Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

Institut d'analyse du changement dans l'histoire et les sociétés contemporaines (IACCHOS)

Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda

Co-Promoteurs :

Professeur Jean-Luc BRACKELAIRE
Professeur Naasson MUNYANDAMUTSA

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Sciences psychologiques et de l'éducation par Patrick RWAGATARE

Louvain-la Neuve, Belgique
Janvier 2017

Membres du jury de thèse:

Professeur Nathalie Nader-Grosbois (présidente)
Professeur Jacques Fierens
Professeur Marie-Odile GODARD
Professeur Jacques ROISIN
Professeur Jean Kinable
Professeur Anne-Christine Frankard
Professeur James Day

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES **5**

REMERCIEMENTS **11**

RÉSUMÉ **15**

ABSTRACT **16**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **21**

1. Du parcours professionnel au projet de thèse 24

1.1. Questions autour du désir « d'en finir avec la vie » 26

1.2. Viol dans le génocide, un phénomène qui intéresse la justice internationale 32

1.2.1. Viol : crime de génocide au même titre que le meurtre de masse 33

1.2.2. Quand les victimes de violences sexuelles sont les cibles des propos déstabilisants des avocats de la défense 35

1.3. Juger le crime de viol tout en accompagnant les témoins victimes 36

1.3.1. Se préparer ou être préparé à témoigner de l'indicible 37

1.3.2. Groupe de parole ou la parole dans le groupe des femmes victimes de viol 38

1.4. La problématique de recherche 44

1.4.1. Viol sexuel et ses conséquences : une arme redoutable du génocide 45
1.4.2. La féminité mise à mal, notre objet de recherche 46
1.4.3. Précision de la question de recherche 47
2. Génocide de proximité vu sous l'angle des violences sexuelles faites aux femmes 48
2.1. Le génocide perpétré contre les Tutsi : quelques repères historiques 49
2.2. Les expériences vécues et/ou le vécu des expériences du viol dans le génocide et après 58

I. ASPECTS MÉTHODOLOGIQUES 63

Chapitre 1. Une logique de recherche-action 65
1.1. Explicitation du paradigme 65
1.2. Une recherche pratique à visée élaboratrice, émancipatrice et de resocialisation 66

Chapitre 2. Construction du dispositif de recherche-action 70
2.1. Le contexte de la recherche-action 70
2.1.1. Projet Interuniversitaire Ciblé (PIC) 2010 avec le Rwanda 72
2.1.2. Projet d'appui aux victimes du viol pendant le génocide 75
2.1.3. Groupe de parole : lieu d'élaboration du trauma 81
2.1.3.1. Principes du travail en groupe 85
2.1.3.2. Position dans le groupe : chercheur/clinicien/observateur 92
2.2. Démarche de recueil et de reconstruction des données 94
2.2.1. Observation clinique attentive 94
2.2.2. Enregistrement des séances de groupe 95
2.2.3. Enregistrement des entretiens individuels 95
2.3. Étapes de la recherche 105
2.3.1. Premier séjour sur terrain 107
2.3.2. Deuxième séjour sur terrain 107
2.3.3. Troisième séjour sur terrain 108

II. PRÉSENTATION ET ANALYSE DU MATÉRIEL 111

Chapitre 1. La féminité à l'épreuve du temps au Rwanda 115
1.1. Les spécificités de la femme rwandaise 117
1.1.1. Une femme dans la culture rwandaise 119
1.1.2. Être une femme dans les temps troubles qu'a traversés le pays 128
1.1.3. Femme Tutsi : « ikizungerezi » ou femme fatale 132
2.2. Les tueries à caractère de pogrome: le viol systématique n'est pas encore à l'ordre du jour 137
2.2.1. Claire et l'assassinat de sa belle-famille 138
2.2.2. Le premier déracinement de Roda 142
2.2.3. Sindy et la mort de son papa 143

Chapitre 2. Le coup d'envoi des massacres génocidaires 146
2.1. Le caractère inattendu des massacres et des violences sexuelles 147
2.2. La diversité des circonstances entourant les violences sexuelles 155
2.2.1. Viol individuel incluant l'esclavage sexuel 156
2.2.1.1. Gemma, le choix impossible 157
2.2.1.2. Amandine et Sindy ou l'innocence perdue 163
2.2.2. Viol en masse ou summum de la déshumanisation 171
2.2.2.1. Viol de Claire en présence de sa fille 172
2.2.2.2. Maggy, le parcours d'un combattant 176
2.2.2.3. Roda : On va te passer dessus... 185
2.3. Des mots à la cruauté dans la perpétration des violences sexuelles dans le génocide 188
2.3.1. Quand le discours reflète la déshumanisation 189
2.3.2. Viol comme réalisation des tabous et mise en actes des injures 192
2.4. Arrêt des massacres et début d'une survivance 195

Chapitre 3. La période post génocide : quel devenir pour les victimes des violences sexuelles? 199
3.1. Après le génocide, faire face au « sociocide » 201

3.1.1. L'incontournable vivre ensemble entre bourreaux et victimes 203
3.1.2. Se reconstruire à tous les niveaux 209
3.1.3. Apport de la justice populaire « gacaca » 212
3.2. Traces laissées par la volonté d'exterminer l'identité féminine 229
3.2.1. Polytraumatisme, honte et culpabilité 230
3.2.2. Sentiment de vengeance : du fantasme au passage à l'acte 239
3.3. Position individuelle face à cette situation d'anéantissement féminin 242
3.3.1. Recours à des stratégies de survie psychique 244
3.3.2. Croyance en Dieu : moteur du « désir de vivre » 247

III. DISCUSSION DES RÉSULTATS 251

Chapitre 1. Quand le viol des femmes est utilisé pour annihiler l'origine de la vie et de la pensée 255
1.1. La cruauté de l'acte, reflet du retournement de la culture contre elle-même 259
1.1.1. Mutilations sexuelles comme mise en acte des injures 262
1.1.2. Chosification et bestialisation de la femme ou le sommet de la déshumanisation 265
1.2. Réhabiliter la femme au sein de la société post génocide 271
1.2.1. Reconnaissance de son statut de victime du projet d'extermination 272
1.2.2. Du traumatisme à la féminité retrouvée 274

Chapitre 2. Le groupe de parole : un espace dédié à la parole qui guérit 276
2.1. Le dispositif groupal, un lieu de remobilisation psychique et relationnelle 278
2.2. Le groupe comme réplique au projet terrifiant d'éradication 282
2.2.1. Lieu nouveau et actuel, propre et imprenable pour interagir 283
2.2.2. Revenir à l'origine pour relancer la vie et la pensée 286

2.3. Le groupe comme l'incarnation d'une matrice portant le fardeau du désespoir 289
2.3.1. Réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont on est à la source 290
2.3.3. Se décentrer des crimes commis pour régénérer l'espace public 291

CONCLUSION GÉNÉRALE 295
Spécificités de l'objet, de la démarche et du contexte 295
Changements historico-culturels touchant la place de la femme 298
Un dispositif de recherche clinique à deux dimensions 300
Portée, limites et perspectives 303

BIBLIOGRAPHIE 307

Remerciements

Nous entamons maintenant la dernière étape de notre parcours doctoral, celle qui consiste à opérer un regard rétrospectif et à passer en revue toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'aboutissement de ce travail de longue haleine, pour leur témoigner notre gratitude.

En premier lieu, nous remercions chaleureusement notre promoteur Professeur Jean-Luc Brackelaire qui a accepté de nous diriger et de guider nos premiers pas dans cet apprentissage de la recherche par la recherche. Nous tenons particulièrement à lui témoigner notre profonde reconnaissance pour les qualités humaines, la disponibilité et surtout le savoir-faire et le savoir être dont il a fait preuve tout au long de ce cheminement long et difficile. Nous gardons en mémoire les moments de nos rencontres pour parler de la thèse où, avant d'aborder les choses sérieuses en rapport avec le travail de rédaction, il commençait toujours par nous demander comment nous allions, comment se portait notre famille, si elle ne nous manquait pas trop, si nous étions bien installé, etc. Une thèse est une longue aventure qui nécessite un accompagnement soutenu, tant sur le plan scientifique que sur le plan humain, pour la mener à terme. Durant toute cette aventure, nos échanges sur les démarches scientifiques et sur les différents aspects cliniques nous ont toujours été d'une importance fondamentale. Il suffisait de sa part d'une réflexion, d'une remarque par rapport à des questions que nous nous posions et dont nous lui faisions part, pour que parfois un déclic s'opère et que notre pensée se remette en mouvement alors que nous avions le sentiment de ne pas avancer, de stagner. Nos efforts, soutenus par ses qualités humaines, scientifiques et académiques, ont permis l'aboutissement de cette thèse.

Nos pensées vont naturellement au Professeur Naasson Munyandamutsa, co-promoteur de cette thèse qui, malheureusement, nous a quitté le 2 mars 2016.

Son héritage et surtout ses conseils judicieux nous ont accompagné tout au long de notre parcours et nous lui rendons hommage à travers cette thèse. Nous avons eu la chance de le rencontrer à l'aube de notre carrière professionnelle en santé mentale, lorsqu'il a pris en main le projet de réhabilitation et de développement de la santé mentale au Rwanda après le génocide. Travailler avec lui et l'avoir plus tard comme co-promoteur a été, pour nous, un réel privilège ; sa capacité d'écoute, son flair clinique, ses qualités humaines et intellectuelles nous inspireront toujours.

Au comité d'accompagnement qui n'a ménagé aucun effort pour nous guider à chaque instant de notre parcours, nous disons merci. Au Professeur Marie-Odile Godard, dont les analyses psychanalytiques nous ont inspiré et aidé souvent à prendre un peu de distance par rapport à notre objet, nous serons toujours reconnaissant. Nous pensons également à l'apport inestimable qu'a procuré à cette thèse le Professeur Jacques Roisin, grâce à son expérience avec les victimes du viol, ici en Belgique mais aussi en ex-Yougoslavie ; ses réflexions ont orienté notre travail. Nous disons également merci au Professeur Jacques Fierens pour sa rigueur scientifique et ses observations et surtout son apport très appréciable en rapport avec les questions juridiques de notre thèse.

Nous adressons nos sincères remerciements à tous les membres de notre jury, le Professeur Nathalie Nader-Grosbois qui a accepté de le présider malgré ses responsabilités, le Professeur Jean Kinable, le Professeur Anne-Christine Frankard et le Professeur James Day, de nous avoir fait l'honneur de leur présence et pour l'ensemble de leurs observations.

Nous témoignons notre profonde reconnaissance aux institutions qui nous ont aidé financièrement. Nous pensons notamment à la Commission Universitaire pour le Développement (CUD), aux services d'aide aux étudiants et au Ministère de la santé du Rwanda, à travers le Service de Consultations Psycho-Sociales (SCPS) d'abord et le Centre Hospitalier Universitaire de Kigali ensuite. Leur collaboration et leur aide ont rendu possible le bon déroulement de la thèse.

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour si les femmes victimes du viol de génocide n'avaient pas accepté de nous accueillir et de témoigner, en notre présence, de leurs expériences aussi bien multiples que douloureuses. Nous les remercions du fond du cœur. Nous profitons de ce moment pour remercier également nos collègues Emilienne Mukansoro et Marie-Josée Ukeye, avec qui nous avons collaboré au vrai sens du terme, dans le projet d'appui aux femmes

victimes de viol pendant le génocide et à la co-animation des groupes de parole. Cette thèse est le fruit de leurs efforts et nous espérons aussi qu'elle marque le début d'une longue collaboration.

