

# Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

---

Volume 69

Number 1 *Le témoignage d'un génocide ou les chatoiements d'un discours indicible*

Article 7

---

12-1-2007

## La poétique du fragment dans le récit de survivance au Rwanda

Eugène Nshimiyimana  
*Queen's University*

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>

 Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

---

### Recommended Citation

Nshimiyimana, Eugène (2007) "La poétique du fragment dans le récit de survivance au Rwanda," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 69 : No. 1 , Article 7.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol69/iss1/7>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

**Eugène NSHIMIYIMANA**

Queen's University

## La poétique du fragment dans le récit de survivance au Rwanda

**Résumé :** Le récit de survivance est, par définition, un récit impossible, rendu tel par l'énormité et l'absurdité du drame. Il se caractérise par son aspect fragmentaire qui est la marque de sa résistance à l'énonciation. À partir de *Génocidé* de Révérien Rurangwa, cette réflexion se propose de lire dans le fragmentaire la manifestation d'une mémoire traumatique que le langage échoue à véhiculer à la suite de la distorsion des liens signifiants : l'image prime sur le mot; le signifié, sur le signifiant. Le fragment arrive ainsi comme une tentative de récupération du symbolique, tentative toujours « inadéquate » faute du mot « juste » pour les survivants du génocide des Tutsi.

Discours, génocide, *génogramme*, *génographème*, survivance, Tutsi

### **Préliminaires : récit de survivance, fragment et violence**

Penser le récit de survivance au Rwanda, c'est avant tout l'encadrer dans le contexte qui le voit apparaître, le situer dans une crise morale qui culmine en panne philosophique où s'invalide la pensée de l'autre : le génocide des Tutsi au Rwanda en 1994. Si cette tragédie effraie, c'est aussi parce qu'elle autorise la remise en question de la morale qui gouverne l'être dans le monde. Innommable, le génocide l'est autant par l'horreur qui le caractérise, par le nombre de victimes qu'il a produit que par la difficulté d'un peuple à se penser uni par les mêmes valeurs culturelles et politiques.

Si le récit de survivance au Rwanda est d'intérêt, c'est moins par le compte rendu des événements de 1994 que par l'émergence d'une nouvelle forme de subjectivité ou d'identité définissable comme une pensée positive qui se constitue à partir de la négativité, du non-lieu de la vie. Comment saisir cette pensée éparpillée sur un territoire disparate recouvrant pays, histoire, culture, individu et communauté? Le survivant est cet exilé qui se *reterritorialise* dans le langage,

un langage lui-même hétéroclite où il se disperse pour mieux se retrouver, où il s'immole pour son propre salut. De ce point de vue, on ne peut autrement concevoir ce sujet issu de la catastrophe que fragmenté, n'ayant de parole que fragmentée. L'hypothèse ici avancée a sa racine dans les fondements psychologiques de l'énonciation mémorielle : le récit de survivance a pour lieu la mémoire, traumatique par définition, à laquelle la fragmentation sert de « posture discursive » (Hamon, 2004 : 76).

Ainsi considéré, le récit de survivance apparaît comme un récit de violence, et ce, doublement : violence à la mémoire, violence aussi au langage handicapé par l'insuffisante force de dire le désastre ; cette violence qui s'est faite chair pour habiter le survivant, témoin et mémoire d'un cataclysme pensé, planifié, exécuté ; victime de la barbarie, morale d'un militantisme amoral. Le survivant se dresse dans le vide, sur le vide qui avale l'entendement. De chair et de mots, de mots et de silence, il est cette voix qui crie dans le silence : cri de rage et cri d'amour, cri de cadavre qui se rappelle à la vie. Syntaxe entrecoupée dans la phrase de l'existence, le survivant est ce sujet disloqué, démembré du corps social, retranché mais inscrit dans l'histoire, l'histoire communautaire et commune, singulière et pourtant collective : la communauté du drame n'est pas la somme des drames, mais une juxtaposition qui n'accepte pas la coordination. C'est donc dans la juxtaposition qu'il faut aller à la rencontre de la parole du survivant, morcelée, fragmentée. Mais qu'est-ce donc que ce fragment qui tend à caractériser tout récit de soi ? Ni ruine ni vestige du philologue ; ni coupures, ni collages, ni incomplétude du généticien littéraire ou du poéticien : il n'est pas, ici, « une propriété signalétique [d'un certain genre et d'un certain pacte] de lecture » (*ibid.* : 76-77), mais bien plutôt suspension, juxtaposition et errance du psychologue et de l'analyste du discours. Pour Daniel Vaillancourt,

