (pp. 105-121). Santiago : CESOC.
- Morales, G., Rojas, R. (2009). *Análisis de la dimensión institucional*. Manuscrit non publié, projet FONDECYT [Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico] 1070855, Santiago de Chile.
- Moro, M.-R. (1998). *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*. Paris : Dunod.
- Mujawayo, E. (2006). *La Fleur de Stéphanie : Rwanda entre réconciliation et déni*. Paris : Flammarion.
- Mujawayo, E., (2009). L'infinie solitude du rescapé. In Rwanda, quinze ans après le génocide. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi, *Revue d'histoire de la Shoah*, 190.
- Mujawayo, E., Belhaddad, S. (2004). *Survivantes. Rwanda - histoire d'un génocide*. La Tour d'Aigues : L'Aube.
- Mukamana, D., Munyandamutsa, N. (2007). *Le soutien psychologique des témoins et victimes et la gestion du traumatisme psychique*. Communication orale : Arusha.
- Mukamugema, F. (2003). La femme rwandaise et les événements de 1994. In J. Fierens (Ed.), *Femmes et génocide : le cas rwandais* (pp. 100-101). Bruxelles : La Chartre.
- Mukasonga, S. (2006). *Inyenzi ou les cafards*. Mayenne : Gallimard.
- Munyandamutsa, N. (2001). *Questions du sens et de repères dans le traumatisme psychique, réflexions autour de l'observation clinique d'enfants et d'adolescents survivants du génocide rwandais de 1994*. Genève : Médecine & Hygiène.
- Munyandamutsa, N. (2004). À l'interface entre le récit et le vécu : les juridictions gacaca ouvrent des questions bien complexes. In *Guide en Santé mentale dans le contexte gacaca* (pp. 167-175). Kigali : Ministère de la santé.

- Munyandamutsa, N. (2004). *Renouer avec les liens générationnels*. Communication orale au cours du congrès international organisé par l'Observatoire régional sur la souffrance psychique en rapport avec l'exclusion et l'Observatoire national des pratiques en santé mentale. Les 12-13 au 14 octobre 2004, École Normale Supérieure de Lyon.
- Munyandamutsa, N. (2006). Les mots tuent. Communication lors du colloque international et interdisciplinaire à Kigali, Rwanda, le 26 avril 2006. *Les mots du génocide au Rwanda*.
- Munyandamutsa, N. (2007). Quelques repères au sein de la clinique psychosociale. *Publication du programme psychosocial de la Catholic Agency for Overseas Development [CAFOD] et ses partenaires au Rwanda*, non publiée. Kigali, décembre 2007.
- Munyandamutsa, N. (2008). Le prix du silence et le temps de la créativité. *Archives de Neurologie et de Psychiatrie*, 8, 490-495.
- Munyandamutsa, N. (2008). Le prix du silence et le temps de la créativité. *Schweizer archiv für neurologie und psychiatrie*, 159, 490-495.
- Mutarabayire, A.S. (2007). Intervention lors d'un colloque européen organisé par l'Association Ibuka-France sur le génocide des Tutsi du Rwanda le 30 mars 2007 à Paris.
- Muzungu, B. (1997). Le Rwanda dans le contexte régional, *Cahiers Lumière et Société, Histoire*2, 6, 75-89.
- Nahoum-Grappe, V. (1993). L'épuration ethnique : désastre et stupeur. In V. Nahoum-Grappe (sous la direction de), *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*. Paris : Esprit.
- Nahoum-Grappe, V. (1995). Anthropologie de la cruauté. Quelques pistes au sujet de la guerre en ex-Yougoslavie. In M.-R. Moro, S. Lebovici (Eds), *Psychiatrie humanitaire en ex-Yougoslavie et en Arménie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ndimubandi, A. (2009). *Faire le deuil dans l'impunité des crimes : se rebeller pour se venger* (Mémoire non publié), Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