À toutes les personnes qui ont rendu possible notre séjour sur le plan administratif, nous disons merci. Nous pensons notamment à Josianne Alénus : merci pour son amitié et sa bonne humeur. À Martine Janssens et Danisa Zapparrata, nous disons merci pour tout ce qu'elles ont fait pour nous. Les mots nous manquent pour exprimer notre reconnaissance à Claire Legrève pour sa précieuse mise en page, sa relecture et la correction des fautes d'orthographe. Sa gentillesse et sa disponibilité nous ont profondément touché. À défaut de trouver mieux, nous lui disons simplement merci du fond du cœur.

Nous voudrions prendre ce moment pour adresser nos sincères remerciements aux personnes qui nous ont encouragé à poursuivre nos études. À Yvonne Kayiteshonga qui fut notre première supérieure hiérarchique et qui nous a toujours soutenu et encouragé à continuer nos études, nous disons merci pour tout et surtout pour son amitié. Nous pensons particulièrement au Professeur Eugène Rutembesa qui a cru en nous lorsqu'il nous a encouragé et surtout aidé à faire des études de psychologie clinique. Qu'il trouve ici l'expression de notre profonde gratitude.

À tous nos amis et connaissances de Belgique, nous vous remercions d'avoir rendu agréables toutes ces années passées ensemble : Jean Baptiste Gahamanyi, Françoise Karangirwa et Gerwin Gitego ; Evariste Ntirenganya ; Julienne Ndekezi et Passy Mugiraneza, Chico Ndekezi, Alice Umutesi, Eugène Bugingo et Fanny Uwineza, Joseph Ndakize, Yves Mutaremara, Jean-Paul Murenzi, Bertin Karerangabo, Dominique Pilote, Jean Mukimbiri, Alex Singirankabo et Béryl Belissa Kaze, Emérencienne Ncabwenge, Emmanuel Ntirampeba, Emmanuella Ahishakiye, Daniella Niteka, Pacifique Kabalisa et Bibiane Kanamugire, Emmanuel Rutabana, Angélique Rutayisire, Pacifique Kanyarwanda, Didier Mutoni, Chevalier Munyanziza, Eugène Bugingo, Florence Vandendorpe, François Haenecourf, Freya De Clerk, Laetitia De Decker, Anne-Françoise Dahin. Nous avons apprécié également le soutien que nous ont témoigné toutes les personnes avec qui nous avons partagé les joies et les peines de thésard. Nous pensons particulièrement à Claudine Uwera Kanyamanza, Christine Lebon, Alexis Ndimubandi, Darius Gishoma, Katya Morales, Jeannette Uwineza, Assumpta Muhayisa, Thacien Gahizi, Augustin Nshimiyimana, Daniela Oyarce Cadiz.

Nous disons merci à tous nos collègues qui nous ont soutenu durant nos allers et retours, entre le Rwanda et la Belgique. Nous pensons particulièrement à nos supérieurs et à tous les collègues du département de santé mentale du CHUK qui nous ont assuré un bon climat de travail. Dr Theobald Hategekimana, Dr Martin Nyundo, Dr Agnès Binagwaho, Dr Yvonne Kayiteshonga, Dr Simon Kanyandekwe, Déborah Naremezo, Emmy Nkurunziza, Blandine Dukuzemariya, Illuminé Nyiramukamisha, Bertin Ruzigamanzi, Thérèse Mukanyarwaya, Ariane Umutesi, Jean de la Paix Bariyanga, Spéciosa Nyiransabimana, Chantal Umuhoza, Agnès Mukanyarwaya, Théophila Kayitesi, Agnès Manirafasha, Dr Charles Mudenge, Dr Chantal Rugondihene, Dr Chantal Murekatete, Dr Chrisostome Habimana, Emmanuel Hakomeza, Jeanne d'Arc Dusabeyezu, Claire Nancy Misago, Jean-Damascène Iyamuremye, Jean-Michel Iyamuremye.

À toute ma famille : mes regrettés parents, mes frères : Jean Bosco, Janvier et Jean Marie ; mes sœurs : Christine, Jacqueline et Antoinette, merci pour votre soutien et votre amour. Nous disons merci également à tante Bernadette et tonton Paul Peeters, à nos cousines Pascale et Annick sans oublier nos beaux-frères Erwin De Wandel et Pascal Lecompte ; nos neveux et nièces Noah, Liam, Savana et Léa. Nous tenons à exprimer notre profonde reconnaissance à Françoise Uwera Kabanda, notre épouse, notre fille Pat Béryl Gasaro et nos fils Allan Brandan Rubera et Luc Brayton Gisa : merci pour votre amour et surtout pour votre patience.

Résumé

Le génocide perpétré contre les Tutsi a emporté, en trois mois seulement, entre 800 000 et 1 000 000 de personnes dans des conditions inimaginables. Nous nous sommes intéressé à sa dimension la plus cruelle, à savoir le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte. En effet, il a été établi que pendant le génocide le viol a été systématiquement utilisé comme une arme redoutable.

Comment la femme qui était jadis considérée comme un être providentiel, celle qui unit les familles, protégée ainsi des malveillances des hommes, même pendant les guerres, est-elle devenue du jour au lendemain l'*ikizungerezi* ou la femme fatale ? La désorganisation sociale et culturelle semble expliquer en partie ce changement d'attitude envers les femmes où elles ont été visées au même titre, sinon davantage, que les hommes.

Dans cette thèse, nous analysons le rapport entre le traumatisme consécutif au viol de génocide et la féminité, ceci à travers les expériences vécues par les femmes victimes de ce viol. Pour ce faire, nous nous inscrivons dans une logique de recherche-action élaborée sous forme d'un dispositif de travail clinique et de recherche, utilisant une approche groupale complétée par des entretiens individuels. Il apparaît clairement dans les récits des femmes victimes du viol de génocide qu'au-delà de ce qui était visé d'une manière générale dans ce génocide de proximité, à savoir l'extermination de tout le groupe, celle-ci passait essentiellement par la destruction invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée (Altounian, 2000). L'acharnement sur le corps de la femme signe en même temps cette volonté d'accéder à la mère pour la détruire et l'empêcher d'enfanter. Nous rendons compte dans cette thèse de la manière dont le dispositif de travail clinique et de recherche a permis à ces femmes de renouer avec la parole qui guérit, leur permettant en même temps de passer du traumatisme à la féminité retrouvée.

Abstract

The genocide against the Tutsi had tragically killed between 80 000 and 1 000 000 people in only three months. Among its extreme cruel aspects, rape and other sexual violence are of great concern to this study as it had been established that rape was used systematically as impressive weapon during that period.

*How can the status of a woman, formerly recognized as a person who flourishes relationships, protected even during wars from any men malignities, dramatically change to "*ikizungerezi*" or "*femme fatale*"? The social and cultural disorganization partly explains this change of attitude towards women who were as mistreated as men or even more.*

In this thesis, we examine the effect of trauma, a consequence of the rape committed during the genocide, on femininity by analyzing in depth experiences of victims. For this aim, we used a participatory action research in the form of therapeutic research groups and individual interviews. From the accounts of the women victims, it appears clearly that beside the extermination of the whole group which was the prime target of this local genocide, rape was used as an invisible and secret weapon to destroy the internal fertilization spot of life and mind (Altounian, 2000). These relentlessness atrocities on the woman's body show the will to reach the motherhood, i.e. destroy her and prevent childbirth. We, therefore, report how useful is the device of therapeutic work and research in the re-establishment of healing speech which allows women to get over trauma and hence rediscover femininity.

À toutes les victimes du génocide perpétré contre les Tutsi,
aux survivants qui luttent pour la vie
et plus particulièrement aux victimes du viol de génocide,
je dédie cette thèse.

Au Professeur Naasson Munyandamutsa,
je dédie cette thèse.
Il fut mon promoteur local et je tiens à rendre hommage à ce grand penseur, maître et ami, lui qui nous a quittés dans la nuit du 1 mars 2016. Il aimait souvent raconter cette histoire à ses ami(e)s. « Une fois, on était assis à la maison, à notre colline, et mon frère, celui-là qui est vivant, avait demandé à ma mère qui avait une extraordinaire capacité d'écoute mais qui parlait peu – elle n'était pas aussi bavarde que moi – mon frère lui a donc demandé : "Mais dis-moi, dis-moi maman, quand tu ne seras plus là et qu'on aura des problèmes, à qui on va parler ?" *Et elle l'a écouté et elle a dit :* "Écoute, même quand je ne serai plus là, il faudra parler et je t'écouterai" ».
Nous savons aussi que même si tu es parti, nous te parlerons toujours et tu nous écouteras.

« Moins les images de la guerre disent la vérité, moins elles conviennent à l'écriture de l'histoire. Parce que les crimes et les mensonges de guerre sont les choses les mieux partagées et les mieux cachées de toutes les armées du monde. Et parce que l'histoire repasse toujours les plats. Il s'imposait d'exhumer ce chapitre fait de larmes, de sang et de sperme ».

Extrait du film *La face cachée des libérateurs* de Patrick Cabouat, écrit par Alain Moreau.

Introduction générale

Pourquoi faire une thèse de doctorat ? Et qui plus est, une thèse sur les violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda ? Nous introduisons notre thèse par cette question dont la réponse n'est pas unique et simple mais traduit plutôt, pour ce qui nous concerne, un concours de plusieurs circonstances. Au-delà de la réponse d'une simplicité étonnante fournie par la plupart des doctorants dont le motif principal est de devenir « docteur » et d'avoir ainsi un diplôme de doctorant (Ndimubandi, 2013), nous tenterons de répondre à cette question en évoquant les situations qui nous ont permis d'entrer en contact, pour la première fois et d'une manière tout à fait aléatoire, avec cette problématique et qui, de ce fait, nous ont poussé à l'approfondir par la suite. C'est donc à travers notre parcours professionnel, tout d'abord comme infirmier psychiatrique nouvellement engagé dans un service de santé mentale tout aussi nouvellement créé, appelé Service de Consultations Psycho-Sociales (SCPS), que nous nous sommes confronté pour la première fois aux ravages de la violence génocidaire dans sa dimension des « viols de génocide » (Roisin, 2010). Ce parcours professionnel se prolonge également par notre passage cette fois-ci en tant que psychologue au Tribunal International pour le Rwanda (TPIR), dans son unité de protection des témoins/victimes, durant lequel un groupe d'une dizaine de femmes, dont la souffrance avait choisi la voie somatique comme modalité d'expression plus accessible au dialogue, attira notre attention. Plus tard nous apprendrons qu'elles ont été sauvagement violées pendant le génocide, ce qui nous amènera à mettre en place un dispositif de prise en charge par le groupe de parole dont le matériel nous a permis d'élaborer un projet de recherche qui a abouti à la thèse actuelle. À l'interface de ces deux parcours, il y a notre formation de psychologue clinicien à l'Université Nationale du Rwanda qui a duré trois ans et au cours de laquelle nous avons appris les rudiments du nouveau métier de psychologue qui, faut-il le rappeler, avait vu le jour au Rwanda quelques années seulement après l'arrêt des massacres et le début de la période post génocide.

C'est donc par une situation clinique avec une patiente, dont le désir d'en finir avec la vie constitue les premiers mots formulés comme une demande d'aide, que nous entamons une aventure clinique qui nous amènera respectivement du parcours professionnel au projet de thèse en passant par

la reconnaissance du phénomène de viol comme crime contre l'humanité au même titre que le meurtre de masse, à sa tentative de jugement aussi bien par la justice nationale qu'internationale ainsi qu'à l'accompagnement des victimes de ces atrocités dans leur processus de dépassement de la douleur consécutive aux expériences vécues.