[le fragment] s'incarne dans les errances du discours [...]. Sa voix frêle se laisse saisir dans la fibre malade de l'énoncé. Sa chair, corrompue, laisse voir la plaie. Le fragment est territorialité. Il se délimite, marqué par des confins. Ceux des blancs, ceux de la lecture [...]. [Il] est toujours nomade, perspective en mouvement qui ne peut s'épuiser dans une posture statique. C'est pourquoi il est spatialité, territoire [...]. Pour lire ou faire du fragment, il devient nécessaire de savoir se taire ou taire le texte. Sans le taire, sans se taire. Il faut savoir entendre ce mince filet de voix qui ne peut que s'articuler au silence des mots, dans ces zones du discours où les frontières ne peuvent que s'offrir poreuses. (à paraître)

Lire le récit de survivance au Rwanda, c'est, partant, savoir tenir compte de cette perméabilité à l'émotionnel, à l'historique, au culturel, au politique, etc. Car, plutôt que fermeture, le récit de survivance est ouverture de par sa multiplicité discursive. Il suffirait de tendre l'oreille à Yolande Mukagasana (1997 et 1999), à Annick Kayitesi (2004), à Révérien Rurangwa (2006) – dont il sera question ici – et aux autres survivants, *minces filets de voix* dans la mémoire de l'indicible.

Révérien Rurangwa dans *Génocidé*<sup>1</sup> ne peut se saisir autrement que comme une triste solitude dans l'immense paysage de la douleur et de l'incompréhension : nomade traversant l'espace sédentaire de l'indifférence, produit *monstrueux* d'une idéologie de la pureté. Mémoire indésirable. Sujet solitaire, pourtant il s'avance, solidaire, vers la communauté des survivants pour se dire, pour les dire. Sujet dépossédé du corps et du pays, bourgeon infirme sur les ruines du temps, Rurangwa s'entend mieux dans l'espace vide où se désarticule la syntaxe des images, dans le mince espace de silence, hiatus malheureux entre la joie et la colère, l'amour et la haine, la mémoire et la récrimination; entre le manchot qui ramasse les débris de sa vie pour recoller les morceaux d'une existence déchiquetée à coups de machettes et le borgne qui perce le temps pour dire, décrire, dénoncer. Et c'est dans ce hiatus que son récit intéresse, cet espace où le sujet s'éparpille pour mieux se rassembler. Deux aspects retiendront l'attention : le temps dans sa valeur grammaticale et psychologique, l'énonciation dans sa valeur linguistique, éthique et psychologique.

## Du temps : fragments de mémoire

Dire le rescapé, c'est d'abord le penser comme un sujet errant dans la trame du temps : errance d'une mémoire coupée du passé et privée d'avenir, inconfortablement assise dans la permanence du drame, là où le temps se disloque, où le passé se fait éternité, où le présent ne peut se vivre que sous le mode du passé absent, volé. Rien d'étonnant donc que le récit de Rurangwa se fasse au présent : que la conscience du révolu soit le moteur du récit n'empêche pas que le révolu soit en même temps permanence, présentifié par la trace de son passage dans la cicatrice. Celle-ci devient, pour reprendre Anthony Purdy (2002a et 2002b), le

---

<sup>1</sup> Dorénavant, toutes les références à cette œuvre ne comprendront que les numéros de pages correspondant aux extraits cités.

*mnémotope*, ce lieu où le temps se fige, où le passé résiste à l'écoulement qui caractérise le temps pour devenir permanence.

Du point de vue stylistique, le présent historique qui caractérise le récit de Rurangwa n'a rien du passé. La tactique qui, dans la lecture ordinaire, permet de rendre présent, vivace, dans l'esprit du lecteur, un événement passé, s'estompe, considérée du point de vue du sujet narrant: le récit comme processus de mise en marche de la mémoire devient, pour le sujet narrant, un acte d'autoviolence dans la mesure où il ramène la brutalité de l'événement. C'est pour cela que la fracture est nécessaire, marquée par des élans de colère, de rage et de nostalgie, des déclarations d'amour tardives. Ces élans permettent de maintenir la distance nécessaire entre l'histoire et son récit.

