

Ethnographie rwandaise sur l'apport subjectif bénéfique de l'interprète dans l'analyse de données

Mélanie Vachon

Volume 31, numéro 1, janvier 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085025ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085025ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vachon, M. (2012). Ethnographie rwandaise sur l'apport subjectif bénéfique de l'interprète dans l'analyse de données. *Recherches qualitatives*, 31(1), 114-129. <https://doi.org/10.7202/1085025ar>

Résumé de l'article

Dans le cadre de ce numéro spécial sur la recherche qualitative en contexte africain, nous suggérons que, bien que communément considéré comme une source de biais, le travail conjoint avec un interprète en contexte ethnographique peut s'avérer une source précieuse de données à utiliser dans la compréhension du phénomène à l'étude. En retraçant l'évolution de la démarche réflexive inhérente à une cueillette de données ethnographiques sur l'expérience de survie et d'adaptation de femmes rescapées du génocide rwandais, nous proposons que la relation établie avec notre interprète nous a permis de saisir l'essence de l'expérience traumatique des survivantes.

Ethnographie rwandaise sur l'apport subjectif bénéfique de l'interprète dans l'analyse de données

Mélanie Vachon, Ph.D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

Dans le cadre de ce numéro spécial sur la recherche qualitative en contexte africain, nous suggérons que, bien que communément considéré comme une source de biais, le travail conjoint avec un interprète en contexte ethnographique peut s'avérer une source précieuse de données à utiliser dans la compréhension du phénomène à l'étude. En retraçant l'évolution de la démarche réflexive inhérente à une cueillette de données ethnographiques sur l'expérience de survie et d'adaptation de femmes rescapées du génocide rwandais, nous proposons que la relation établie avec notre interprète nous a permis de saisir l'essence de l'expérience traumatique des survivantes.

Mots clés

INTERPRÈTE, MÉDIATEUR CULTUREL, INTERCULTUREL, TRAUMA COLLECTIF, GÉNOCIDE RWANDAIS

Introduction

Le devis de recherche qualitatif représente un dispositif indéniable pour étudier en profondeur les réalités sociales, culturelles et psychologiques complexes. Pourtant, l'utilisation de la recherche qualitative en contexte interculturel n'est pas si abondante (Lopez, Figueroa, Connor, & Maliski, 2008), et ce, précisément en regard au fait que ces méthodes reposent largement sur la communication verbale. Ainsi, en contexte interculturel, la barrière de la langue s'édifie souvent entre le chercheur et les participants, ce qui suscite un questionnement ontologique, épistémologique et méthodologique quant à la crédibilité et à la fiabilité des données recueillies. À cet égard, à la suite d'une recension des écrits, Lopez et ses collaborateurs (2008) ont conclu que la littérature actuelle comprend bien peu d'études menées dans une langue qui diffère de celle des chercheurs. Pourtant, la cueillette et l'interprétation de données qualitatives en contexte interculturel sont essentielles puisqu'elles permettent de générer un savoir culturellement compétent et informé (Tsai, Choe, Lim, Acorda, Chan, Taylor, & Tu, 2004). Conséquemment, une voie de contournement peut être utilisée pour éviter l'obstacle de la langue en

recherche qualitative interculturelle : le recours à un interprète. D'ailleurs, précisément en contexte africain, où les réalités linguistiques se composent d'un éventail varié de dialectes (Owusu, 1978), un travail de recherche conjoint avec un interprète devient essentiel.

Dans le cadre de ce numéro spécial sur la recherche qualitative en contexte africain, nous étayons une réflexion sur le rôle de l'interprète dans la cueillette de données ethnographiques. D'abord, nous offrons une synthèse des enjeux ontologiques, épistémologiques et méthodologiques recensés dans la littérature sur le sujet. Par la suite, contrairement à la tendance actuelle d'associer l'introduction d'un interprète à l'introduction d'un biais, nous proposons plutôt que, si négociée dans un espace réflexif adéquat, la relation privilégiée que le chercheur peut établir avec un interprète ne s'avère pas un obstacle à la compréhension, mais bien un outil précieux et bénéfique à l'activité de recherche. Nous illustrerons notre réflexion par des données recueillies dans le cadre d'une étude ethnographique sur l'expérience de trauma et d'adaptation de Rwandaises ayant survécu au génocide de 1994. Dans cette recherche, l'analyse de l'influence de l'interprète a été centrale dans notre compréhension du phénomène à l'étude.

Le recours à l'interprète en recherche interculturelle : enjeux ontologiques, épistémologiques et méthodologiques

Nonobstant l'implication presque inévitable d'interprètes en recherche qualitative interculturelle, peu d'écrits ont documenté ou discuté les implications de ce « bricolage méthodologique » (Beasley, 2006; Temple & Young, 2004). En plus de poser des défis concrets et logistiques au plan de la méthode, les chercheurs sont souvent contraints par la croyance que le sens – au cœur de la recherche qualitative – ne peut être saisi par un investigateur dont la langue maternelle diffère de celle des participants (Lopez et al., 2008). Un questionnement ontologique subsiste donc : le sens d'une expérience est-il construit par le langage ou simplement exprimé par celui-ci (Barrett, 1992, dans Temple & Young, 2004)? Ainsi, si le langage n'est pas partagé, le sens de l'expérience peut-il être saisi? Dans un tel cas, la richesse des données et du sens qui en émerge dépendra non seulement de la capacité des participants à verbaliser leur expérience, ce qui est le propre de la plupart des méthodes qualitatives, mais surtout du sens qui aura préalablement été perçu par l'interprète (Polkinghorne, 2005) et ensuite livré au chercheur. Néanmoins, en marge du débat ontologique, la nécessité de la recherche interlangue¹ demeure, et ce, en raison de ses apports heuristiques, cliniques et pratiques.