- Ngendakumana, C. (2007). La justice transitionnelle au Burundi. In M. Bleeker (Ed.), *La justice transitionnelle dans le monde francophone : état des lieux*. Conference Paper 2/2007, Dealing with the Past-Series, séminaire tenu à Yaoundé (Cameroun) du 4 au 6 décembre 2006. Berne : Political Affairs Division IV, Federal Department of Foreign Affairs [FDFA].
- Nietzsche, F. (1892/1969). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Aubier Flammarion.
- Niewiadomski, C., de Villers, G. (2002). Prolégomènes. In C. Niewiadomski, G. de Villers (Eds), *Souci et soin de soi. Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse* (pp. 11-46). Paris : L'Harmattan.
- Normand, C. (1998). Esprit de Mai es-tu encore là ? N° spécial de LINX, *L'indicible et ses marques dans l'énonciation*, 31-42.
- Nsabiyeze, S (2009). *Les notions de kubaho, gutunga et Gutunganirwa*, (Mémoire non publié), Université Nationale du Rwanda [UNR], Butare.
- Nshimirimana, L. (2006a). *La santé mentale des mineurs étrangers non-accompagnés (MENA) en Belgique*. Rapport de recherche avec l'appui du Conseil d'arrondissement de l'aide à la jeunesse [CAAJ] de Bruxelles et la Commission communautaire française [COCOF].
- Nshimirimana, L. (2006b). *Exil, trauma et santé mentale*. Certificat Santé mentale en contexte social : précarité et multiculturalité.
- Ntasumbumuyange, J.G. (2006). *Justice transitionnelle au Burundi : enjeux et défis*. En ligne : <http://www.afrimap.org/english/images/paper/Justice>.
- Osiel, M. (2006). *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*. Paris : Seuil.
- Ost, F. (2004). L'Orestie ou l'invention de la justice. In *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*. Paris : Odile Jacob.
- Pacheco, M. (1980). *Lonquén*. Santiago : Editorial Aconcagua.
- Parent, A. M. (2006). Trauma, témoignage et récit. La déroute du sens. In *Protée, Actualités du récit*. Pratiques, théories, modèles.

- les, 34(2-3), 113-125. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/pr/2006/v34/n2-3/014270ar.html>.
- Parsons, M. (2010). Remémorer son histoire. In J. André, S. Dreyfus-Asseo, Fr. Hartog (Eds), *Les récits du temps* (pp. 31-42). Paris : Presses Universitaires de France.
- Peguet, T. (2006). *Quelle réconciliation pour le Burundi ? Défis et perspectives de la mise en place d'une justice post-conflit*. Mémoire non publié, Faculté de Droit et de Sciences Politiques, Institut d'Études Humanitaires Internationales, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III, Aix-en-Provence, France.
- Perec, G. (1975). *W ou le souvenir d'enfance*. Paris : Denoël.
- Piron, L.H. (2005). *Donor assistance to justice sector reform in Africa : Living up to the new agenda*. New York : Open Society Justice Initiative.
- Postel, J. (1998). *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*. Paris : Larousse.
- Pouligny, B. (2004). *Ils nous avaient promis la paix : ONU et populations locales*. Paris : Presses de Sciences Po.
- Pouligny, B., Chesterman, S., Schnabel, A. (Eds) (2007). *After mass crime : rebuilding states and communities*. Tokyo/New York/ Paris : United Nations University Press.
- Privat, P., Quelin-Souligoux, D., Rouchy J.C. (2002). Psychothérapie psychanalytique de groupe. In *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 37 (Fondations groupales des pratiques psychothérapeutiques), 21.
- Procès des grands criminels de guerre* (1947). Texte officiel en langue française, Nuremberg, vol. 1, pp. 238 et seq.
- Programa de derechos humanos (2009). *Informe marzo*. Ministerio del Interior, Gobierno de Chile.
- Programme National de Santé Mentale (2005). *Rapport des interventions en Santé Mentale lors de la Commémoration du Génocide*. Kigali : Ministère de la santé
- Pujet, J., Kaës, R. (1989). *Violence d'État et psychanalyse*. Paris : Dunod.