C'est dans ces élans que le langage redevient un outil de médiation par la ré-articulation du signe linguistique sur la dés-amalgamation du signifiant et du signifié. « Quand dire c'est vivre », pour détourner John Austin (1970): telle pourrait être la nature du récit de survivance. Mais l'aphorisme est à entendre suivant une double orientation: quand raconter, c'est convoquer l'horreur et quand parler, c'est exorciser l'horreur. La première orientation correspond à l'effondrement des liens signifiants du langage au cours duquel le sujet devient une double victime: victime du passé et victime du langage. Le processus narratif est alors aussi traumatique que l'événement puisque le langage échoue à établir la distance nécessaire qui place le sujet au-delà du passé. La deuxième orientation correspond à une capacité de symbolisation qui resitue l'événement derrière le sujet désormais capable de repenser le temps dans sa tripartition. Rurangwa serait dans une zone intermédiaire où l'image de soi maintient l'horreur, fait écran à la sublimation totale, mais où le langage se fait tentative de dépassement et d'*autoassomption*:

Tous les matins, le même supplice. La torture du miroir, dans la salle de bain. [...]

Ce que je vois est horrible mais je ne peux éviter cet affrontement: un visage qui n'est plus mon visage. Une tête de « nègre » qui semble avoir été découpée sur toute sa circonférence [...] une balafre boursoufflée part de l'oreille droite [...] et va jusqu'au nez, épaté et tranché [...]. Une seconde cicatrice, à partir de l'oreille gauche, essaie de la rejoindre mais s'égare sur le front en une boucle qui ressemble à un accroche-cœur [...], ou au point d'interrogation que j'ai dans la tête en permanence: pourquoi?

Mes lèvres sont éclatées, mon œil unique permet d'apercevoir la prothèse aveugle qui remplit l'autre globe et que je cache sous de fines lunettes [...]. L'épaule droite, fracassée par le gourdin clouté, n'est que boule d'os, une protubérance à la chair tuméfiée. Les pointes de lances ont laissé sur ma poitrine des stries noires et épaisses.

L'une des raisons de ma colère se résume très simplement mais ne s'avoue pas aisément. Il m'a fallu de longs mois pour me l'avouer à moi-même : quelle femme voudra un jour épouser «Elephant Man»? [...] Il faut être aveugle ou très amoureuse pour supporter, chaque jour de sa vie, un tel mufler devant soi.

Or, me marier et offrir des enfants à ma famille est l'une de mes raisons de ne pas mourir [...].

Donner la vie à de petits Tutsis serait pour moi la plus belle revanche. Mais quelle femme tendra la main et donnera son cœur à un être difforme et défiguré? (110-112)

Image figée dans le temps, passé-présent où s'annule le futur : telle est l'impossibilité qui emprisonne le survivant pour l'installer dans le degré zéro du temps. Rurangwa est ce rescapé qui affronte le trou béant du vide prêt à l'avalier, à l'engloutir. Son corps est l'archive de toutes les horreurs, mémoire douloureuse et indésirable.

### **De l'énonciation : voix simple, sujet pluriel**

Le récit de survivance voyage entre les pôles de la littérature intime et de la littérature de témoignage. L'identité entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation, le contrat de vérité proposé dans le prologue à travers ce qui ressemble à une « scène judiciaire » (dont le point culminant se retrouve, chez Rurangwa, dans « témoignage »), sont ce qui unit l'autobiographie et le témoignage. À cela, il faudrait ajouter la photo en première et en quatrième de couverture : elle est le point de référence ultime du récit et de son sujet. Pièce à conviction, sa fonction consiste à donner un visage au génocide et à éliminer toute allégation de fiction.

Dès le prologue déjà, la prise de parole par Rurangwa se définit à travers cette double optique autobiographique et testimoniale. Cependant, contrairement à l'autobiographie qui retrace la singularité d'un destin susceptible de servir de modèle, contrairement au témoignage qui n'a pas besoin d'établir une identité parfaite entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation, le récit de survivance a cette particularité de se situer dans la fracture entre le personnel et le collectif, entre l'individuel et le communautaire. Il est de l'ordre

du singulier et du pluriel à la fois et la condition première de son existence relève plutôt du collectif.

Agencement collectif de l'énonciation, diraient Deleuze et Guattari (1980): telle est la mouvance du récit de survivance, comme le crie Rurangwa: « L'unique revanche envisageable pour moi est de témoigner. Afin qu'hommage soit rendu aux victimes, réparation et respect aux rescapés, et que la Justice n'épargne pas les milliers de criminels contre l'humanité qui demeurent impunis. Dont mon assassin » (12).