Par ailleurs, supposer la valeur ontologique de la recherche interlangue et en reconnaître la nécessité fait émerger un deuxième niveau de

questionnement, au plan épistémologique cette fois. En ce sens, la crédibilité des données recueillies lorsque la communication directe entre le chercheur et les participants est impossible a été remise en question (Owusu, 1978). D'ailleurs, la plupart des chercheurs dans le domaine évoquent l'enjeu de la rigueur et sous-tendent que de reposer sur le travail d'un interprète – souvent un membre de la communauté d'accueil qui maîtrise à la fois la langue locale et celle du chercheur – ne nous assure en rien d'éviter les incompréhensions et, en conséquence, compromet la valeur du matériel recueilli. Bien plus, Owusu (1978) suggère que le recours à un interprète local instaure des failles systémiques et pourrait même aggraver les biais de l'ethnographe.

Dans cette lignée, d'autres auteurs ont tenté de préciser les sources de biais associés à l'interprétariat en relevant certains comportements problématiques courants des interprètes locaux (Beasley, 2006). On rapporte entre autres que plutôt que de détailler les propos des participants, les interprètes seraient plus enclins à les résumer. On note aussi une propension des interprètes à modifier, consciemment ou non, le contenu des questions, ou encore à prendre des décisions arbitraires sur les informations à transmettre, qui se caractériserait par une tendance à filtrer ce qui semble important et pertinent à leurs yeux (Suzuki, Ahluwalia, Mattis, & Quizon, 2005). Toutefois, en dépit des biais inhérents à l'apport subjectif de son interprète, Beasley (2006) a notamment conclu, dans le cadre de son étude, que les narratifs recueillis avaient tout de même permis un éclairage nouveau sur le phénomène exploré et que la valeur des conclusions subsistait malgré les problèmes rencontrés dans l'interprétariat.

Somme toute, dans la littérature actuelle, la reconnaissance et l'implication du rôle de l'interprète en recherche interlangue sont abordées sur un vaste continuum : à un extrême, on rapporte employer les interprètes de façon sporadique uniquement pour traduire les entrevues, sans faire état de leur apport ou encore sans discuter des implications de la traduction (par exemple Khanum, 2001). À l'opposé, on discrédite la valeur des données cueillies en contexte interlangue (Owusu, 1978) ou encore on tente d'endiguer complètement la subjectivité des interprètes par des techniques de validation positivistes (par exemple Phelan & Parkman, 1995). Cependant, une autre option est possible : celle de reconnaître la construction de sens active de l'interprète et de l'utiliser, avec réflexivité, dans notre compréhension du phénomène à l'étude. C'est d'ailleurs ce qu'ont suggéré Temple & Young (2004). En recherche constructiviste, on constate qu'un interprète appose inévitablement sa signature sur la recherche, que cela soit explicitement reconnu ou non. En admettant que l'interprète a ses propres aprioris et supposés sur les équivalences de sens, on lui reconnaît plutôt un rôle

« d'hybride », c'est-à-dire à la fois d'interprète et « d'analyste » (Temple & Young, 2004). Plus récemment, la tendance a donc été de conférer aux interprètes la fonction de médiateur culturel et de les considérer comme informateurs-clés (Temple, & Young, 2004). Les interprètes nous ouvrent donc non seulement l'accès au contenu des narratifs des participants, mais représentent une voie (et une voix) privilégiée vers des sources d'informations précieuses sur le plan culturel.

Le travail avec un interprète en tant que médiateur culturel implique alors d'autres types de défis, dont le principal est l'établissement d'une bonne alliance de travail, mais surtout d'une relation authentique entre le chercheur et l'interprète (Suzuki et al., 2005). C'est dans cet espace relationnel qu'il sera possible de discuter ouvertement de nos buts et besoins. Quoiqu'une bonne harmonie ne garantisse pas que chacune des attentes du chercheur soit rencontrée, une bonne alliance permettra de renégocier nos demandes et besoins librement avec notre interprète et de mieux saisir son apport subjectif pour ainsi optimiser la quête de connaissances. C'est donc à l'intérieur d'une relation de confiance et de respect mutuel, laquelle s'établit par la pleine reconnaissance et la pleine valorisation de l'expertise du collaborateur-interprète (Suzuki et al., 2005), que le chercheur pourra oser clarifications, questions et saine curiosité. Dans cette lignée, Polkinghorne (2005) a mis l'accent sur l'utilisation de métaphores, de narratifs, d'expressions et de symboles, surtout en contexte culturel, et ce, pour accéder au sens qui est parfois perdu par le médium de la communication explicite. Une bonne alliance de travail avec l'interprète rend possibles l'exploration et le questionnement de ces *a priori* et symboles culturels, riches en sens à découvrir.