- Rabinovitch, G. (2009). *De la destructivité humaine*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Racamier, J.-P. (1992). *Le génie des origines*. Paris : Payot.
- Rancière, J. (1995). *La mésentente/Politique et philosophie*. Paris : Galilée.
- Rank, O. (1909/2000). *Le mythe de la naissance du héros*. Paris : Payot.
- Rapport Ibuka, collecte d'informations dans les juridictions gacaca* (2006). Document non publié, Service national pour les juridictions gacaca (SNJG), Kigali.
- Rapport sur les rescapés tués entre 2000 & 2006*. (2006). Document non publié, Ibuka, Kigali.
- Ricœur, P. (1960). *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*. Paris : Aubier Montaigne.
- Ricœur, P. (1983-1985). *Temps et récit*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1995). Sanction, réhabilitation, pardon. In *Le Juste*. Paris : Esprit.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (2008). *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- Rimé, B. (2005). *Le partage social des émotions*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Riquelme, J., Cruz, G. (2005). Impacto de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura en Chile. *Revista ILAS*. En ligne: http://www.ilas.cl/revi_4.html.
- Roht-Arriaza, N., Mariezcurrena, J. (Eds) (2006). *Transitional justice in the twenty-first century. Beyond truth versus justice*. Cambridge, UK : International Centre for Transitional Justice. En ligne : <http://www.ictj.org>.
- Roisin, J. (2005). Hypothèse sur le fanatisme barbare. Le clivage Hutu-Tutsi, prétexte d'un génocide. *European Resources*

- Terrorism*. Bibliothèque virtuelle. En ligne : <http://www.eureste.org/>.
- Roisin, J. (2003a). *Clinique et théorie psychanalytiques du traumatisme*. Thèse de Doctorat non publiée, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université catholique de Louvain, Belgique.
- Roisin, J. (2003b). Victimes d'agression sexuelle. Les ressources thérapeutiques des groupes de paroles. *Revue francophone du Stress et du Trauma*, 3(3), 163-175.
- Roisin, J. (2010). *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme et sa guérison*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Rosoux, V. (2001). *Les usages de la mémoire dans les relations internationales. Le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie de 1962 à nos jours*. Bruxelles : Bruylant
- Rosoux, V. (2005). La gestion du passé au Rwanda : ambivalence et poids du silence. *Genèses*, 61(4), 28-46.
- Rosoux, V., Shyaka Mugabe, A. (2008). Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation. *Négociations*, 9, 29-40.
- Rouchy, J.-C. (2010). Transmission intergénérationnelle dans le groupe d'appartenance. *Dialogue*, vol. 186, 149-160.
- Roussillon, R. (2005). Les situations extrêmes et la clinique de la survivance psychique. In J. Furtos, C. Laval (Eds), *Santé Mentale en Actes*. Paris : Érès.
- Rurangwa, R. (2006). *Génocidé. Récit*. Paris : J'ai lu.
- Rutayisire, P. (2009). Les rescapés et la justice gacaca. *Dialogue*, 187, 35-38.
- Rutembesa, E. (2004). *Le rôle des tradipraticiens face au syndrome de stress post-traumatique généré par le génocide rwandais*. Thèse de Doctorat non publiée, Unité de formation et de recherche [UFR] de Psychologie, Pratiques Cliniques et Sociales, Université de Paris VIII, Paris, France.
- Sabah, R.N. (2004). Rwanda. Lorsque vous connaissez vos bourreaux. Rencontre avec Naasson Munyandamutsa, psychiatre rwandais. *Journal l'Humanité* du 21 août 2004.

- Sadeghi, S. (2006). *Cultural festivals : instrumentalizing the arts for peacebuilding and diplomacy*. Document non publié, Master of Conflict Transformation at the School for International Training in Brattleboro, Vermont.
- Sandole, D.J. (2002). Virulent ethnocentrism : A major challenge for transformational conflict resolution and peacebuilding in the post-cold war era. *The Global Review of Ethnopolitics*. 1(4), 4-27. En ligne : <http://www.ethnopolitics.org/archive/volume1/issue4/Sandole.pdf>.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard.
- Schirch, L. (2004). *The little book of strategic peacebuilding*. Intercourse : Good Books.
- Schirch, L. (2005). *Ritual and symbol in peacebuilding*. Bloomfield, C.T. : Kumarian Press.
- Schurmans, D. (2010). *L'homme qui souffre*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Semprun, J. (1963). *Le grand voyage*. Paris : Gallimard.
- Semprun, J. (1994). *L'écriture ou la vie*. Paris : Gallimard.
- Senehi, J. (2000). Constructive storytelling in intercommunal conflicts : building community, building peace. In S. Byrne, C. Irvin (Eds), *Reconcilable differences. Turning points in ethnopolitical conflict*. West Hartford, C.T. : Kumarian Press.
- Senehi, J. (2002). Constructive storytelling : a peace process. *Peace and Conflict Studies*, 9(2), 41-63.
- Shank, M. (2005). Redefining the movement : art activism. *Seattle Journal of Social Justice*, 3(2), 531-560.
- Shank, M., & Schirch, L. (2006). *Peace and Change : A Journal of Peace Research*, 33(2), 217-242.
- Simbananiye, L. (2002). *Les fondements culturels de la thématique de persécution à travers le système de nomination des personnes au Burundi*. Thèse de Doctorat non publiée, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université catholique de Louvain, Belgique.