1. Du parcours professionnel au projet de thèse

Au lendemain du génocide, ce crime absolu perpétré au Rwanda pendant cent jours au vu et au su du monde entier, le défi majeur concernait le vivre ensemble parce qu'il n'existait pas d'autre alternative. Le gouvernement d'union nationale, mis en place le 17 juillet 1994, s'attèle directement à cette tâche qui relevait d'une situation totalement inédite : faire vivre ensemble bourreaux et victimes et surtout réintroduire dans cette communauté post génocide la possibilité d'être ensemble, d'envisager des actions communes, de concevoir et de porter ensemble des projets de société. Tout était à reconstruire dans ce pays sorti fraîchement du chaos. Création et restauration de l'autorité de l'État, mise en place d'un appareil judiciaire qui serait capable de se saisir du contentieux du génocide dans sa complexité, réhabilitation d'un système de santé ainsi que d'autres services à la communauté qui tiennent compte du contexte socio-historique,… constituaient les défis majeurs des nouvelles autorités dont le leitmotiv était axé essentiellement sur cinq mots, à savoir cohabitation-réconciliation-unité-patriotisme-développement. L'aspect concernant la remise en marche du système de santé semble extrêmement important si on tient compte de la réalité des souffrances psychiques individuelles et des traumatismes psychosociaux consécutifs au génocide. Les questions, en rapport avec la reconstruction psychique après un génocide, soulevées par Marie-Odile Godard (2013, p. 349) nous semble très pertinentes. Elle dit ceci :

> Reconstruire un pays ? Oui, bien sûr : un bâtiment abattu peut être reconstruit, un champ peut être cultivé de nouveau après une longue période de jachère, mais un homme détruit, à la manière dont il a été détruit, peut-il être reconstruit pièce par pièce ?

Répondre à cette question est difficile, voire impossible. Néanmoins ce qui est sûr, toujours selon le même auteur, est

> … qu'on ne décrète pas la reconstruction psychique de tous ceux qui ont été touchés par le génocide car le vœu de mort proclamé, exécuté, est supporté définitivement par toute la communauté. Alors il nous faudra, individuellement et collectivement, déconstruire l'acte génocidaire pour ne pas reconstruire, mais construire à côté quelque chose de douloureusement neuf.

Au Rwanda, les problèmes de santé mentale ont été longtemps gérés dans la communauté, par la communauté à travers ses institutions garantes de la cohésion sociale. En 1972, une communauté religieuse des Frères de la Charité avait construit le seul hôpital psychiatrique du pays, avec comme mission principale de s'occuper de la « folie », c'est-à-dire de toutes ces personnes essentiellement psychotiques qui sont agitées, voire quelques fois violentes, et que la société peine à contenir et à soigner. Le génocide ayant gravement détruit tous les mécanismes collectifs qui fondaient jadis la cohésion sociale, il fallait créer, inventer quelque chose de nouveau qui permettrait d'apporter des solutions concrètes à cette situation. Les nouveaux responsables politiques du pays devaient réinventer des mécanismes susceptibles de relancer et de soutenir les dispositifs de régulation sociale. S'appuyant sur l'impératif qui stipule qu'une santé mentale « suffisamment bonne » (Ferrero, Laubsher, & Munyandamutsa, 2006, p. 39) des individus représente une condition primordiale dans le lent et délicat processus de reconstruction d'une société capable d'accueillir et de soutenir ses membres, le Ministère de la santé du Rwanda avait ainsi fait le choix, pour la première fois de son histoire, d'élaborer une politique nationale de santé mentale en collaboration avec l'OMS. Cette politique visait, dans un premier temps, la création de services de référence, aussi bien pour les soins hospitaliers qu'ambulatoires, qui tous devaient disposer de modèles d'approche, de programmes différenciés et de stratégies pour développer une expérience de soins de proximité. Dans un deuxième temps, ces services ainsi créés devaient devenir des pivots autour desquels s'articuleraient des soins de santé mentale proches de la communauté et du système de soins général. C'est dans ce même ordre d'idées que le seul hôpital psychiatrique a été remis sur pied et que des professionnels motivés ont été recrutés, formés et soutenus pour jouer un rôle de pionnier dans la mise en œuvre d'une pratique réfléchie en soins psychiques. Pour prodiguer des soins spécifiques et de qualité, trois unités de soins ont été développées.

Il s'agit notamment d'une unité de crise, d'une unité de préparation à la sortie et d'une unité de prise en charge des enfants et des adolescents.

Un service de consultations ambulatoires, le Service de Consultations Psycho-Sociales (SCPS), a été créé en pleine ville à Kigali, afin d'en faciliter l'accès à la population dans un contexte le moins marginalisant et stigmatisant possible. La mission principale de ce service est de modéliser l'organisation des soins en ambulatoire et de servir ainsi de référence pour les besoins de la formation. C'est au Service de Consultations Psycho-Sociales que nous avons débuté une carrière en santé mentale après une formation de deux ans. En janvier 1998, nous nous engageons dans une formation nouvelle au Rwanda. En effet, nous faisions partie d'une première promotion de 21 étudiants formés sur le terrain pour exercer, par la suite, une profession qui, comme dit Gishoma (2014, p. 19), paraissait étrange à cette époque. Nous apprenons, durant ces deux années, la psychopathologie, la psychopharmacologie, mais nous apprenons surtout l'usage de la relation d'aide dans la prise en charge des personnes en souffrance psychique. À cette période il n'y avait qu'un seul psychiatre pour tout le pays, pratiquement pas de psychologues et même très peu de médecins généralistes. On nous apprend donc, au cours de notre formation, à manier les psychotropes et à créer, soutenir et mettre en place un cadre approprié qui permettrait aux personnes éprouvées par la violence génocidaire de venir y déposer leur souffrance pour qu'à travers une relation thérapeutique on parvienne à restaurer une nouvelle image de l'humain détruite par la violence de l'homme sur l'homme. Nous évoquerons dans le point suivant une situation clinique, accompagnée dans ce dispositif, qui reflète une vie psychique envahie par le clivage sociétal et qui nous a mis en face, pour la première fois dans notre jeune carrière, d'une souffrance psychique consécutive au viol lors du génocide.

1.1. Questions autour du désir « d'en finir avec la vie »

Un après-midi ensoleillé du 16 octobre 2002, nous recevons dans notre petit bureau que nos collègues, à cause de son étroitesse, avaient appelé

« *indake*[1] », une femme que nous appelons Mary, dont les yeux mouillés traduisaient une douleur morale désarmante. Les premiers mots qu'elle nous adresse sont sans ambiguïté :

Je dois mourir !

Je me sens totalement désarmé face à cette demande, je commence même à paniquer. C'est à peine si je réussis à presque murmurer : « En quoi puis-je vous être utile dans ce contexte ? »

Me donner quelque chose comme un médicament qui pourrait m'aider à mettre fin à mes jours !

Ne sachant pas trop quoi lui dire, je lui lance par hasard : « Vous devez avoir une bonne raison de vouloir quitter ce monde, mais en choisissant de venir ici, je pense que vous cherchiez autre chose. Vous cherchez peut-être quelqu'un qui peut écouter votre cri de détresse ».

Mais vous me paraissez trop jeune pour pouvoir écouter ce qui me torture l'esprit.

Elle ajoute en même temps :

Mais, si vous pouvez m'aider à apaiser mes maux de tête et de ventre et que vous parvenez à faire disparaitre l'insomnie qui marque le paysage de ma vie nocturne habitée par des images terrifiantes qui me sont devenues familières, vous m'aurez déjà rendu un grand service !

Je lui dis que nous allons nous mettre à deux pour essayer d'écouter ce que son corps veut nous communiquer. Mais comme le corps utilise souvent un langage symbolique à travers une panoplie de symptômes qui, la plupart du temps, n'ont aucun rapport entre eux, nous décidons de laisser le corps de côté et d'accompagner Mary à travers son histoire. Mary laisse déjà transparaître une grande intelligence et une fine capacité d'élaboration. Le récit de sa vie qu'elle nous livre au cours de ce voyage thérapeutique reflète simultanément et en désordre la liberté de vivre sa propre vie empoisonnée par les marques de la haine, les indices du rejet qui impriment sa solitude, le corps abîmé et sali et la peine pour se le réapproprier, l'odeur de la culpabilité qui ouvre la porte de la mort redoutée et surtout de la mort sociale et en miroir la menace de la mort psychique.

[1] Le nom en swahili des tranchées utilisées par les militaires pendant la guerre.

Le combat de Mary commence à la fin des années 1980, avec l'inauguration de son droit d'aimer lorsqu'elle rencontre à 23 ans l'homme de sa vie avec qui elle ne partage pas l'ethnie, ce maudit mot dans notre contexte au nom duquel sa famille avait été persécutée depuis les années 1959. Au début, sa propre famille s'oppose à cet amour et la famille de son fiancé la rejette comme une intruse à abattre. Elle revendique son droit d'aimer sans frontière et son père, pour qui elle représentait tout, accorde sans conviction son autorisation. Elle n'oubliera jamais que le jour du mariage coutumier et de la remise de la dot, au moment fatidique de prononcer le oui par le chef de la famille élargie, son père s'est retiré et s'est mis à pleurer dans sa chambre où sa fille l'a rejoint et a pleuré à son tour. Les paroles que son père lui avait dites à ce moment précis reviennent souvent dans les entretiens. Ces paroles teintées d'une culpabilité à peine voilée car, disait-elle, elle aurait dû écouter son père, revenaient souvent pendant nos entretiens. Il lui dit : « Vas-y ma fille, même si j'en suis triste, je te donne ma bénédiction. Sache que si tu ne réussis pas, tu auras toujours ta place auprès de moi ». Nous nous servirons par la suite de cette phrase comme d'une ouverture, au cours de nos entretiens ultérieurs, pour l'aider à se défaire de sa culpabilité profondément ressentie. Ils se marièrent donc contre vents et marées, mais la famille de son mari lui voua une haine sans limites.

Mary est la dernière d'une fratrie de neuf enfants. Tous ses frères et sœurs ont été tués pendant le génocide, excepté sa sœur mariée à un Anglais et qui était à l'étranger et son petit frère qui avait disparu et était réapparu seulement en 1996. Son père et sa mère furent également assassinés. Son mari essaie de protéger tant bien que mal sa femme qu'il avait choisie envers et contre tout au mépris du clivage ethnique brandi par les deux familles. Pour bien la protéger, au début des massacres de 1994, il décide de l'envoyer se cacher chez ses parents bien que sa sœur, avec le soutien de toute la famille, eût accusé son frère de trahison pour avoir épousé une femme tutsi. Mary sera livrée par sa belle-sœur aux tueurs qui vont lui infliger la honte de viols collectifs et choisissent ainsi de la tuer psychiquement et de violer son intimité physique et psychique.

Mary apprend à souffrir en silence et amorce une trajectoire marquée par la solitude. Ses nuits lui livrent des rêves terrifiants avec parfois le spectacle

redoutable d'assister à sa propre mort. Une peur envahissante l'empêche de faire appel à ses propres ressources internes. Cependant, elle peut encore travailler et ce fait, ainsi que la proximité de son mari, la maintiennent en vie. Les symptômes, avec le temps, se cristallisent en un mouvement de somatisation qui fait écran aux tentatives d'injecter du sens. Une métaphore de la cave non éclairée utilisée par Kayiteshonga (2006, p. 42) pour illustrer ce voyage thérapeutique avec Mary s'impose avec clarté en suivant ce récit. « À la cave obscure, dit-elle, on n'y va pas seul sans être envahi par la peur, on ne réussit cette aventure que quand on est accompagné ». Dans cette métaphore, le thérapeute devient le porteur de la lampe torche et la patiente le guide et lui montre le rythme. Mary sera donc le guide et nous, nous ferons de la lumière au rythme qu'elle indique pour faire échec à la peur et ouvrir une alternative à ses pensées. Au début, elle disait pour parler d'elle : « *Je suis sale, je suis devenue une pourriture, qu'est-ce qu'un homme comme mon mari vient chercher auprès d'une femme abîmée ?* ».