En parallèle à l'importance de l'espace relationnel qui se crée entre le chercheur et son interprète pour assurer la qualité du travail, l'activité réflexive – critère de rigueur inhérent et crucial à toutes les démarches qualitatives – redouble d'importance. À cet effet, Tedlock (2000) a introduit la notion de « l'observation de la participation » en contexte d'observation participante. Le travail de recherche conjoint avec un médiateur culturel nécessite la création et l'entretien d'un espace réflexif riche entre le chercheur et l'interprète quant aux propos des participants et quant aux éléments contextuels. Le chercheur doit en outre cultiver cette réflexivité dans son propre univers, ce qui lui permettra de se situer par rapport à l'interprète et de se réguler dans sa relation avec lui ou elle.

Dans cet article, nous concevons le rôle de l'interprète comme celui d'un médiateur culturel. Nous tenterons donc d'exposer en quoi l'expérience subjective de notre interprète s'est avérée un outil précieux pour nous révéler le

sens du phénomène étudié en contexte africain. Pour ce faire, nous retracerons l'évolution du dialogue et de la relation qui se sont installés entre la chercheuse principale et l'interprète, et ce, en puisant essentiellement dans le recueil de notes réflexives de la chercheuse et en appuyant nos propos sur des extraits paraphrasés tirés du journal de bord. Mais d'abord, nous proposons d'exposer le contexte, les objectifs et la méthodologie de notre démarche ethnographique dans une petite communauté de veuves rwandaises qui ont survécu au génocide de 1994.

Contexte et but de l'étude : trauma et adaptation postgénocide

L'objectif initial de notre projet était de mieux comprendre l'expérience de trauma et d'adaptation de veuves rescapées du génocide rwandais. Au terme des événements de 1994, plusieurs auteurs ont entamé la documentation des conséquences psychologiques des expériences traumatiques subies par la population rwandaise pendant le génocide. La plupart des écrits font donc état de protocoles de recherche élaborés à l'aide de référents conceptuels essentiellement occidentaux afin d'évaluer la prévalence d'entités cliniques répertoriées, comme le trouble stress post-traumatique (Pham, Weinstein, & Longman, 2004), la dépression (Bolton, Neugebauer, & Ndogoni, 2002) ou les troubles anxieux (Hagengimana, Hinton, Bird, Pollack, & Pitman, 2003). La littérature existante s'était jusqu'ici consacrée presque exclusivement à l'étude de la psychopathologie en négligeant les facteurs d'adaptation à l'expérience traumatique. Bien plus, dans les écrits, on constate l'absence d'une conceptualisation du parcours de survie et d'adaptation de la population rwandaise qui peut s'articuler dans le contexte social, culturel et politique spécifique du Rwanda postgénocide (Bagilishya, 2000). Pourtant, la nécessité d'une approche holistique et ancrée dans la culture d'origine pour étudier l'expérience du trauma en contexte de guerre a été prônée et défendue vigoureusement dans la littérature (Summerfield, 1999; Zarowsky, 2000, 2004).

L'expérience traumatique, telle que nous l'entendons dans le contexte de cette étude, se définit comme étant le résultat d'une extrême détresse qui introduit un sentiment de chaos, c'est-à-dire de perte de repères intérieurs et extérieurs (Bagilishya, 2000). Nous reconnaissons également que le sens de l'expérience traumatique et son expression prennent racine autant dans les sphères intrapsychique que culturelle, sociale et politique (Zarowsky, 2000). Notre tentative de compréhension de l'expérience traumatique et du parcours d'adaptation se devait donc d'englober autant le vécu individuel que les variables contextuelles spécifiques du Rwanda.

C'est d'ailleurs en considérant les motifs contextuels et principalement démographiques que nous avons délimité l'étude de l'expérience de trauma et d'adaptation à une population de femmes rescapées du génocide. D'abord, une proportion significativement plus élevée de femmes ont survécu au génocide rwandais, ce qui est principalement expliqué par la nature des crimes qu'elles ont subis (c'est-à-dire l'esclavagisme sexuel plutôt que des exécutions systématiques). De plus, en raison de leur état civil de veuves, parfois porteuses du VIH et souvent socialement condamnées à tort pour un passé sexuel dont elles ont été les victimes, les femmes survivantes se retrouvent dans une situation généralement plus précaire que les hommes. En conséquence, nous avons focalisé notre attention sur l'expérience de femmes, veuves pour la plupart, en entamant un projet ethnographique dans une petite communauté de survivantes vivant en banlieue de Kigali au Rwanda.

Démarche ethnographique

En avril 2008, nous avons intégré la petite communauté de veuves résidant dans le village Avega (*Umudugudu*) de Kimironko, dans la région de Kigali au Rwanda. L'*Umudugudu* de Kimironko a été construit par l'État à la fin des années 1990 pour abriter les veuves et orphelins rescapés du génocide. En 2005, grâce à l'initiative d'une Canadienne soutenue par un organisme de bienfaisance, un centre communautaire a ouvert ses portes pour soutenir cette communauté de survivantes, qui vivait alors dans un état d'extrême pauvreté, d'isolement et de détresse psychologique occultée.