Dès le départ, on comprend déjà que prendre la parole pour Rurangwa revient à prendre la parole non seulement pour soi mais pour l'autre, pour les autres. Se dire devient un acte de solidarité à travers lequel sa propre douleur n'est rien en dehors de la douleur des autres dont l'unique crime est d'être nés Tutsi, d'avoir porté la marque identitaire et mortelle de « cancrelat ».

La pragmatique du récit de survivance permet d'isoler des récurrences discursives qui ne sont pas propres à un auteur, à un rescapé témoin du génocide. Ces isotopies qui sont plus des lieux de mémoire des Tutsi que de simples phénomènes d'intertextualité permettent de dépasser le modèle kristevien du rapport phénotexte/génotexte. Elles s'apparentent plus au biographème du modèle (auto)biographique. Mais le biographème reste inopérant pour deux raisons: 1) un peuple n'a pas une vie qui s'articule sur la naissance et la mort; 2) le récit de survivance dépasse l'individuel, rassemble ce qui inclut et ce qui dépasse l'individu. On pourrait alors penser à un *généographème* (faudrait-il parler de *généographème* ou d'*ethnographème*? On retiendra le premier en fonction de la base étymologique, *genos*, de laquelle dérive « génocide ») qui permettrait de rendre compte non de l'histoire d'un peuple, mais de son sort et, dans le cas du Rwanda, du génocide des Tutsi. Le *généographème* serait chacun de ces fragments de discours qui permettent la cohérence et l'identité de l'expérience vécue et discursive. Il permettrait d'isoler quelques éléments qui font du récit de survivance un discours particulier où l'individuel ne peut exister sans le collectif et vice-versa (pourrait-on alors envisager une certaine *généographie* pour désigner cette écriture? La question reste à étudier).

Si l'histoire d'un peuple passe par l'agencement et l'interprétation des faits, son sort, sa destinée sont analysables en ajoutant à ces derniers la représentation dont ils se font l'objet. Autrement dit, en prenant en compte le réel, l'imaginaire et le symbolique. C'est dans cette perspective qu'on pourrait considérer le récit de survivance au Rwanda comme un ensemble de fragments, inscrits dans un agencement de *génographèmes* de plusieurs types :

A) historique : il rend compte de l'histoire qui permet au génocide d'exister. La colonisation, la révolution de 1959, le référendum, l'indépendance et les guerres des exilés dits Inyenzi sont autant de lieux communs qui arrivent pour faire de 1994 l'aboutissement d'un processus amorcé depuis longtemps.

L'importance de ce *génographème* est d'invalider toute justification du génocide comme « un coup de colère » de la population à la suite de l'accident qui a coûté la vie au président Habyarimana. Il cherche à montrer que l'extermination n'est pas un accident, mais un projet longtemps étudié et mûri, qu'on peut documenter. Il constitue la réfutation du négationnisme et surtout une invitation à une ouverture d'esprit face à l'histoire;

B) ethnologique : ce type de *génographème* situe le génocide dans la violation du symbolique : la récupération du mythe, par exemple, et sa transformation en vérité historique, comme cela a été profondément analysé par Josias Semujanga (1998). En même temps qu'il fragilise l'ethnie érigée en catégorie différentielle (« raciale ») à partir des acquis de l'anthropologie physique, ce type de *génographème* permet d'interroger d'autres structures comme le clan qui restent transversales aux différentes ethnies : comment expliquer que le même clan réunit Hutu et Tutsi par exemple autour d'un totem commun? C'est en fait dire que la pensée *ethniste* chancelle et se dérobe devant les fondements culturels et symboliques du peuple rwandais;

C) sociologique : il rend compte des niveaux de déstructuration du tissu social. Le clivage social qui veut que le Tutsi soit l'autre, l'étranger, l'ennemi, le danger, revient comme un leitmotiv dans les récits de survivance. Il souligne par exemple l'attitude négative du Hutu à l'égard du Tutsi. Le nez tient lieu de bannière et se substitue à la communauté de la pauvreté ou de la douleur : les valeurs



d'entraide, de solidarité et de fraternité qui avaient longtemps présidé à la cohésion sociale deviennent des idées qui ne sont valables que si les Tutsi ne sont pas concernés. Ce type de *génographème* rend compte de l'intronisation de la haine et du ressentiment dans le rapport envers les Tutsi;