Le viol imprime dans la vie d'une femme un clivage interne comme si la psyché était déconnectée du corps. C'est probablement à ce prix que Mary a réussi à survivre au cours des viols collectifs, en abandonnant son corps à ces hommes sans cœur afin d'éviter la mort psychique. Mais comment se réapproprier son corps propre et envisager un projet de vie ? Selon Kayiteshonga (2006, p. 44), trois conditions essentielles sont requises pour réussir ce défi :

> Pouvoir compter sur un dispositif cohérent, se baser sur une alliance thérapeutique pour mobiliser les ressources internes qui sont dans le cas de figure clairement disponibles et enfin pouvoir compter sur un environnement social porteur et soignant.

Nous avons l'impression qu'avec le contrat thérapeutique savamment illustré par la métaphore de la cave non éclairée, nous avons amorcé avec Mary un véritable processus de renaissance en tant que femme. Le dispositif thérapeutique est devenu cohérent grâce à notre engagement dans ce processus de retour à l'origine pour renaître à soi mais aussi et surtout grâce à la mise en place d'une dynamique de supervision clinique. Après quelques années de cheminement à travers ce voyage thérapeutique, Mary commence progressivement à apercevoir le bout du tunnel et cela se traduit par une

disparition des céphalées et des maux de ventre qui rendaient sa vie infernale.

Néanmoins, face au phénomène du viol collectif dans une logique de violences génocidaires où le viol met en scène le déni de l'humanité, la chosification de celui qui est violé, la survie après cette expérience suppose entre autres un encadrement socio-familial soignant. Or l'environnement familial de Mary, en l'occurrence sa belle-famille, est loin d'être porteur et soignant. Il apparaît plutôt comme déstructurant, déstabilisant et reflète par-dessus tout le clivage sociétal qui a atteint son point culminant au pays des mille collines.

Les ressources externes vont vaciller quand Mary perd sa fille, décédée suite à une hémophilie en 2003. Sa belle-famille l'accuse d'avoir tué sa propre fille parce qu'elle a du sang Hutu. Cette fois-ci, le soutien de son mari ne suffit pas et les ressources internes propres ne sont pas à la hauteur face à une telle violence. Sur le plan symptomatique, un tableau dépressif s'impose avec une intensité élevée. Celui-ci est dominé par le sentiment d'inutilité, les idées suicidaires, une tristesse paralysante et plusieurs signes somatiques. Comme un malheur n'arrive jamais seul, sa grande sœur lui intime l'ordre d'abandonner son mari et de la rejoindre en Europe où elle habite, sans lui laisser aucune possibilité de choix : « *Soit tu abandonnes ton mari et tu nous suis, soit tu suis ton mari et nous t'abandonnons* ». À ce moment on a l'impression d'assister, comme l'a si bien illustré Kayiteshonga (2006, p. 44), au « supplice d'écartèlement » comme il était pratiqué dans les tortures en Amérique latine. Ce voyage thérapeutique nous plonge dans les profondeurs du génocide qui constitue le point culminant d'une violence intra sociétale induite et longtemps entretenue par des hommes politiques qui se sont succédé au pouvoir et qui se sont organisés avec une lucidité diabolique pour injecter du clivage à la place de la complexité. C'est précisément l'histoire du clivage ethnique qui, au Rwanda, est devenu un instrument efficace pour allumer le feu de la haine et consolider des identités meurtrières qui ont fait échec à l'avènement d'une identité nationale. Notre rencontre avec Mary, mais aussi avec d'autres survivants qui venaient consulter au Service de Consultations Psycho-Sociales, accablés par le poids de la souffrance existentielle, nous ont poussé à opter pour une formation en psychologie clinique dans le but de

nous entraîner à l'écoute et à l'accompagnement de toutes ces souffrances psychiques consécutives aux violences psychosociales. Après trois années supplémentaires à l'Université Nationale du Rwanda (UNR), durant lesquelles notre formation antérieure ainsi que notre expérience pratique avaient été prises en compte et validées, nous deviendrons psychologue clinicien. Cette formation à la profession nouvelle qui, même à présent encore, peine à se faire une place dans le concert des métiers affiliés à la santé dans tous ses aspects au Rwanda, nous permettra d'être engagé au Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR), dans sa section de protection des témoins/victimes, avec comme mission principale d'assurer l'accompagnement psychologique, avant, pendant et après les procès, des personnes appelées pour témoigner contre les gens accusés de crimes de génocide.

La création d'une unité d'accompagnement psychologique des témoins/victimes au sein de la section de protection des témoins et victimes fait suite à un incident intervenu lors d'un procès au cours duquel les avocats de la défense avaient posé, dans le cadre d'un contre-interrogatoire, des questions extrêmement indécentes à une femme qui témoignait contre un homme qui l'avait violée pendant le génocide, provoquant des moqueries même parmi les juges. Cela a provoqué beaucoup de réactions d'indignation de la part du gouvernement rwandais et des associations de rescapés du génocide qui ont menacé de mettre fin à toute collaboration avec ce tribunal. Les autorités compétentes du tribunal ont pris conscience de la nécessité de mettre sur pied un organe chargé de la gestion des questions relatives à la confrontation, dans un cadre juridique, des protagonistes du génocide. L'unité chargée des questions de genre et de l'assistance aux victimes du génocide a été créée en juillet 1997. C'est dans cette unité que nous avons travaillé de 2007 à 2010, comme psychologue clinicien chargé d'accompagner les témoins et victimes avant, pendant et après les procès. C'est dans le cadre de cet accompagnement que nous avons initié un groupe de parole pour femmes violées dans le contexte du génocide dont le matériel a nourri cette réflexion.

1.2. Viol dans le génocide, un phénomène qui intéresse la justice internationale

Les violences sexuelles commises en temps de guerre ont été pendant longtemps considérées comme des pratiques inhérentes au déroulement de celle-ci, permettant ainsi aux auteurs de ces forfaits d'échapper à la justice. Le chemin qui a mené à la reconnaissance du viol comme crime de guerre a été long et sinueux. La communauté internationale s'est intéressée peu à peu au phénomène de viol en temps de guerre, (Thomas, 1994) mais ce n'est qu'en 1946, une année après la deuxième guerre mondiale, que ce type de viol est reconnu comme crime contre l'humanité (Thomas, 1994, p. 82). Ensuite, les conventions de Genève de 1949, en son article 27, spécifie que les femmes seront spécialement protégées contre toute atteinte à leur honneur, et notamment contre le viol, la contrainte à la prostitution et tout attentat à leur pudeur. Cependant les progrès les plus probants surviennent au début des années 1990 et plus particulièrement en mai 1993 et novembre 1994, lorsqu'à la suite des violations massives du droit international humanitaire et des droits de l'homme en ex-Yougoslavie et au Rwanda, le conseil de sécurité des Nations Unies créa deux tribunaux internationaux afin de poursuivre devant une juridiction internationale les personnes responsables de ces violations. Ces deux tribunaux sont les premières instances judiciaires internationales chargées de juger les criminels de guerre depuis les procès de Nuremberg et de Tokyo en 1945[2].

Ainsi, le viol en tant que crime de guerre fut pour la première fois jugé en 1996 lorsque le tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie condamna huit militaires et officiers de police bosno-serbes pour des affaires de viol commis sur des femmes musulmanes durant le conflit bosniaque. Cette condamnation établit pour la première fois que l'agression sexuelle, qui est un concept plus large que celui de viol de guerre, constituait une violation des lois humanitaires internationales et devenait donc un crime de guerre (Lilly, 2008, p. 58). Au Rwanda, la sentence prononcée le 2 septembre 1998, dans le jugement du procès contre Jean-Paul Akayesu, ce dernier est reconnu coupable, entre autres, du crime de

[2] www.trial-ch.org Consulté le 9 juin 2015.

viol considéré comme un crime contre l'humanité en confirmation de son treizième chef d'accusation[3]. Cet ancien bourgmestre de l'ancienne commune de Taba fut la première personne condamnée à l'emprisonnement à perpétuité, par une juridiction internationale, pour les crimes de génocide, d'incitation publique et directe à commettre le génocide et d'une série d'actes constitutifs de crimes contre l'humanité dont le viol perpétré dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda. Ce procès constitue un précédent pour le jugement des agressions sexuelles perpétrées dans le cadre de la guerre et du génocide.

1.2.1. Viol : crime de génocide au même titre que le meurtre de masse

Le viol perpétré dans le contexte du génocide est considéré désormais comme un acte constitutif de celui-ci. Le génocide, tel qu'il est défini dans l'article deux du statut du Tribunal Pénal International pour le Rwanda, « 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 : meurtre de membres du groupe ; atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres de groupe ; soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ; mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe[4] ». Mais l'article trois de ce même statut nous renseigne beaucoup plus sur la compétence dudit tribunal en matière de poursuite des crimes contre l'humanité dont le viol. Cet article précise en effet que : « le Tribunal international pour le Rwanda est habilité à juger les personnes responsables des crimes suivants lorsqu'ils ont été commis dans le cadre d'une attaque généralisée et systématique dirigée contre une population civile quelle qu'elle soit, en raison de son appartenance nationale, politique, ethnique, raciale ou religieuse : assassinat ; extermination ; réduction en esclavage ;

[3] Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR), procès Akayesu, ICTR-96-4-T, Le procureur contre Jean-Paul Akayesu, 2 septembre 1998

[4] Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR). Textes fondamentaux, statut, 31 janvier 2010, p. 60

expulsion ; emprisonnement ; torture ; viol ; persécutions pour des raisons politiques, raciales et religieuses ; autres actes inhumains »[5].

Au moment où le viol perpétré dans le contexte de la guerre et du génocide est reconnu comme crime contre l'humanité par la justice internationale et que les premières personnes ont été condamnées, qu'apporte cet état de fait aux victimes de ces actes ? Pour ce qui concerne le cas particulier du Rwanda, le jugement des viols commis dans ce contexte s'avère-t-il être une tâche aisée ? Appréhender en termes de retombées psychosociales, aussi bien sur le plan personnel que sur le plan collectif, des procès rendus jusque-là par le tribunal international pour le Rwanda sur le viol considéré comme un crime contre l'humanité apparaît en soi comme étant une tâche d'une extrême complexité. Tout d'abord, les procès tenus à Arusha ont montré que l'établissement des faits en rapport avec le viol commis dans ce contexte au-delà de tout doute raisonnable s'est avéré extrêmement compliqué, hormis pour quelques femmes qui ont eu le courage d'aller témoigner des atrocités endurées pendant cette période. Cela se manifeste par le nombre relativement faible de personnes inculpées par ce tribunal pour le crime de viol, alors que dans la plupart des cas celui-ci était commis pendant la journée au vu et au su de tout le monde. Plus de vingt ans après sa création, deux personnes seulement, à savoir Jean-Paul Akayesu et Pauline Nyiramasuhuko, ont été condamnées pour ce crime.