La vocation du centre est donc d'aider les veuves à subvenir à leurs besoins et à ceux des membres de leur famille, tout en consolidant leur émancipation. Pour ce faire, le centre se veut d'abord un lieu de rassemblement où les femmes peuvent apprendre et pratiquer un métier, la couture ou l'artisanat. S'y trouvent également un service de banque alimentaire ainsi qu'un petite clinique – tenue par un médecin qui rend visite aux veuves une fois par semaine – pour leur offrir des soins de santé primaires. Depuis l'ouverture du centre en 2005, des dizaines de veuves de l'*Umudugudu* s'y retrouvent chaque jour.

Nous avons séjourné au centre communautaire pour y effectuer dix semaines de travail de terrain. En plus de l'observation participante au centre communautaire et dans l'*Umudugudu*, notre devis ethnographique comprenait des entrevues formelles en profondeur avec 13 des veuves, lesquelles ont été enregistrées et transcrites. Outre ces entrevues formelles, nous avons aussi informellement rencontré et questionné plusieurs autres femmes ainsi que divers intervenants impliqués dans la cause des rescapées, soit : a) un médecin rwandais qui consacre sa pratique aux survivants du génocide; b) un

psychologue d'origine rwandaise; c) des acteurs-clés du Fonds d'aide aux rescapés du génocide rwandais (FARG); d) des membres de l'Association des veuves du génocide rwandais (AVEGA) et, finalement, d'autres intervenants sociaux d'origine occidentale.

Alors que les entrevues avec les 13 femmes étaient la principale source de données, les entrevues informelles et l'observation participante ont permis un éclairage contextuel pour faire sens des données. Les entrevues semi-dirigées avec les veuves étaient réalisées sous forme de narratifs, dans lesquels les participantes étaient invitées à nous raconter leur histoire, de l'avant-guerre jusqu'à la période actuelle. Les questions subséquentes étaient vouées à l'exploration et à la clarification de leur expérience, et visaient à obtenir leur perception de ce qui avait été le plus difficile pour elles, ainsi que ce qui avait été aidant.

Bien au fait du potentiel dommageable d'inciter les femmes à recontacter leur expérience traumatique par le récit, nous avons mis en place une procédure qui visait à minimiser la détresse vécue par les veuves dans leur processus de dévoilement, et ce, sous l'égide du comité d'éthique approuvateur du projet. D'abord, le recrutement des participantes, en plus de se faire sur une base volontaire, s'est aussi effectué sur une base intentionnelle, avec l'aide d'une médiatrice culturelle, aussi interprète. Nous avons donc, en priorité, recruté les femmes qui avaient, dans le passé, livré leur témoignage et qui avaient vécu cette expérience de façon positive. Comme cela n'était pas le cas pour toutes les veuves interviewées, nous avons aussi assuré un monitoring des impacts de l'entrevue sur les participantes. Plus précisément, dans les jours qui ont suivi le témoignage, nous nous sommes enquis de l'expérience des participantes. Au besoin, elles avaient la possibilité d'être soutenues par la chercheuse principale (aussi clinicienne) et pouvaient être dirigées vers un psychologue identifié ou encore au médecin du centre si un accompagnement psychiatrique semblait s'imposer. Une femme a d'ailleurs elle-même pris la décision d'entreprendre une démarche de thérapie à la suite de son implication dans l'étude.

Le recours à l'interprète : le rôle et l'histoire de Marie

Puisque la majorité des Rwandais ne parlent pas français mais bien kinyarwanda, le dialecte local, plus de la moitié des entrevues devaient être menées à l'aide d'une interprète, Marie². Cette femme avait préalablement été sélectionnée par la responsable du centre communautaire pour diverses raisons. Outre sa maîtrise du français, Marie avait été choisie puisqu'elle représentait un symbole particulier au sein de sa communauté en raison du statut que lui conférait son âge. À 60 ans, Marie était l'une des seules femmes de sa

génération qui avait survécu à la fois à la guerre des années 1950 et au génocide de 1994. Elle était également l'une des femmes les plus âgées de sa communauté, l'espérance de vie ayant drastiquement chuté après les événements de 1994. Bref, aux yeux de ses consœurs, Marie inspirait confiance et respect. Sa collaboration nous semblait donc non seulement adéquate mais souhaitable. Nous avons ainsi fait appel à Marie en tant qu'interprète pour les entrevues, mais aussi à titre d'informatrice-clé pour nous aider à identifier les participantes et à les sélectionner. Son rôle consistait à approcher les participantes potentielles, à leur expliquer les détails de leur implication dans l'étude (y compris le caractère volontaire et les risques éventuels) et à les accompagner en entrevue.