D) politique: la mauvaise gouvernance, par exemple, la politique de marginalisation et d'équilibre ethnique émaillent le récit de survivance pour expliquer les conditions de possibilité de l'impossible. Le génocide est défini comme un crime d'État issu du rétrécissement de la pensée politique qui réduit tout un pays à une partie de sa population, et ce, en encourageant l'intolérance et la haine. Délit décriminalisé pour des raisons idéologiques: la pureté et la suprématie d'une ethnie qu'on ne peut atteindre qu'à travers une épuration systématique et totale de la population;

E) linguistique: il montre la collusion entre le langage et l'idéologie de la haine à partir de plusieurs niveaux: lexical, sémantique, rhétorique, etc. Les mots comme « cancrelat » (*inyenzi*), « serpent » (*inzoka*), « écraser » (*gukandagira*), « presser » (*gukanda*), « fracasser la tête » (*kumena umuntwe*) deviennent des signes visibles de la déshumanisation des Tutsi et, partant, des marques de légitimation de l'entreprise génocidaire. C'est comme si la barrière entre le sens propre et le sens figuré venait à s'estomper. Du coup, les Tutsi se retrouvent ravalés au rang des indésirables, indexés par la langue devenue instrument du pouvoir. Ce type de *génographème* permet de percevoir le génocide dans le déploiement de ce qu'on pourrait appeler un *généolecte* hutu qui se manifeste dans le détournement de la langue à des fins idéologiques;

F) personnel: il permet de mesurer l'étendue du drame à partir d'un parcours individuel. Ce type de *génographème* passe par l'expression fort marquée de la subjectivité: la douleur y constitue le centre de gravité de l'être.

Chacun de ces fragments de discours n'est pas suffisant par lui-même pour dire le génocide. Le discours sur le génocide n'est *articulable* qu'à travers la conjonction de deux ou plusieurs *génographèmes*.

On pourrait reprocher à ce modèle sa rigidité. Pour qu'une catégorie épistémologique puisse être opératoire et féconde, il lui faut de la souplesse. Or, à ces différentes catégories, on pourrait reprocher la fermeture: de tous ces *génographèmes*, il n'y a que le *génographème* personnel qui soit doué d'une mobilité qui favorise une lecture riche et variée. Appliqué à la fiction cependant, le modèle risque d'être productif: on pourrait voir, par exemple, dans *L'aîné des orphelins* de Tierno Monenembo (2000), le déploiement d'un *génographème* ethnologique, le rocher de la Kagera, qui devient, à travers la violation de l'ordre du symbolique, celui d'où tout émane.

Au-delà de ces isotopies discursives, c'est aussi l'ampleur du désastre qui se dégage du récit de survivance. La tragédie tutsi peut se lire à travers ce qu'on pourrait appeler *génogramme* entendu comme un *espace interpsychique, intrasubjectif et intersubjectif d'identification*. Si le terme semble reprendre le sens couramment rencontré en thérapie familiale et en psychogénéalogie (voir Ancelin Schützenberger, 1982), il s'en démarque dans l'analyse du discours où il apparaît, en plus, comme producteur d'identité. Il permet non la constitution d'un arbre généalogique d'une famille, mais l'analyse des divers nœuds où le discours se condense pour produire des signifiants d'où germe la représentation de soi et de l'autre dans un jeu constant d'identification et de contre-identification, d'inclusion et d'exclusion. Le *génogramme* serait ce point où l'histoire traverse l'individu pour le fonder dans la collectivité. Ainsi se dégagent du récit de survivance trois types de *génogramme*:

A) psychologique, qui s'articule sur la *mort* pour dire la perte et le deuil dans l'ordre du psychique et du social: le morbide est souvent sa forme;

B) factuel, qui s'articule sur l'*histoire* pour décliner la différence en démarquant le « nous » et les « autres » sur la base des aléas historiques;

C) moral, qui s'articule sur la *survie* pour penser mémoire, justice, pardon et réconciliation.

Contrairement au *génographème* qui serait un fragment de discours, le *génogramme* serait un signifiant producteur de discours, à

condition que vers ce dernier converge une représentation collective. Mais tout cela reste à approfondir. L'intérêt du *génogramme* réside dans sa possibilité de rendre compte du sujet catastrophique issu de la confrontation avec les extrémités du réel. Il pourrait aussi se concevoir comme un lieu de rencontre ou de séparation, lieu d'émergence des identités névrotiques et psychotiques : quand, par exemple, on en arrive à s'affronter sur le territoire d'une mémoire non partagée, quand le deuil s'érige en facteur de marginalisation, ou tout simplement quand la survivance se pose en négativité.