Cependant, même si les personnes jugées pour ce crime semblent être relativement peu nombreuses par rapport au nombre de viols commis durant le génocide qui, faut-il le rappeler, est estimé entre 250 000 et 500 000, la reconnaissance, la définition et le jugement du viol comme crime contre l'humanité par une juridiction internationale auront permis aux victimes d'être reconnues comme ayant subi des actes qui vont à l'encontre de la valeur et de la dignité humaines. Nous sommes tout à fait d'accord avec Antoine Garapon (2002, p. 161), lorsqu'il écrit : « 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* ». Pour le cas particulier du viol perpétré dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda, c'est cette reconnaissance à la fois

[5] Idem, p. 62

juridique, c'est-à-dire de l'égalité des droits, et sociale, c'est-à-dire de la reconnaissance du mérite, qui est recherchée. Il est important de rappeler qu'au tribunal international pour le Rwanda, les victimes des violences sexuelles interviennent comme témoins essentiellement à charge et par conséquent elles ne peuvent pas se constituer partie civile ni même demander réparation de leur préjudice. Or, pour témoigner dans ce contexte, certaines conditions, voire même certains préalables, doivent être réunis. En effet, les victimes du viol ont été chosifiées, humiliées, expulsées du monde des vivants, elles ont besoin, pour témoigner dans le cadre de la justice, d'un cadre qui leur permette de se sentir revalorisées, d'être à nouveau dignes de parole et d'écoute. Mais l'histoire récente du tribunal international pour le Rwanda nous a montré que comparaître comme témoin à charge dans un procès où il est question de crimes contre l'humanité, dont le viol commis sur sa personne même, n'était pas une tâche aisée.

1.2.2. Quand les victimes de violences sexuelles sont les cibles des propos déstabilisants des avocats de la défense

La déstabilisation, par des avocats de la défense, des victimes de violences sexuelles appelées à comparaître en tant que témoins à charge devant le Tribunal Pénal international pour le Rwanda (TPIR), est éloquemment illustrée par quelques lignes du fax envoyé d'Arusha par Thierry Cruvellier et Frank Petit, cités par Godard (2014b, p. 250-251). Ce fax envoyé par ces deux auteurs à la conférence internationale des survivants de la shoah et du génocide des Tutsi, tenue à Kigali, au Rwanda en novembre 2001 sur le thème : « Après la mort, la vie : redonner vie aux survivants du génocide », reprend une séquence du procès dans lequel le témoin T.A. répondait aux questions d'un des avocats de la défense. Voici le contenu de ce fax qui est cité dans l'article « Se souvenir et dire… mais à quel prix ! » de Marie-Odile Godard, paru dans la revue *Les temps modernes* en 2014 :

> Le témoin T.A., victime de multiples viols en 1994, a dû affronter pendant deux éternelles semaines un tribunal à la dérive. L'avocat de la défense interroge le témoin sur la façon dont elle a été déshabillée avant le viol. Ses questions insistantes sur sa jupe qu'elle aurait gardée ou pas provoquent les premiers éclats de rire. Sur les écrans du circuit de télévision interne, la caméra semble chercher avant de se fixer sur les trois magistrats. Ils sont hilares. Tous les trois viennent de librement s'esclaffer. Le président étouffe

vite son rire dans une expression d'intérêt amusé, le pouce sur la joue et l'index près de la bouche, le corps replié après la détente, le regard comme embué par ce brutal relâchement...
- Qu'a-t-il fait ? reprend Maître Mwanyumba, l'avocat de la défense.
- Il a soulevé ma jupe que je portais sur moi
- Qu'a-t-il fait ensuite ?
- Il a commencé à faire des relations sexuelles.
Silence. Maître Mwanyumba semble réfléchir... d'un air subitement inspiré :
- Revenons en arrière. Vous rappelez-vous avoir dit plus tôt qu'il n'y avait pas d'eau à la préfecture pour boire et se laver ?
- Oui, c'est ce que j'ai déclaré et c'est la vérité, rétorque le témoin.
- Vous rappelez-vous quand vous aviez pris votre dernière douche ?
Le président demande le sens de la question de l'avocat. Celui-ci précise qu'il cherche à déterminer les conditions qui prévalaient au moment du présumé viol.
- Suggérez-vous que le viol n'aurait pas pu se dérouler dans de telles circonstances ou quoi ?
- C'est ce que j'affirme, monsieur le Président.
Ne se départant pas de leur étrange allégresse, les trois magistrats rient à nouveau sans retenue, comme pour dire : « Décidément, quel clown, cet avocat ! »
L'interrogatoire sur la dernière douche continue avec insistance:
- Direz-vous que, dans les conditions dans lesquelles vous vous trouvez, n'ayant pas pris de douche... vous... sentez mauvais ?
T.A. réplique en kinyarwanda :
- Je constate, Maître, que vous n'êtes pas différent des *Interahamwe*.

Cette situation avait suscité des réactions d'indignation de la part du gouvernement rwandais et des associations des rescapés du génocide, qui ont menacé de suspendre toute collaboration avec ce tribunal si jamais celui-ci ne prenait pas des mesures appropriées pour offrir un cadre adéquat aux témoins dont certains sont victimes des actes incriminés aux prévenus. C'est dans cette logique que l'unité chargée des questions de genre et de l'assistance aux victimes du génocide, créée en 1997, a été renforcée par la mise en place d'un service chargé de l'accompagnement psychologique des témoins victimes avant, pendant et après les procès.

1.3. Juger le crime de viol tout en accompagnant les témoins victimes

La section d'aide et de protection des victimes et des témoins a été créée en 1996 sous l'autorité du greffier, conformément aux dispositions du statut

et du règlement de procédure et de preuve du Tribunal. Elle avait pour mission d'assurer la présence en temps opportun des témoins, d'accorder un appui impartial et des services de protection à tous les témoins et à toutes les victimes appelées à témoigner. Elle fournissait des services diversifiés à toutes les personnes citées pour témoigner devant le tribunal. Elle assurait ainsi des services d'assistance et de protection impartiaux à tous les témoins et victimes. Il s'agit notamment de recommander l'adoption de mesures de protection en faveur des victimes et témoins, de s'assurer que ces derniers bénéficient de l'assistance adéquate, comme par exemple une prise en charge médicale et un soutien psychologique pour les victimes d'agressions sexuelles. Sa mission consistait également à élaborer des plans à court et à long terme en rapport avec la protection des témoins qui ont comparu devant le tribunal et qui craignent pour leur propre sécurité ainsi que celle de leur famille.

1.3.1. Se préparer ou être préparé à témoigner de l'indicible

L'aspect du programme d'assistance aux témoins et victimes qui nous intéresse est celui qui consiste à fournir un soutien psychologique aux témoins qui comparaissent devant le tribunal et qui ont été victimes d'agressions sexuelles. Il est important de rappeler que parmi ces victimes il y avait celles qui devaient témoigner contre des personnes accusées d'avoir commis ou bien d'avoir commandité ces agressions sexuelles. Le soutien psychologique était organisé en trois phases qui correspondaient respectivement aux périodes d'avant, pendant et après le procès. Des entretiens préliminaires étaient organisés et menés chaque fois que les victimes se préparaient pour aller témoigner en vue d'évaluer leurs capacités à faire face à un stress soutenu. Une semaine avant le début du procès, le témoin potentiel recevait toutes les informations relatives au déroulement d'un procès pour se familiariser avec ce qui l'attendrait lors des audiences. Au moment du procès, une équipe composée d'un médecin et d'un psychologue était sur place prête à intervenir en cas de besoin mais aussi à procéder à un débriefing après la déposition. La poursuite ou non d'un accompagnement psychologique était fonction de l'état physique et/ou mental du témoin, d'autant plus que les soins médicaux et la prise en charge psychologique étaient entièrement pris en charge par le tribunal, même

après le témoignage. Les témoins continuaient donc à bénéficier du suivi médico-psychosocial longtemps après avoir témoigné.

Dans le souci d'une prise en charge appropriée qui tienne compte du contexte psychosocial, nous avons mis en place un groupe de parole pour les victimes d'agressions sexuelles perpétrées dans une logique génocidaire, afin d'offrir un cadre adéquat pour élaborer la douleur morale consécutive à toutes ces atrocités subies. La force du groupe, dans sa dynamique, aide à porter cette douleur, à la rendre moins envahissante et à minimiser ainsi son emprise sur l'individu.

1.3.2. Groupe de parole ou la parole dans le groupe des femmes victimes de viol

L'idée de mettre en place un groupe de parole destiné aux femmes victimes de violences sexuelles dans le contexte du génocide s'est imposée à nous quand nous travaillions en tant que psychologue clinicien chargé de l'accompagnement psychologique des témoins victimes d'agressions sexuelles, citées à comparaître pour témoigner devant le tribunal international pour le Rwanda. C'est une situation clinique tout à fait inédite d'une femme suivie depuis plusieurs mois pour des maux de tête qui ne cédaient pas aux analgésiques prescrits par plusieurs médecins consultés jusque-là, qui a poussé notre collègue médecin à nous associer, un beau matin, à la consultation de cette femme qui était devenue un casse-tête pour elle. Nous sommes à la fin de 2007 ; il s'agit d'une femme d'une trentaine d'années qui a arrêté tout ce qu'elle faisait depuis plus de 10 ans suite à des maux de tête extrêmement atroces que les différents médecins qu'elle a consultés ne savent pas soulager avec leurs molécules. C'est dans cet état que nous l'avons rencontrée, au cours d'une consultation médico-psychologique avec une collègue médecin qui ne savait pas quoi faire avec cette patiente. Elle décrivait ces céphalées, ayant débuté juste quelques mois après l'arrêt des massacres, par des douleurs intermittentes qui ont fini par s'installer d'une manière permanente. L'anamnèse plus poussée révèlera un syndrome dépressif constitué essentiellement d'une hypersomnie non réparatrice avec souvent des cauchemars, d'une anhédonie et d'une douleur morale assez handicapante ainsi que de plusieurs signes somatiques. Nous apprendrons plus tard que cette femme, lors du génocide d'avril 1994, avait

perdu son père ainsi que ses frères et sœurs et avait été à son tour sauvagement violée par deux hommes en uniforme ; de ce viol est né un garçon dont elle a failli se faire avorter avant de décider, à la dernière minute, de le garder. Cependant, elle n'arrivait toujours pas à se défaire du poids de la honte et de la culpabilité, surtout quand elle devait répondre à des questions identitaires de la part de son fils qui, à cette époque, était à la période de l'adolescence.

Au Rwanda, elles sont nombreuses à avoir vécu la même situation que cette femme lors du génocide des Tutsi, durant lequel le viol a été systématiquement utilisé comme une arme de guerre et de génocide. C'est le cas notamment d'une dizaine d'autres femmes qui consultaient également dans le cadre de ce programme d'assistance et de suivi médico-psychologique des personnes qui ont témoigné auprès du TPIR et dont la souffrance avait choisi leur corps meurtri pour se manifester à travers une symptomatologie tout aussi dominée par des maux de tête, des douleurs abdominales et des signes traduisant une atteinte gynécologique.

Le dénominateur commun pour toutes ces femmes est qu'elles ont été victimes de violences sexuelles lors du génocide. Et même si la plupart d'entre elles avaient témoigné contre des personnes présumées coupables du génocide et de crimes contre l'humanité dont le viol, celui-ci ne figurait pas nécessairement dans leurs chefs d'accusation ; le simple fait de témoigner aurait probablement ramené des souvenirs liés à cette période sombre de leur histoire qu'elles souhaitaient oublier, entraînant ainsi une souffrance difficile à partager. C'est donc dans cette logique que nous avons imaginé un dispositif qui permettrait aux femmes, sans se faire violence, de mettre des mots sur cette souffrance indescriptible qui avait choisi le corps pour se manifester. Après avoir identifié, dans la liste de tous les témoins, les victimes des agressions sexuelles commises dans le contexte du génocide, nous avons opté pour la création d'un groupe de parole réunissant les victimes du viol dans le génocide ayant témoigné auprès du tribunal pénal international pour le Rwanda. Après des entretiens préliminaires avec chacune des femmes remplissant les conditions requises pour intégrer le groupe, à savoir être rescapée du génocide perpétré contre les Tutsi, avoir été victime de violences sexuelles commises dans ce contexte et enfin avoir témoigné auprès du tribunal pénal international pour le Rwanda, nous avons

constitué un groupe composé de 15 femmes et un couple de thérapeutes chargés de conduire ce groupe.