Marie avait d'abord accepté de nous livrer son propre témoignage : comme la plupart des Rwandais d'origine tutsie, elle avait eu une enfance complexe, marquée d'expériences de marginalisation et de discrimination de la part des autres enfants, d'enseignants et d'autres membres de sa communauté. Marie avait été mariée et avait donné naissance à 11 enfants. Dans ses mots, jusqu'en 1994, elle avait eu une « bonne vie ». Par contre, de façon concomitante mais indépendante aux événements de 1994, le conjoint de Marie avait eu de graves problèmes de santé, dont elle n'est pas arrivée à spécifier la cause ou les détails. L'un des soirs où Marie se trouvait au chevet de son conjoint dans un centre de santé, l'*Interawhamwe*³ avait pris d'assaut son domicile et avait « massacré » (dans ses mots) chacun de ses 11 enfants, lesquels ont tous péri. C'était donc avec un sentiment d'horreur effroyable, avec une culpabilité mortifère et couverte de honte à l'idée de survivre que Marie avait néanmoins puisé dans des ressources insoupçonnées pour rester en vie physiquement et psychologiquement. Au moment où nous l'avons rencontrée, Marie nous a partagé qu'avec l'aide procurée par le centre, « la vie était bonne à nouveau, et qu'elle serait encore meilleure dans le futur ». Depuis l'ouverture du centre, Marie travaillait (et travaille toujours) fidèlement à l'atelier d'artisanat et s'est engagée dans le conseil d'administration du centre communautaire.

La cueillette des données – le dialogue avec Marie

Marie avait accepté de remplir la fonction d'interprète de façon volontaire, avec ample fierté et gratitude. Ainsi, dès mon arrivée au centre, elle m'attendait, prête à endosser son rôle avec honneur. Nous avons pris le temps de faire connaissance dès les premières heures de mon arrivée. Je lui ai expliqué ses fonctions et elle s'était dite prête à commencer le travail.

Nous laisserons tout de même passer environ deux semaines d'acclimatation où j'ai, entre autres, pu recueillir le témoignage personnel de

Marie. Ces premiers temps nous ont aussi permis de discuter informellement et de faire connaissance. Dans chacun de nos contacts, je pressentais l'urgence de Marie de commencer à travailler, peut-être pour me plaire, ou encore par désir de s'actualiser dans sa nouvelle fonction, laquelle lui conférait un statut bien particulier. C'est donc en partie en réponse à ses attentes que, dès la troisième semaine, nous avons entamé le recueil des narratifs.

Les entrevues

Comme il a déjà été mentionné, Marie avait la tâche de recruter les femmes. Elle avait d'ailleurs soigneusement établi un horaire précis pour les rencontres. Pour effectuer les entrevues, nous nous donnions rendez-vous dans une pièce fermée et intime, située à l'écart du bâtiment central, au centre communautaire. Avant de commencer l'entrevue comme telle, les femmes étaient à nouveau informées du caractère volontaire et confidentiel des narratifs. Elles étaient aussi notifiées que leur témoignage était enregistré et qu'il serait transcrit, et dans quel but cela était fait. L'objectif de l'étude était énoncé comme une volonté de « mieux comprendre ce qu'elles avaient vécu, et comment elles vivaient aujourd'hui ». La première question visait à retracer le parcours et les événements de vie de la participante. Dans chacun des cas, un rythme d'interactions s'installait assez naturellement entre les propos des participantes, mes questions et la traduction de Marie.

Les trois premières entrevues ont donc eu lieu avec des femmes très impliquées au centre et dans leur communauté en général. Un extrait paraphrasé du journal de bord évoque d'ailleurs de façon éloquente mes impressions de ces premiers entretiens :

Je n'ai définitivement pas accès à elles. Les témoignages sont racontés avec un tel détachement, une objectivation de l'expérience, une mise à distance particulière... Les femmes insistent sur le fait que tout est du passé, qu'il ne leur en reste rien, que le présent est bon, et que l'avenir sera meilleur. J'ai peine à les croire!

À cette étape du processus, dans l'espace réflexif cultivé par la démarche ethnographique, je cherchais inévitablement des explications pour faire sens de mon sentiment d'être tenue à l'écart de la réelle expérience des femmes. D'une part, j'observais chez les participantes un élan pour se raconter et, d'autre part, une désincarnation impressionnante des récits. Les histoires se tenaient, mais n'étaient pas habitées. J'ai commencé à m'interroger sur l'impact de la charge affective qui pouvait être perdue par l'entremise de la traduction, tout en tentant de demeurer ouverte à la façon dont les choses allaient évoluer. Le quatrième entretien, avec Sunita, aura d'ailleurs éclairé cette réflexion : comme

Sunita parlait couramment français, la présence de Marie n'était pas requise pour l'entrevue. Cette quatrième rencontre avait conséquemment eu lieu en l'absence de l'interprète et s'était nettement démarquée des précédentes par la charge affective qu'elle avait générée tant chez la participante que chez l'interviewer. Contrairement aux autres femmes, l'affect de Sunita était labile, mais surtout congruent avec ses propos lorsqu'elle se racontait. En entrevue, son état avait vacillé de la colère à la tristesse. Elle avait aussi porté sa peur, son horreur. Cela contrastait étonnamment avec l'état affectif plutôt neutre des autres femmes :

Sunita : (D'un ton animé.) Mais vous savez, ils tuent toujours nos gens!

Chercheuse : Toujours?

Sunita : Oui! Ils continuent de nous tuer! Ils ne veulent pas qu'on les pardonne! Et l'État nous demande de pardonner! Et eux, ils ne nous demandent pas pardon, au contraire! Ils veulent encore la guerre, ils veulent continuer à nous tuer!

Un peu plus tard, alors qu'elle raconte en détail les horreurs et viols desquels elle a été témoin :

Sunita : Même les bébés! Ils s'en sont même pris aux bébés! Je peux pas te dire tout ce qu'ils ont fait! Et on nous dit qu'on devrait pardonner! Et ceux qui nous demandent de pardonner, est-ce qu'ils savent ce qu'on nous a fait?