- Simbururudali, T. (2009). Survivre au génocide des Tutsi au Rwanda. Quinze ans après le génocide. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi, *Revue d'histoire de la Shoah*, 190, 275-276.
- Sironi, F. (2002). Fabrication psychologique par la guerre et psychothérapie des ex-combattants. *Revue Francophone du Stress et du Trauma*, 2(4), 237-245.
- Sironi, F. (2007). *Psychopathologie des violences collectives*. Paris : Odile Jacob.
- Skyllstad, K. (2000). Creating a culture of peace : The performing arts in interethnic negotiations. *Intercultural Communication*, 4. En ligne : <http://www.immi.se/intercultural/nr4/skyllstad.htm>.
- Soler, C. (2009). *L'inconscient réinventé*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Stewart, S. (2009). *Mémoire de l'inhumain : du trauma à la créativité*. Paris : Éditions Campagne Première.
- Storey, J. (Ed.) (2005). *Cultural theory and popular culture : a reader*. Athens : University of Georgia Press (3rd Ed.).
- Strauss, A., Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research : Grounded theory procedures and techniques*. London : Sage Publications.
- Terestchenko, M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris : La Découverte/MAUSS, Recherches.
- Todorov, N. (1995). *Les abus de la mémoire*. Paris : Arléa Poches.
- Tolle, E. (2000). *Le pouvoir du moment présent*. Outremont (CA) : Ariane Ed.
- Tousignant, M., Habimana, E., Biron, C. (1999). The Quebec Adolescent Refugee Project : Psychopathology and Family Variables in a Sample From 35 Nations. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 38(11), 1-7.
- Transhumances I (1993) : *Construction de savoirs en situations cliniques : dialogues sur le langage en acte*. Namur : Presses universitaires de Namur.

Bibliographie

- Transhumances II (2000) : *Discours, organisation et souffrance au travail*. Namur : Presses universitaires de Namur.
- Transhumances III (2001) : *Du non encore advenu*. Namur : Presses universitaires de Namur.
- Transhumances IV (2003) : *Détresse sociale, souffrance psychique : l'enjeu du sujet*. Namur : Presses universitaires de Namur.
- Transhumances V (2004) : Actes du colloque de Cerisy (juillet 2003) : *Résistances au sujet – Résistances du sujet*. Namur : Presses universitaires de Namur.
- Urbain, O. (2004). The power of the arts in re-humanizing self and other, presentation at *Re-imagining self and other : Creativity and ethical action in the aftermath of violence*. Symposium at Brandeis University, Waltham, MA.
- Uwanyiligira, E. (1997). La souffrance psychologique des survivants des massacres au Rwanda. Approches thérapeutiques. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 34, 87-104.
- Uwanyirigira, E. (2002). *La souffrance psychologique des survivants rwandais. Approches thérapeutiques*. Thèse de doctorat non publiée, Unité de formation et de recherche [UFR] de psychologie, pratiques cliniques et sociales, Université de Paris VIII, Paris, France.
- Uwihoreye, C. (2005). *Les juridictions gacaca : processus de traumatisation et/ou de guérison. À quelles conditions ?* Mémoire non publié, Faculté des Sciences de l'Éducation, Université Nationale du Rwanda.
- van der Merwe, H. (2002). National narratives versus local truths : the truth and reconciliation commission's engagement with Duduza. In D. Posel, G. Simpson (Eds), *Commissioning the Past : Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission* (pp. 269-281). Johannesburg : Witwatersrand University Press.
- Van't Spijker, G. (1990). *Les usages funéraires et la mission de l'église : une étude anthropologique des rites funéraires au Rwanda*. Amsterdam : Vrije universiteit.
- Vargas-Thils, M. (2002). *Une approche biographique de la construction identitaire. Le cas de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville*. Thèse de Doctorat non