La première séance de groupe a eu lieu le 5 novembre 2008 et nous avons débuté par les présentations. Chaque participante devait dire aux autres son nom et prénom, son âge et sa profession, son adresse complète, ce qu'elle aime dans la vie et ce qu'elle déteste, etc. Après les présentations, nous leur avons expliqué, pour la bonne préservation du cadre, les règles à observer. Il s'agit entre autres des règles de confidentialité qui consistent à garantir l'anonymat sur l'identité des participantes et sur le contenu des discussions au sein du groupe. Autrement dit, l'identité des participantes, le motif et l'objet des rencontres ainsi que tout ce qui se dit dans le groupe doivent absolument rester dans le groupe et, une fois en dehors de ce dernier, on ne doit en aucun cas revenir sur un sujet quelconque abordé dans le groupe. La règle de liberté et de respect doit régner dans le groupe où les passages à l'acte même verbaux ne sont pas autorisés. La règle de restitution implique que tout dialogue important concernant le groupe, survenu entre les membres du groupe en dehors de la réunion, est à ramener aux séances, qu'il concerne l'animation, la participation, les personnes, le contenu, la façon dont les choses ont été dites… Il s'agit aussi d'un groupe fermé, c'est-à-dire qu'on ne peut pas intégrer de nouveaux membres. Les séances ont lieu deux fois par mois et chaque fois le mercredi.

La seule consigne qui leur a été donnée était tout simplement de prendre librement la parole et de parler juste de leurs soucis, des choses qu'elles vivent au quotidien et que nous ne nous réunissons pas uniquement pour parler du viol et autres violences sexuelles subies pendant le génocide. Nous avons remarqué qu'elles ont directement investi le groupe, elles l'ont adopté comme un lieu privilégié où se déploie la parole, un lieu où elles se réuniraient désormais pour mettre des mots sur leurs peurs, leurs inquiétudes face à la vie relativement difficile dans cette période post génocide.

Elles se sont vite réapproprié ce nouveau lieu d'échange, de partage et de croissance interpersonnelle dans le sens où elles l'ont ajusté à leur manière en précisant par exemple certaines modalités pratiques telles que débuter et clôturer les séances par la prière. Mais elles disaient souvent aussi, à chaque fin de séance, attendre avec impatience la prochaine. Les jours, les

semaines, les mois ont passé ; nous nous réunissions deux fois par mois, dans une petite salle aménagée à cet effet pour écouter ces femmes qui disaient comme il est difficile de vivre dans une société dans laquelle même une manifestation pacifique de gens qui protestent contre les mauvaises conditions de travail les ramène subitement à la période où le génocide battait son plein et provoque chez elles des sensations d'effroi semblables à celles ressenties pendant cette période. Une femme dira, en référence à cet état de fait : *« ntawe utinya ishyamba, ahubwo atinya icyo yahuriyemo naryo »*, pour dire tout simplement « *qu'on ne craint pas la forêt mais plutôt le monstre qu'on y a croisé »*. Dans le groupe, les récits évoquant des soucis quotidiens croisent, suivent et parfois rejoignent d'autres récits relatant des expériences vécues de viol, ainsi que leurs conséquences dans l'après-coup.

Ce dispositif groupal est instauré pendant la période durant laquelle la catégorisation des personnes poursuivies pour leur participation présumée au génocide avait été changée en vue de permettre aux Juridictions *gacaca*, suite à l'amendement de la loi organique n° 16/2004 du 19 juin 2004 portant organisation, compétence et fonctionnement des Juridictions *gacaca*[6], de juger toute personne ayant commis l'infraction de viol ou des actes de tortures sexuelles ainsi que ses complices. Ceux-ci, dans la loi organique précédente, étaient classés dans la première catégorie, au même titre que les planificateurs, les organisateurs, les superviseurs et les encadreurs, que seuls les tribunaux ordinaires étaient habilités à juger.

Dès les premières séances de groupe, plusieurs femmes ont exprimé leurs craintes par rapport à ces procès où la simple idée de revoir leurs bourreaux suscitait chez elles des sentiments de peur, d'angoisse et d'effroi. On a eu beau réitérer à plusieurs reprises qu'ils se dérouleraient à huis clos, cela n'empêchait apparemment pas que leur intimité était brisée, ce qui n'était pas sans conséquences pour les victimes ou leur groupe d'appartenance.

C'est justement dans cette ambiance qu'au cours d'une séance de groupe, ma collègue avec qui nous co-animions ce groupe avait donné la parole à une femme qui, durant les séances précédentes, apparaissait complètement déconnectée de la réalité du groupe. Celle-ci a pu dire qu'elle se sentait

[6] Service National des Juridictions Gacaca (2012). Rapport administratif, texte inédit, p. 61

tétanisée par la peur de telle manière qu'elle n'arrivait même pas à écouter ce que disaient les autres. Elle a enchaîné pour dire qu'elle était dans cet état depuis le jour où elle avait été convoquée pour témoigner dans un procès *gacaca* contre son violeur. Elle n'avait pas terminé sa phrase qu'elle s'est mise à pleurer. Lorsqu'elle pleurait, son attitude a attiré notre attention : elle se couvrait entièrement la tête avec son écharpe comme si elle avait honte de pleurer. Pour corroborer la complexité de ce processus, une autre femme a pris le relais pour dire combien elle s'était sentie totalement déstabilisée alors qu'elle accompagnait une amie qui témoignait contre son violeur dans un huis clos des *gacaca*. Pendant ce procès, l'accusé nia avec acharnement les faits qui lui étaient reprochés et a dit tout haut qu'il n'avait pas et ne pouvait pas avoir violé cette femme pour la simple raison qu'il avait sa propre femme et que, qui plus est, la sienne est de loin plus jolie que celle qu'il est injustement accusé d'avoir violée, disait-il. On aurait dit qu'en choisissant cette ligne de défense, il savait pertinemment que non seulement il jetterait un doute chez les juges mais aussi et surtout qu'il déstabiliserait la victime. C'est précisément ce qui s'est passé : non seulement la victime a failli perdre connaissance en entendant les propos de son violeur la traitant de menteuse, mais aussi son amie qui l'accompagnait a confié au groupe que c'était comme si elle avait été poignardée dans le dos. Elle tremblait de tout son corps et elle sentait comme une chaleur au niveau de ses organes génitaux. L'amie est tout de même parvenue à demander la suspension de la séance, de la part de son amie qui était dans l'incapacité de le formuler, et les juges ont accepté cette requête et ont suspendu ce procès jusqu'à nouvel ordre pour permettre à la victime de retrouver ses esprits.

Le dispositif groupal s'est progressivement imposé comme un espace d'écoute et d'expression, où la parole peut circuler, être posée et entendue. Il s'est imposé aussi comme un espace qui permet de communiquer efficacement, aussi bien sur les difficultés quotidiennes que sur les problématiques particulières telles que la question relative aux violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide ainsi qu'à la tentative de son jugement dans un contexte post génocide.

Cet échange autour de la question de la justice face au crime du génocide et autres crimes contre l'humanité, qu'on ne peut ni punir ni pardonner, comme le dit Garapon (2002), mais aussi ce partage d'angoisse,

d'inquiétude face à la vie mais aussi d'espoir incarné par cette volonté de vivre malgré les traces indélébiles de la barbarie humaine dont ces personnes ont fait l'expérience, ont suscité des questions soulevées principalement par ce dispositif judiciaire totalement inédit qui appelle la population à libérer la parole au sein de la communauté pour inviter les composantes de cette communauté à parler ensemble de ce qui s'est passé. C'est également ce même dispositif judiciaire qui a pris en main la question des violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide dans le but de juger et de punir les coupables de ces actes de barbarie.

Cependant, même si les objectifs de ce dispositif judiciaire sont parfaitement clairs et précis, la réalité a mis en évidence d'autres dimensions dont il fallait absolument tenir compte :

- Cette parole libérée au sein de la communauté pour parler de ce qui s'est passé, y avait-il des mécanismes prévus pour la contenir ?
- Les gens qui ont porté ce projet avaient-ils pensé comment cette parole pourrait guérir à la place de tuer ?
- On sait que celui qui témoigne accuse en même temps ; comment pourra-t-il vivre en paix avec celui qui se sent accusé ?
- Pour ce qui concerne les violences sexuelles qui ont été perpétrées pendant le génocide, nous savons bien que la prise de parole sur un tel sujet évite difficilement de retraumatiser la victime et de la dérouter de son chemin d'autoreconstruction. Quelles sont les retombées psychosociales des témoignages par les victimes des atrocités subies ? Le fait de témoigner à huis clos a-t-il contribué au sentiment de la justice rendue ?

Toutes ces questions ont nourri notre réflexion en rapport avec cette problématique de la particularité des violences sexuelles commises dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda. Le Projet Interuniversitaire Ciblé (PIC) avec le Rwanda, dans le cadre de la commission universitaire pour le développement, nous a par la suite permis d'approfondir notre questionnement en nous octroyant une bourse de doctorant, dans son projet intitulé « Élaboration de modèles et de modes d'intervention et de formation en santé mentale appropriés au Rwanda ». Cette thèse s'inscrit donc dans une logique de recherche-action visant à mettre en exergue, à travers un projet d'appui pour les femmes victimes de violences sexuelles, l'anéantissement voire l'annihilation de l'origine même de la vie dans le

viol utilisé comme une arme redoutable du génocide et le recours à la parole que ces femmes se donnent, chacune et en groupe, qui s'attèlent à une (re)création de leur personne propre et du collectif féminin.

1.4. La problématique de recherche

L'histoire nous apprend que depuis la nuit des temps les conflits armés entre les nations, les guerres civiles et les génocides qui ont marqué l'histoire de l'humanité occasionnent toujours des violences sexuelles envers les femmes. Le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda n'a malheureusement pas échappé à la règle. Le viol constituait donc une règle et son absence l'exception. Selon une enquête menée par le Ministère de la Famille et de la Promotion Féminine, en collaboration avec l'Unicef, auprès de 304 femmes ayant échappé aux massacres après avoir été sauvagement violées, montre que la moyenne d'âge des femmes était de 24 ans. 28 % de ces femmes avaient moins de 18 ans ; 43,75 % avaient entre 19 et 26 ans ; 17,1 % avaient entre 27 et 35 ans ; 8,55 % avaient entre 36 et 45 ans. 0,7 % n'ont pas répondu aux questions. Le rapporteur spécial de l'ONU, quant à lui, avait estimé le nombre total des victimes de viol sexuel entre 250 000 et 500 000 femmes et jeunes filles.

En effet, il a été établi que, durant le génocide des Tutsi au Rwanda, les violences sexuelles n'étaient pas aveugles et désordonnées, mais qu'elles obéissaient au contraire à des ordres, et que par conséquent elles étaient contrôlées par la hiérarchie. Les propos tenus par un ancien Bourgmestre de la commune de Taba au moment du génocide, s'adressant à des miliciens *interahamwe* en ces termes : *« Ne me demandez plus jamais quel goût a une femme tutsi »*[7]*,* constituent l'exemple le plus éloquent. Cette injonction, venant d'une autorité légitime, invitait les simples exécutants à donner libre cours à leurs instincts sexuels les plus archaïques et leur assurait en même temps une impunité totale.

[7] Tribunal Pénal International pour le Rwanda : Résumé du jugement rendu dans l'affaire Akayesu. Arusha, le 12 mars 2007. Tiré de : http//www.sisyphe.org/article.php3, consulté le 19/07/2011.