Le témoignage de Sunita a alimenté ma réflexion quant au rôle de Marie et m'a permis d'émettre plusieurs hypothèses : d'abord, le simple fait d'introduire une tierce personne dans l'espace de dévoilement, notamment une consœur du statut de Marie, pouvait susciter un sentiment de pudeur chez les participantes. Il était tout autant probable que les femmes interviewées jusqu'à présent aient effectivement eu un rapport de détachement, potentiellement protecteur, à leur vécu. Finalement, je m'interrogeais aussi quant à la possibilité que, dans sa façon de questionner les femmes ou encore de rapporter leurs propos, Marie agissait, consciemment ou non, comme « zone tampon » pour absorber la charge affective, comme « neutralisateur » des sentiments extrêmes ou encore comme « filtre » pour dépouiller les expériences de leur souffrance. J'allais donc porter davantage attention aux interactions entre l'interprète et les participantes et éventuellement discuter plus en profondeur avec Marie de son expérience des entrevues.

Ce sont dans les quelques entretiens subséquents que s'est explicitement révélé l'apport subjectif de Marie. D'abord, alors qu'une participante décrivait

avec amples détails les horreurs subies pendant la guerre, et que Marie tentait de traduire ses propos tout en me semblant notoirement inconfortable, j'ai noté que Marie s'est adressée directement, de son gré, à la participante. Lors du retour habituel sur l'entrevue, Marie m'avoua, sans gêne manifeste, avoir demandé à la participante de « cesser de parler de la guerre et de plutôt parler de ce qui va bien maintenant ». Après avoir exploré sans succès avec Marie le sens de ses propos, ou encore les raisons pour lesquelles elle ne voulait pas que sa consœur se raconte dans cet aspect de son expérience, je l'ai simplement encouragée à essayer de demeurer le plus fidèle possible au discours des autres femmes et à m'informer de tout malaise qu'elle pouvait éprouver à l'idée de devoir entendre ou raconter de ces histoires lourdement chargées.

Un deuxième « incident » aura lieu peu après : de façon similaire, c'est-à-dire lorsque la participante interviewée dévoilait certains des crimes dont elle avait été victime ou témoin pendant le génocide, Marie m'interpella :

Marie : Je ne peux pas dire.

Chercheuse : Vous ne pouvez pas ?

Marie : Non. Je ne peux pas. Elle dit des choses que je ne peux pas raconter.

Un dilemme éthique s'imposait alors : d'une part, je faisais face à une participante en processus de livrer son expérience et j'étais portée par mon souhait de la recevoir dans son vécu indubitablement pénible. D'autre part, j'étais interpellée par le besoin de Marie d'imposer une limite personnelle ou culturelle à contenir et partager cet état souffrant. Deux options de réponse semblaient se dessiner : la première était celle d'oser finement l'exploration, avec respect. Cela aurait impliqué de rappeler délicatement à Marie que si la participante désirait partager cette portion de son expérience, c'est que cela était important pour elle et pour moi. J'ai cependant spontanément opté pour la deuxième solution. J'ai accepté la réponse de Marie, sans lui demander ce qu'elle choisissait de retenir. Je lui ai demandé si elle était en mesure de poursuivre l'entrevue, ce à quoi elle a répondu par l'affirmative. Le récit a repris son cours sur une note plus légère. J'ai donc dû assumer la perte d'une partie des données, mais surtout, j'ai dû endosser qu'une femme n'avait pas pu s'exprimer librement dans le cadre de sa participation.

À ce moment, ma réflexion m'amenait plutôt à conclure que, pour Marie, et potentiellement pour d'autres Rwandais, certaines choses ne se disent pas. Marie était visiblement troublée à la fin de cette entrevue et il m'apparaissait essentiel de revisiter son expérience avec elle, sans insister sur ce qu'elle ne voulait pas dire. Enfin, c'est elle qui l'aborda en mentionnant :

Marie : Vous ne le savez pas, mais certaines choses sont très dures et on ne peut pas (les) dire.

Chercheuse : Outre un silence par lequel je tentais de me rendre présente à la détresse de Marie, aucune intervention ne me semblait pertinente. Marie ajouta alors :

Marie : Je veux dire... vous savez... celles qui se sont fait... dans la rue... avec des objets et tous ces hommes sales... (référence au sida).

Marie pleura, pour la première fois, pendant plusieurs dizaines de minutes. Elle cacha son visage avec ses mains et utilisa son pagne pour absorber ses larmes. Elle renchérit : « C'était la première fois que j'entendais toutes ces histoires. » Les longs moments en silence avec Marie à partager et contenir ses pleurs m'ont fait réaliser à quel point son rôle d'interprète était psychiquement exigeant et taxant. J'ai éventuellement partagé à Marie ma sollicitude à l'égard de ce qu'elle vivait. Elle insista cependant, sans grande surprise, à poursuivre le processus (pour les quelques entrevues restantes) en dépit de « son chagrin ». Elle ajouta même se considérer chanceuse de ne pas avoir « vécu cela » (c'est-à-dire la victimisation sexuelle) et que d'autres étaient plus souffrantes qu'elle. Avant de quitter, Marie ajouta : « Merci d'avoir pleuré avec moi. »