- publiée, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.
- Vargas-Thils, M. (2008). Le récit de vie comme pratique clinique. In M. Legrand, V. de Gaulejac (Eds), *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle* (pp. 261-289). Ramonville Saint-Agne: Érès.
- Vasquez, M. (2003). *Le discours délirant et l'histoire de la famille*. Thèse de Doctorat non publiée, Université Paris 7 Denis Diderot, France.
- Vernant, J.-P. (2004). *La traversée des frontières*. Paris : Seuil.
- Vicaría de la Solidaridad (1979). *¿Dónde están ?* Arzobispado de Santiago : Santiago de Chile.
- Vidal, C. (2004). La commémoration du génocide au Rwanda. Violence symbolique, mémorisation forcée et histoire officielle. *Cahiers d'études africaines*, 175, 575-592.
- Vignar M. (2005). La spécificité de la torture comme source de trauma. Le désert humain quand les mots se meurent. *Revue française de psychanalyse*, 69(4), 1205-1224.
- Vignar, M. (2005). *Pensée la haine de l'étranger*. In J. Furtos, C. Laval (Eds), *Santé Mentale en Actes*. Paris : Érès.
- Vignar, M., Vignar, M. (1989). *Exil et Torture*. Paris : Denoël.
- Vignaux, G. (1992). *Les sciences cognitives. Une introduction*. Paris : La Découverte.
- Villa-Vicencio, C. (2005). *La réconciliation, apprendre à s'asseoir sous le même arbre*. Document non publié, actes du colloque international : Justice en période de post-conflits, Bujumbura, Source du Nil, du 20 au 22 septembre 2005.
- Von Tongeren, P., Brenk, M., Hellema, M., Verhoeven, J. (Eds) (2005). *People building peace II : successful stories of civil society*. Boulder, Co : Lynne Reiner Publishers.
- von Weizsäcker, V. (1946). *Anonyma*. Bern : A. Francke.
- von Weizsäcker, V. (2011). *Pathosophie*. Grenoble : Ed. Jérôme Millon, Krisis.
- Vulpian, L.D. (2004). *Rwanda. Un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*. Bruxelles : Complexe.

- Waintrater, R. (2003). *Sortir du génocide, témoigner pour réapprendre à vivre*. Paris : Payot.
- Waintrater, R. (2009). Le temps de l'extrême : génocide et temporalité. Rwanda, quinze ans après le génocide. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi, *Revue d'histoire de la Shoah*, 190, 407-426.
- Waldorf, L. (2006). Mass justice for mass atrocity : rethinking local justice as transitional justice. *Temple Law review*, 79(1), 1-87.
- Weinstein, E., Lira, E., Rojas, M.E. (Eds) (1987). *Trauma, duelo y reparación*. Santiago : Ed. Interamericana, FASIC.
- Weltzer, H. (2007). *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*. Paris : Gallimard, NRF essais.
- Willaerts, D., de Boosere, P. (2005). *Atlas des quartiers de la population de Bruxelles-capitale au début du XXI^e siècle*. Bruxelles, Institut bruxellois de statistique et d'analyse, Ministère de la Région de Bruxelles-capitale : Iris éditions.
- Winnicott, D.W. (1971). *Realidad y juego*. Buenos Aires : Gedisa.
- Winnicott, D.W. (1975). La crainte de l'effondrement. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 11, 35-44.
- Winnicott, D.W. (1988). La délinquance, signe d'espoir. In *Conversations ordinaires*. Paris : Gallimard.
- Witness to Truth* (2004). Report of the Sierra Leone Truth and Reconciliation Commission, Volume 3B, Reconciliation.
www.memoriaviva.com/desaparecidos/D-D/dia-lop.htm.
- Zartman, W. (Ed.) (1999). *Traditional cures for modern conflicts : african conflicts « Medicine »*. Boulder, Colo : Lynne Rienner Pub.
- Zelizer, C.M. (2004). The role of artistic processes in peacebuilding in Bosnia-Herzegovina. *Peace and Conflict Studies*, 10(2), 62-75.