1.4.1. Viol sexuel et ses conséquences : une arme redoutable du génocide

Les violences sexuelles perpétrées pendant le génocide revêtaient des formes différentes et variées. Il s'agissait notamment de multiples viols individuels et collectifs perpétrés le plus souvent en présence des membres de la famille des victimes et accompagnés parfois de barbaries inimaginables telles que la mutilation des organes génitaux ou la contamination volontaire par des maladies sexuellement transmissibles, en l'occurrence le Sida. L'esclavage sexuel constituait également une pratique extrêmement répandue.

Quand les miliciens tuaient et pillaient, il arrivait qu'ils choisissent des femmes, les séquestrent et les gardent, enfermées ou pas, dans leurs maisons en vue d'en abuser à leur guise. Il est important de signaler que certaines femmes furent gardées dans ces conditions durant les cent jours qu'a duré le génocide et même plus quand elles ont été emmenées de force dans les pays limitrophes par leurs agresseurs en fuite. Certaines victimes font aussi état d'actes extrêmement dégradants, comme par exemple être déshabillées en public, et d'autres témoignent avoir été non seulement déshabillées en public mais aussi avoir été contraintes de défiler ou de danser, nues, devant une foule de badauds venus spécialement pour ce spectacle macabre.

Elles sont infiniment nombreuses à avoir subi ces atrocités. Même s'il est extrêmement difficile d'évaluer précisément le nombre des victimes de viol, Jacques Fierens et coll. (2003, p. 84), proposent de l'estimer entre 200 000 et 500 000. Une telle estimation, calculée par extrapolation, s'appuie notamment sur le nombre de grossesses issues du viol. Celui-ci est estimé entre 2 000 et 5 000, et l'on calcule qu'à 100 viols correspondent une grossesse. Ces estimations, extrapolations et correspondances mériteraient certainement des précisions et des commentaires. Mais de tels chiffres ne nous disent encore rien de la cruauté avec laquelle ces violences sexuelles ont été commises et de l'impact qu'elles ont eu sur le psychisme des victimes. Ils risquent plutôt de masquer cette cruauté, de l'enfermer dans une sorte de généralité et de cacher ce que chaque femme a subi.

Au Rwanda, la cruauté qui accompagnait les violences sexuelles s'est particulièrement basée sur les tabous qui étaient au cœur de la société,

retournant la culture contre elle-même. Des injures comme « *Puisses-tu couper les seins de ta mère* » ou « *Puisses-tu coucher avec ta mère* » se sont vues réalisées, mises en acte : « c'est bien par la remontée des mots, des proverbes, des injures comme énonciation des tabous que la cruauté première est apparue » (Godard, 2014a, p. 74). Toutefois,

> …si dans l'injure, le tabou est annoncé, lancé à son interlocuteur, il est contenu, bordé par les mots, l'acte est toujours suspendu, attribué à d'autres, que ce soient les esprits des anciens, la destinée ou le diable. Mais dans ce génocide les tabous ont été scrupuleusement réalisés, les injures ont été mises en actes (Godard, 2014a, p. 77).

1.4.2. La féminité mise à mal, notre objet de recherche

Durant ce génocide, les femmes Tutsi étaient éventrées, le bébé arraché du corps maternel et exposé aux yeux de tous. Les femmes étaient violées à coups de crucifix, de pieux. Rien n'était caché, tout était exposé. Godard souligne ce rapport sidérant entre regard et cruauté, indiquant que « leur union est patente, il s'agissait de regarder ce qu'on n'a jamais vu, le sexe, le dedans, les entrailles, le trou d'où l'on vient… » (Godard, 2014a, p. 73).

Par ailleurs, la féminité mise à mal est éloquemment illustrée, dans *La survivance,* par Jeanine Altounian (2000, p. 73), quand elle tente d'articuler la logique de ce génocide :

> Si les exterminations n'oublient jamais dans leur programme, à côté de l'exécution des hommes, le viol des femmes voire l'éventrement des femmes enceintes ou la mutilation des parties génitales des deux sexes, c'est qu'au-delà de la destruction visible des vies, elles ambitionnent surtout celle, invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée. L'anéantissement de l'aire culturelle, induit par l'assassinat et la disparition des hommes, projette en fait, au dehors, cette dévastation de l'intériorité de la mère, dévastation de la femme en elle.

Pour préciser notre objet de recherche, nous commencerons tout d'abord par expliciter le concept de féminité. D'après le *Nouveau Robert de la langue française* ((Rey, Rey-Debove, & Robert, 2009, p. 1025) "féminité" est dérivé du latin *femininus*, de *femina* c'est-à-dire femme. Elle a deux acceptions : d'abord la féminité signifie "caractère féminin ou ensemble des caractères propres à la femme". Dans sa deuxième acception, elle signifie également "l'ensemble des caractères correspondant à une image sociale de la femme (charme, douceur, délicatesse)" que l'on oppose à l'image sociale

de l'homme. Pour Alain de Mijolla (2013, p. 628-629), dans le *Dictionnaire international de la psychanalyse*, Freud s'est, dès le départ, refusé à donner une définition de la féminité : « il appartient à la nature même de la psychanalyse de ne pas vouloir décrire ce qu'est la femme […] mais d'examiner comment elle le devient ». Dans l'optique freudienne, le devenir de la féminité est envisagé à partir d'une bissexualité originaire. C'est donc dans le développement psychosexuel et la relation de la petite fille à sa mère que celle-ci lui transmet la féminité. Selon Monique Cournut-Janin (2008, p. 68) la féminité serait ce que donne à voir la femme, attirante par sa parure, les fards, tout ce qui la rend « belle ». En abordant notre thématique de recherche sous l'aspect du traumatisme et de la féminité à travers les expériences vécues par les femmes victimes du viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda, nous sommes parti de l'idée, comme hypothèse générale, que dans les violences subies par les femmes dans ce contexte, c'est le principe même qui permet d'être femme(s), d'être femme dans un groupe et de régénérer ce groupe qui s'est trouvé atteint, attaqué voire annihilé. Ce principe et son anéantissement étaient visés. Être femme, cela n'implique-t-il pas, de manière implicite, de tenter de s'identifier et d'être simultanément identifiée, de se construire et d'être soutenue dans cette construction, de se reconnaître et d'être reconnue comme femme, dans l'altérité et la singularité que cela implique ? Et cela n'implique-t-il pas aussi explicitement d'essayer de tisser et d'occuper une place de femme, de porter cette féminité et d'exister comme femme dans les relations sociales avec soi, avec l'autre et les autres ? Or le viol perpétré dans cette logique génocidaire s'est acharné sur cette faculté humaine d'être, et particulièrement d'être femme, au cœur du groupe, au point de transmission de la vie et d'ouverture au monde et à la culture.

1.4.3. Précision de la question de recherche

Dès le départ nous avons voulu savoir ce que deviennent ces femmes survivantes victimes des violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide. Le génocide au Rwanda, comme tous les génocides, est un phénomène complexe, résultant d'une combinaison de forces structurelles persistantes ainsi que de décisions plus immédiates prises par de puissants acteurs (Human Rights Watch, 2006, p. 2). Son caractère à la fois effroyable

et inconcevable ainsi que les violences sexuelles qui s'y rattachent nous poussent à chercher à comprendre ces phénomènes mais surtout à analyser le sens que confèrent les survivantes à ces atrocités.

Notre objet de recherche porte sur un phénomène complexe, en l'occurrence le génocide dans sa dimension la plus cruelle, à savoir le recours systématique et généralisé aux tortures sexuelles. Or le viol génocidaire est, selon Catharine Mackinnon, citée par Sandrine Ricci (2014, p. 87), à la fois spécifique et générique, et sa spécificité est importante. C'est un viol ethnique officiellement utilisé comme politique de guerre dans le cadre d'une campagne génocidaire visant le contrôle politique. Il ne s'agit pas d'une politique au service du plaisir débridé des mâles, aussi fréquente en temps de paix ; pas seulement d'une politique pour souiller, torturer, humilier, dégrader et démoraliser l'adversaire, omniprésente en temps de guerre ; et pas seulement d'une politique d'hommes cherchant des moyens de gagner du terrain sur d'autres hommes. C'est précisément un viol exécuté sur ordre. Il ne s'agit pas d'un viol hors de contrôle, mais bien d'un viol sous contrôle.

2. Génocide de proximité vu sous l'angle des violences sexuelles faites aux femmes

Génocide de proximité, pour parler du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda en avril 1994 durant lequel en seulement trois mois, à peu près cent jours, entre 800 000 et un million de personnes, essentiellement des Tutsi mais aussi des Hutu qui n'ont pas voulu cautionner ce projet d'extermination de leurs concitoyens, ont été sauvagement massacrés. L'écrivain et grand reporter Jean Hatzfeld, lorsqu'il répondait à une question d'une journaliste qui lui demandait le profil des personnes qu'il a interrogées et qui ont reconnu avoir participé activement aux massacres, disait :

> Ils ne répondent à aucun profil type. Ils sont commerçants, paysans, fonctionnaires, etc. Parmi ceux que j'ai rencontrés, celui qui a déployé le plus d'énergie dans l'organisation des massacres était d'apparence très chaleureuse. C'était un enseignant, dont le meilleur ami était… tutsi. Et cela ne l'a pas empêché de commettre les pires atrocités, à coups de machette ou de gourdin clouté (Hatzfeld, 2014).

Cet auteur parle d'un génocide de proximité dans le sens que les tueurs s'en prenaient à leurs connaissances, à leurs voisins, à leurs collègues, génocidaires et génocidés se connaissaient bien, entretenaient des relations de voisinage et partageaient les mêmes modes de vie.

C'est également ce même aspect qui constitue la particularité des violences sexuelles commises dans ce contexte. Contrairement à d'autres génocides, les viols et autres violences sexuelles perpétrés pendant cette période, ont été l'œuvre aussi bien des militaires que des civils. D'après les témoignages des survivantes de cette hécatombe que nous avons recueillis, les civils, qui étaient dans la plupart des cas des voisins, des gens que les victimes connaissaient très bien, constituent la majeure partie des bourreaux. C'est aussi la première fois dans l'histoire du monde qu'une femme est condamnée, par une juridiction internationale, pour incitation aux viols. C'est le cas notamment de Pauline Nyiramasuhuko (Gulaid, 2011), l'ex-Ministre rwandaise de la Famille et de la Promotion féminine, condamnée par le Tribunal Pénal pour le Rwanda, pour crime de génocide et de crimes contre l'humanité dont l'incitation au viol. Cependant, la question qui revient souvent et à laquelle on n'a pas jusqu'à présent apporté une réponse satisfaisante est celle de savoir comment des hommes ordinaires ont pu basculer dans l'horreur. Dans le but d'apporter quelques éléments de réponses à cette question, nous passerons en revue quelques repères chronologiques de l'histoire du Rwanda depuis sa création par *Gihanga* jusqu'aujourd'hui.

2.1. Le génocide perpétré contre les Tutsi : quelques repères historiques

Plusieurs recherches ont été faites sur le génocide des Tutsi au Rwanda et certaines tentatives d'explications quant à ses causes se côtoient, se croisent et parfois se contredisent. Dans ces analyses les composantes ethniques entre les deux principales catégories de la population constituent l'épine dorsale des facteurs à la base des conflits qui ont émaillé le pays depuis quelques années, avant mais surtout après l'indépendance. Cependant, nous ne prétendons pas reconstituer l'histoire du Rwanda d'une manière très approfondie afin de relever les aspects sociopolitiques les plus saillants qui

ont déterminé la destinée de tout un pays. Nous sommes par ailleurs d'accord avec Jean-Luc Galabert (2012, p. 18) lorsque, pour apporter des éléments de réponse à son questionnement qui constitue le fil rouge de son ouvrage intitulé *Les enfants d'Imana. Histoire culturelle et sociale du Rwanda ancien*, il affirme avoir préféré renoncer à faire de l'histoire rwandaise une histoire menant au génocide. Deux questions – Comment une culture multiséculaire a-t-elle pu être déstructurée en profondeur en l'espace de quelques décennies que dura la tutelle coloniale ? Et comment s'est construit un seuil d'acceptabilité suffisant pour qu'une partie importante de la population d'un État adhère et participe au projet d'éradiquer une des composantes de sa communauté nationale ? – constituent, pour cet auteur, le point de départ d'une aventure scientifique qui aboutira à une mise en perspective inédite de multiples recherches historiques antérieures d'ordinaire peu accessibles parce qu'éparpillées dans différents fonds d'archives rwandais, belges, français, américains pour en faire un tableau foisonnant de l'histoire sociale et culturelle de l'espace rwandais antérieur à l'épisode colonial.