Les entrevues subséquentes en présence de Marie prendront une tangente bien différente. Marie a commencé à recruter des femmes qui m'apparaissaient davantage fragilisées et dont l'histoire traumatique était plus chargée. Puis, Marie paraissait porter moins de pudeur en relatant les événements de la période génocidaire. Outre une aise dans le dévoilement qui s'installait, il m'a aussi semblé que Marie participait de plus en plus aux narratifs des femmes, en allant même jusqu'à renchérir leur propos de sa propre expérience, précisément en regard aux épisodes et sentiments de colère et d'injustice. Le nouveau « biais » de Marie devenait de plus en plus apparent. À la fin du processus, elle me demanda finalement : « Vous est-il possible d'entendre l'histoire de d'autres femmes? Beaucoup d'entre elles en aurait besoin... »

Discussion

La synthèse succincte de l'évolution de notre collaboration avec Marie met en lumière de nombreux enjeux associés à l'interprétariat, notamment en regard au recrutement des participantes et à l'apport subjectif de Marie pendant les entrevues. Nous tenterons ici de discuter de ces « biais » dans la mesure où ils se sont, en définitive, avérés être des éléments essentiels de compréhension du phénomène à l'étude.

D'abord, Marie avait pour tâche de sélectionner les participantes. À cet effet, on note une évolution dans son processus : elle a d'abord fait appel à des femmes plus préservées et émancipées, pour ensuite sélectionner des participantes plus vulnérables, et finalement exprimer un besoin de dévoilement supplémentaire en sollicitant la participation d'autres femmes. Les choix de recrutement de Marie ne nous apparaissent pas aléatoires. Au contraire, nous émettons ici l'hypothèse d'un processus parallèle entre l'évolution des narratifs recueillis auprès des différentes participantes (vers des états de souffrance plus intenses) et l'évolution du dévoilement personnel de Marie (vers un besoin grandissant de discuter des souffrances en sourdine). Potentiellement catégorisé comme une source de « biais » à l'intérieur de certains paradigmes de recherche, nous interprétons plutôt l'apport de Marie comme une manifestation de la nécessité d'instaurer, dans le temps, une relation de confiance qui puisse rendre possible le dévoilement de la souffrance, particulièrement en contexte interculturel auprès d'une population lourdement victimisée.

L'apport subjectif explicite de Marie dans la cueillette des narratifs, notamment dans sa façon de rediriger les participantes sur certains aspects de leur expérience ou encore dans sa décision d'évincer une partie de leurs propos, soulève la question de la valeur des données recueillies. Si les expériences saisies sont partielles et colorées du vécu de l'interprète, nous mènent-elles néanmoins à des conclusions valables? Dans le cas précis où Marie a choisi de ne pas traduire les paroles d'une participante, nous aurions pu conclure à un biais systématique, et faire tentative de le contourner en questionnant davantage ou autrement Marie. Nous avons préférablement choisi d'utiliser cette non-réponse comme une donnée en soi, laquelle nous a informée de la persistance de certains tabous et d'une grande pudeur à divulguer des détails intimes.

Par ailleurs, notre observation du processus de dévoilement des femmes, lequel a été révélé essentiellement par le rôle de l'interprète, ainsi que les données issues des narratifs et interprétées à la lumière des variables contextuelles nous a permis, au final, de conclure en la présence d'un état de trauma collectif chez les veuves rwandaises. Le trauma collectif réfère à une expérience qui endommage les liens d'attachement et qui entrave le sentiment de communauté. Le trauma collectif serait un processus lent et insidieux qui trace son chemin dans la conscience de tout un chacun. Il dépossède la communauté de sa capacité d'offrir son support à l'expérience traumatique individuelle. En conséquence, l'individu se retrouve seul et isolé dans sa propre expérience traumatique (Erickson, 1978).

Initialement, l'objectif de notre projet était de mieux comprendre l'expérience de trauma et d'adaptation de veuves rescapées du génocide rwandais. La démarche ethnographique effectuée, laquelle comprenait une période d'immersion et la conduite d'entrevues semi-dirigées, a été complétée par l'analyse réflexive de l'apport subjectif explicite de notre interprète. Cette analyse réflexive s'est avérée une source de données supplémentaire pour mieux saisir l'expérience des femmes. En ce sens, l'analyse de notre interaction avec Marie, autant que celle du dialogue entre Marie et ses consœurs, a éclairé notre compréhension de l'essence du vécu traumatique actuel de survivantes du génocide rwandais : la nécessité douloureuse de porter leur expérience traumatique seule, sans lien d'attachement structurant qui permette d'articuler et de déposer cette expérience. La mise en lumière de tabous indicibles, la complexité de l'expérience de se raconter dans l'intimité, la primauté de l'établissement d'une relation de confiance pour se livrer mais la rareté des liens d'attachement qui permettent le dévoilement nous auront été révélés, entre autres, dans l'espace relationnel et réflexif partagé avec notre interprète. En définitive, c'est dans l'établissement d'un contact humain et empreint de respect que la collaboration avec notre interprète s'est avérée, ici, non pas un obstacle au savoir, mais bien une opportunité de création et de libre déploiement de l'expérience à saisir.