Table des matières

Introduction générale 5

Marcela Cornejo et Germán Morales

Les terroristes, leurs désirs, leurs représentations sociales, leurs victimes 19

Hypothèse sur le fanatisme et la contagion barbare 21

Jacques Roisin

Le discours des femmes dans la lutte armée : une analyse narrative 43

Maritza Felices-Luna

Comment les hommes deviennent violents ? 59

Chérifa Bouatta

En appeler à la justice pour déjouer les mécanismes d'une répétition à l'identique 77

Introduction : En appeler à... Mais que demander ou viser ?

En s'adressant à qui ? Dans quelles attentes ? 79

Jean Kinable

L'expérience de « théâtre et réconciliation » : du ring à la scène 85

Frédérique Lecomte

Art, création et dimensions intangibles de la reconstruction individuelle et collective après des violences 103

Béatrice Pouligny

Des potentialités transformatrices et créatrices dans le devenir psychique d'un trauma 129

Fiorella Febo

Le recours à la justice transitionnelle et l'appel aux pratiques traditionnelles en Afrique	137
---	-----

Martien Schotsmans

Justice transitionnelle au Burundi et attentes des personnes endeuillées par le conflit	149
---	-----

Alexis Ndimubandi

Juger après un génocide ? Dialogue entre un juriste plutôt rose et une psychologue plutôt brune	177
---	-----

Claudine Uwera Kanyamanza et Jacques Fierens

Transgressions, corps et création dans l'après traumatisme 199

Liminaire	201
-----------	-----

Jean Giot

Traduire, transmettre : œuvres de présences	203
---	-----

Jean Giot

Passer une frontière, trouver une langue	207
--	-----

Karine Rouquet-Brutin

Remonter le temps, créer l'héritage	221
-------------------------------------	-----

Janine Altounian

Torture et mémoire 233

Du récit de vie aux voies d'élaboration : réflexions autour des processus d'élaboration personnelle et sociale d'événements traumatiques au Chili	235
---	-----

Marcela Cornejo et Germán Morales

L'ambivalence du travail d'écouter de la torture : le cas du Chili	247
--	-----

Germán Morales et Marcela Cornejo

De victimes à citoyens : vérité, justice, mémoire et réparation	259
---	-----

Élizabeth Lira

De la narration en tant que fonction humaine au récit de vie en tant que dispositif d'intervention	279
<i>Marichela Vargas-Thils</i>	
Rencontre traumatique et élaboration	301
<i>Armando Cote</i>	
Les commémorations du génocide au Rwanda : un espace transitionnel pour métaboliser le passé qui ne passe pas ?	317
<i>Darius Gishoma et Clémentine Kanazayire</i>	
Sous le coup du génocide : de la stupeur à l'invention	339
Introduction	341
<i>Jean Giot</i>	
Face au génocide, crime sans fin, quelles « constructions psychiques » ?	349
<i>Marie-Odile Godard</i>	
Création de moi, création de toi, dans le sillage du trauma dévastateur	359
<i>Naason Munyandamutsa</i>	
Les références culturelles comme socle thérapeutique : Illustration de quelques cas cliniques des survivants du génocide des Tutsis au Rwanda	367
<i>Eugène Rutembesa</i>	
« Comment ça se fait qu'au Rwanda c'est la pluie, ailleurs c'est la neige, alors que ce sont les mêmes nuages ? » Le ventre, Inda, et les enfants de rescapés du génocide de 1994	381
<i>Christine Lebon</i>	
Regards croisés d'un acteur judiciaire	399
<i>Damien Vandermeersch</i>	

**Jeunes demandeurs d’asile entre procédures
et rencontres de vécus et de cultures 407**

Adolescence en exil. Désespérance des jeunes primo-arrivants
face à la procédure d’asile 409

Pascale Jamoulle et Jacinthe Mazzocchi

À propos de ces ados qui nous inquiètent 427

Barbara Santana

Dispositifs d’accueil et demandeurs d’asile 433

Céline Verbrouck

Expérience de parrainage dans le processus de récupération
du mineur non accompagné 435

Froduald Gatarayiha et Maria-Gladys Busse

Conclusion générale : 447

Dialogues transdisciplinaires
et reconfiguration des problématiques 449

Jean-Luc Brackelaire et Jean Kinable

Les auteurs 465

Bibliographie 469