*Géographèmes* et *génogrammes* qu'on rencontre dans le récit de survivance des Tutsi permettent de mesurer à sa juste valeur le discours raciste et négationniste qui entoure le génocide des Tutsi. Ce type de discours retrouve sa cohérence dans le mythique (le Hutu asservi), dans le déni (il n'y a pas eu de génocide ou alors il y a eu double génocide), dans le ressentiment, dans le mensonge soutenu comme principe philosophique.

## Conclusion

Énonciation individuelle et collective, discursivité fragmentée, le récit de survivance, tel qu'on le découvre avec Rurangwa, est un récit qui se greffe sur l'absence pour combler le vide. Plutôt pour le circonscrire, sinistre cadastre, par un cri de douleur, de colère et de rage, d'amour et de haine, d'espoir et de désespoir. Le survivant est ce sujet éparpillé sur le territoire du sentiment et de la pensée. Au-delà du « faire savoir » et de l'« informer », le récit se lit dans la quête de la justice, dans sa tension éthique : énonciation et dénonciation. Ainsi, *Génocidé* fait face au discours officiel du pardon et de la réconciliation pour le dénoncer, le défier : prouvez-moi, murmure Rurangwa, que la barbarie est pardonnable et je vous réclame mon corps, tous les corps... Car pour lui, la justice faillit à resituer le survivant dans la dignité. Elle vacille et se dérobe, incapable de nommer : pardonner, mais quoi, à qui et pourquoi? Devant le regret d'un travail non achevé, comment penser la réconciliation si le discours négationniste déborde la milice qui porte le crime? Peu s'en faut, en effet, pour ne pas voir le génocide, de manière cynique et déroutante, comme un « nettoyage légitime » du tissu social, une « élimination nécessaire » de l'excédent humain que constituaient les Tutsi. La mauvaise foi, l'indifférence, l'inconscience et le

cynisme se rejoignent pour l'anéantissement total du sujet survivant, sujet mutilé, physiquement, symboliquement, émotionnellement, philosophiquement.

**Eugène Nshimiymana** est professeur adjoint au Département de français de l'Université Queen's où il enseigne les littératures de langue française. Ses principales publications sont : « Vers une éthique du récit : le narrateur sonien » (Papa Samba Diop et Xavier Garnier (dir.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*, L'Harmattan, 2007); « Les corps mythiques de Sony Labou Tansi : figuration et *mnémotopie* » (*Études françaises*, 2005); « La réception du roman labou-tansien : bilan et perspectives » (*Palabres*, 2004-05).

## Références

- ANCELIN SCHÜTZENBERGER, Anne (1982). « Psychodrame, roman familial, géosociogramme et formation », dans E. JEDDI (dir.), *Le corps en psychiatrie*, Paris, Masson : 167-181.
- AUSTIN, John (1970). *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (1980). *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- HAMON, Philippe (2004). « D'une gêne théorique à l'égard du fragment » dans Lucia OMANCINE et Laura ESTE BELLINI (dir.), *Théorie et pratique du fragment*, Genève, Éditions Slatkine : 73-89.
- KAYITESI, Annick (2004). *Nous existons encore*, Paris, Robert Laffont.
- KRISTEVA, Julia (1977). *Polylogue*, Paris, Seuil.
- (1974). *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil.
- MONENEMBO, Tierno (2000). *L'ainé des orphelins*, Paris, Seuil.
- MUKAGASANA, Yolande (1999). *N'aie pas peur de savoir*, Paris, Robert Laffont.
- (1997). *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- PURDY, Anthony (2002a). « The Bog Body as Mnemotope : Nationalist Archaeologies in Heaney and Tournier », *Style*, vol. 36, n° 1 : 93-110.
- (2002b). « Unearthing the Past : The Archaeology of Bog Bodies in Glob, Atwood, Hébert and Drabble », *Textual Practice*, vol. 16, n° 3 : 443-458.
- RURANGWA, Révérien (2006). *Génocidé*, Paris, Presses de la Renaissance.
- SEMUIJANGA, Josias (1998). *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan.
- VAILLANCOURT, Daniel (à paraître). « Les imprécations du potier ou fragments pour une postface », dans Carlo LAVOIE (dir.), *Lire du fragment*, Québec, Nota Bene.
- VIART, Dominique (2001). « Dis-moi qui te hante. Paradoxe du biographique », *Revue des sciences humaines*, Paris, n° 263 : 7-33.