En dépit du sens qu'il nous est possible de créer à partir tant de nos observations que de la rencontre intersubjective avec notre interprète, il importe de remettre en perspective notre coconstruction, celle-ci étant le fruit de la rencontre de deux subjectivités uniques, celle de la chercheuse et de la médiatrice culturelle, dans le contexte spécifique du Rwanda. Par exemple, on peut supposer que le recours à un interprète moins engagé et dont le vécu aurait été moins syntone à celui des participantes n'aurait probablement pas permis d'obtenir une compréhension du sens des interactions déployées entre interprète, participant et chercheuse. Outre restreindre les déploiements relationnels, le recours à un interprète moins impliqué subjectivement aurait inévitablement donné lieu à différentes coconstructions et élaborations de l'objet d'étude. En revanche, comme réfléchi dans le cadre de notre étude, l'apport subjectif de l'interprète, inscrit dans la rencontre intersubjective avec les chercheuse et les participants, aura néanmoins permis l'ébauche d'un éclairage nouveau sur l'expérience de femmes ayant survécu au génocide rwandais.

Notes

¹ La recherche interlangue – *interlangue* étant ici calqué sur le terme *interculturel* –, réfère à la recherche effectuée dans une langue qui diffère de celle du chercheur. Il s'agit ici de la traduction adoptée pour le terme anglais *crosslanguage* (Tsai et al., 2004).

² Dans cet article et pour garder l'anonymat et garantir la confidentialité, les noms des sujets interviewés sont fictifs.

³ Aile hutue extrémiste du parti politique au pouvoir. Largement responsable de la majorité des crimes commis pendant le génocide (Dallaire, 2003).

Références

- Bagilishya, D. (2000). Mourning and recovery from trauma : in Rwanda, tears flow within. *Transcultural Psychiatry*, 37(3), 337-353.
- Beasly, A. N. (2006). Kuru truths : obtaining fore narratives. *Field Methods*, 18(1), 21-42.
- Bolton, P., Neugebauer, R., & Ndogoni, L. (2002). Prevalence of depression in rural Rwanda based on symptom and functional criteria. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 90(9), 630-637.
- Dallaire, R. (2003). *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*. Montréal : Libre expression.
- Erickson, K. (1978). *Everything in it's path : the disaster at Buffalo Creek*. New York : Simon & Schuster.
- Hagengimana, A., Hinton, D., Bird, B., Pollack, M., & Pitman, R. K. (2003). Somatic panic attack equivalents in a community sample of Rwandan widows who survived the 1994 Genocide. *Psychiatry Research*, 117, 1-9.
- Khanum, S. M. (2001). The household patterns of a "Bangladeshi Village" in England. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 489-504.
- Lopez, G. I., Figueroa, M., Connor, S. E., & Maliski, S. L. (2008). Translation barriers in conducting qualitative research with Spanish speakers. *Qualitative Health Research*, 18(12), 1729-1737.
- Owusu, M. (1978). Ethnography of Africa : the usefulness of the useless. *American Anthropologist*, 80, 310-334.
- Pham, P. N., Weinstein, H. M., & Longman, T. (2004). Trauma and PTSD symptoms in Rwanda. Implications for attitudes toward justice and reconciliation. *JAMA*, 295(5), 602-612.
- Phelan, M., & Parkman, S. (1995). Work with an interpreter. *British Medical Journal*, 311, 555-562.

- Polkinghorne, D. E. (2005). Language and meaning : data collection in qualitative research. *Journal of Counseling Psychology*, 52(2), 137-145.
- Summerfield, D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social Sciences and Medicine*, 48(10), 1449-1462.
- Suzuki, L. A., Ahluwalia, M. K., Mattis, J. S., & Quizon, C. A. (2005). Ethnography in counselling psychology research : possibilities for application. *Journal of Counselling Psychology*, 52(2), 206-214.
- Tedlock, B. (2000). Ethnography and ethnographic representation. Dans N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Éds), *Handbook of qualitative research* (2^e éd., pp. 445-486). Thousand Oaks, CA : Sage.
- Temple, B., & Young, A. (2004). Qualitative research and translation dilemmas. *Qualitative Research*, 4(2), 161-178.
- Tsai, J. H.- C., Choe, J. H., Lim, J. M. C., Acorda, E., Chan, N. L., Taylor, V., & Tu, S.- P. (2004). Developing culturally competent health knowledge : issues of data analysis of cross-cultural, cross-language qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 3(4), 1-14.
- Zarowsky, C. (2000). Trauma stories : violence, emotion and politics in Somali Ethiopia. *Transcultural Psychiatry*, 37(3), 383-402.
- Zarowsky, C. (2004). Writing trauma : emotion, ethnography, and the politics of suffering among Somali returnees in Ethiopia. *Culture, Medicine & Psychiatry*, 28, 189-209.

Mélanie Vachon est professeure au Département de psychologie de l'UQÀM, chercheuse associée à l'Équipe de recherche et d'intervention transculturelle (ERIT) de l'Université McGill et psychologue clinicienne. Ses travaux portent sur les questions épistémologiques et méthodologiques en recherche qualitative, ainsi que sur l'utilisation de la recherche qualitative comme support empirique aux interventions cliniques dans une approche humaniste-existentielle.