Nous nous appuyons essentiellement sur les recherches de Galabert mais aussi sur celles d'autres chercheurs qui ont beaucoup travaillé sur l'histoire du Rwanda, son évolution sociopolitique ainsi que les principaux éléments socioculturels qui ont joué un rôle important dans la dynamique sociale, pour relever les repères chronologiques qui ont contribué à façonner l'histoire du Rwanda. Ces repères chronologiques s'inscrivent d'une manière générale dans la division temporaire habituellement utilisée pour le découpage conventionnel du temps, en se basant sur les principaux événements qui ont marqué l'histoire du Rwanda. L'historiographie rwandaise découpe l'histoire du pays en trois grandes périodes : précoloniale, coloniale et post-coloniale et c'est dans ce même ordre d'idées que nous nous inscrivons à notre tour pour évoquer simultanément les différents événements qui, à nos yeux, ont marqué d'une manière ou d'une autre l'histoire socioculturelle du pays. Le Rwanda étant un pays de tradition orale, nous débutons nos propos sur l'origine du Rwanda comme nation par les mythes fondateurs.

Dans la cosmogonie rwandaise, la conception de l'univers, la place et les rôles des êtres animés et inanimés, visibles et invisibles en son sein, sont

signifiés dans les proverbes et sentences populaires, dans les récits mythiques et légendaires et par les gestes et les actes rituels quotidiens (Gasarabwe, 1978, p. 10). Selon ces actes et paroles populaires, les représentations populaires traditionnelles conçoivent un univers fini et organisé en trois niveaux hiérarchisés : le monde des humains (*Ibuntu*) appelé également *Ibuzima,* c'est-à-dire le monde où s'épanouit la vie végétale et animale ; il y a ensuite le domaine divin des cieux appelé *ijuru* et enfin le monde abyssal des ancêtres *ibuzimu*.

Ces trois espaces sont superposés et présentent une homologie structurelle. Il existe des êtres singuliers peuplant chacun de ces mondes et qui ne diffèrent pas radicalement (Galabert, 2012, p. 239).

Toujours selon le même auteur, la terre (*isi*) est représentée comme un disque qui s'étend jusqu'au seuil de toute chose (*iyo gihera*[8]), au-delà duquel toute chose prend fin et tombe dans le vide. La limite supérieure du monde commun est constituée par un dôme rocheux (*urutare*), c'est cet immense rocher bleu qui forme la voûte céleste et qui limite le domaine d'*Imana*, Être suprême à qui on donne plusieurs noms pour qualifier sa puissance et son pouvoir insondables : *Ya-mbere*, « Le premier celui d'avant » ; *Rugira* : « Le Modeleur des êtres » ; *Nyagasani* : « Le détenteur de la chance et des bénédictions » ; *Rurema* : « Le Créateur » ; *Rugabo* : « Le Puissant, Le Courageux ».

Le royaume du Rwanda est au cœur du disque terrestre. Autour, l'étranger, le lointain sépare la civilisation rwandaise de l'extrémité du monde : *iyo gihera*, « là où l'image des choses s'estompe » (Kagame, 1956, p. 158). Ainsi le Rwanda de Gasabo est destiné à s'étendre à *l'Urwanda*, « la terre entière » qui sera donc *l'Urwanda rw'Umwami* : « Rwanda du Roi » (Galabert, 2012, p. 240).

Selon l'un des récits relatant l'origine et le peuplement du Rwanda, le père *Gihanga*, que le récit dynastique assimile à la fondation de la royauté du Rwanda, avait trois fils, *Gahutu*, *Gatutsi* et *Gatwa*, ancêtres éponymes et mythiques respectifs des Bahutu, des Batutsi et des Batwa. Un jour qu'il

[8] *Iyo gihera* signifie « là où tout commence » du verbe *guhera* : « commencer à tel endroit ou à tel moment, faire à partir »

était sur le point de mourir, il a voulu choisir le chef des lignages (…) en faisant passer quelques épreuves à ses fils. Alors *Imana* appelle les trois garçons et donne à chacun une jarre pleine de lait avec la recommandation de la rapporter le lendemain encore pleine. Au fur et à mesure que la journée s'allonge, les garçons ont faim mais n'osent pas passer outre l'interdit d'*Imana*. Finalement, *Gahutu* et *Gatwa* commencent à boire petit à petit à la jarre. *Imana* se présente le lendemain et est accueilli par *Gatutsi* qui lui présente la jarre pleine de lait en lui disant : « J'ai gardé le lait pour que nous puissions le partager dès ton retour ». La jarre de *Gatwa* était vide et celle de *Gahutu* à moitié pleine. *Imana* maudit *Gatwa* et en fit un paria parmi ses frères. Et *Gahutu* reçoit l'ordre d'être le subordonné de son frère *Gatutsi*. Celui-ci fut désigné comme chef de ses frères (Semujanga, 1998, p. 68-69). Selon toujours Semujanga, l'attribution de caractéristiques morales liées à ces figures tutsi/hamite, hutu/bantou, twa/pygmée, proviendrait également d'une perversion de cette légende de *Gihanga*.

Du 15 novembre 1884 au 26 février 1885 se tint à Berlin une conférence qui marqua l'organisation et la collaboration européenne pour le partage et la division de l'Afrique. Elle aboutit à édicter les règles officielles de colonisation qui se traduiront plus tard par une vague européenne de signature de traités (Brunschwig, 1971, p. 54). Le Rwanda fut englobé, à la suite du traité germano-britannique de 1890 définissant le partage de l'Afrique de l'Est, dans la sphère d'influence allemande. Les premiers contacts officiels furent établis entre la monarchie rwandaise et l'émissaire allemand en personne du lieutenant comte Gustav-Adolf von Goetzen en 1894.

Une année plus tard, c'est-à-dire en 1895, le Roi Kigeli IV Rwabugiri mourait, laissant le Rwanda plus grand qu'il ne l'avait jamais été après 35 ans de règne (Ntezimana, 1990, p. 78). Son successeur Rutarindwa fut renversé par un complot du lignage de ses oncles maternels (les Abega-Abakagara) et tué à Rucunshu : son demi-frère devint mwami. Il y eut par la suite des résistances à cette usurpation du pouvoir orchestrées par de nombreuses principautés hutu. C'est ainsi qu'en 1912 un certain Ndungutse organisa au nord une grande insurrection multiethnique où l'on trouvait Rukara, un chef hutu, Basebya, un chef twa et des Tutsi de la région opposés à la nouvelle cour. Les troupes allemandes réprimèrent la révolte au

profit du parti de Musinga (Chrétien, 1972, p. 645-680), cette situation cristallisant des haines durables contre les chefs Tutsi venus du Rwanda central (Rumiya, 1992, p. 13).

La période de la présence allemande effective au Rwanda (1897-1916) ainsi qu'une grande partie du régime du mandat belge (1916-1931) furent marquées par des exactions de diverses natures contre la population. Les colonisateurs et l'aristocratie Tutsi collaborèrent étroitement malgré les nombreuses vicissitudes. Les colonisateurs (dont les religieux) visaient à soumettre les populations et étaient en quête de vivres et surtout de main d'œuvre. La cour et les notables Tutsi ont cherché de manière réaliste à s'attacher les bonnes grâces des envahisseurs dont les armes à feu étaient imbattables (Kimonyo, 2008, p. 28). Selon toujours Kimonyo, la cohésion socioculturelle rwandaise fut fragilisée par l'effritement du ciment idéologique que représentait la monarchie sacrée, entre 1900, date de l'arrivée des premiers Blancs, et 1931, année de la destitution du mwami Musinga.

Une fois la supériorité militaire des colonisateurs démontrée, malgré la politique d'administration indirecte adoptée par les colonisateurs successifs, les Rwandais n'ont pas réussi à sauvegarder leur unité culturelle et identitaire. Les dissensions internes ont fait que 30 ans après l'arrivée des colons et des missionnaires, ceux-ci eurent la latitude de reformuler l'identité rwandaise en termes de races distinctes. Les Pères Blancs jouèrent un rôle politique de premier plan et le mwami Musinga n'avait pas compris que, face à un puissant système religieux tel que le christianisme, la survie de la monarchie exigeait qu'elle l'assimile comme elle l'avait fait autrefois pour le culte de Ryangombe (Linden, 1999, p. 238).

Ce dernier fut remplacé par son fils Rudahigwa, sous le nom de Mutara. Celui-ci fut intronisé par l'administration coloniale et le vicaire apostolique, dans un cérémonial où les Rwandais ne jouèrent aucun rôle. Rudahigwa fut perçu dès lors comme le mwami des Blancs (Des Forges, 1972, p. 353). La désacralisation de la royauté rwandaise la vidait du contenu culturel et politique qui, par le passé, avait réussi à maintenir une certaine unité nationale (Kimonyo, 2008, p. 30).

Les années qui ont suivi la destitution du mwami Musinga virent le triomphe de l'Église catholique. Les Rwandais, et tout particulièrement les Tutsi, se convertirent au catholicisme par milliers, mouvement que l'on a appelé « la Tornade du Saint-Esprit » (Linden, 1999, p. 236). Les convertis devaient renoncer à leur identité culturelle et manifester du zèle dans la chasse au paganisme (Rutayisire, 2014, p. 258).

De novembre 1959 à septembre 1961 se sont déroulées au Rwanda des tueries consécutives au conflit sociopolitique entre Hutu et Tutsi qui a abouti à la prise du pouvoir par les Hutu, avec le soutien des autorités coloniales et de l'Église catholique. Cette situation d'insécurité poussa des dizaines de milliers de Tutsi mais aussi un certain nombre de Hutu à se réfugier à l'extérieur du pays ou à se réinstaller dans des sites de peuplement à l'intérieur du pays (Kimonyo, 2008, p. 52).

À la proclamation de l'indépendance, le 1er juillet 1962, les réfugiés étaient au nombre de 300 000, dont 120 000 à l'extérieur du pays. Après la vague de 1963-1964, ils furent 300 000 enregistrés auprès du Haut-Commissariat pour les Réfugiés (HCR) en Ouganda, au Burundi, au Congo et en Tanzanie (Guichaoua, 1992, p. 16). La grande majorité de ces réfugiés étaient des paysans qui avaient quitté le pays avec l'espoir d'y retourner bientôt. Les années qui ont suivi cette vague de mouvement des réfugiés, les leaders déchus ont constitué puis organisé un groupe armé avec les réfugiés venant des camps situés dans les pays limitrophes et ont ensuite lancé un certain nombre d'attaques contre le Rwanda.

Entre mars 1961 et novembre 1966, il y eut une dizaine d'attaques significatives qui visaient principalement les officiels dans la région frontalière. Selon Kimonyo (2008, p. 53), chacune de ces attaques, en réponse, donnait le signal d'actions de répression plus ou moins étendues contre la population Tutsi de la localité. L'attaque de décembre 1963 marqua un tournant dans l'ampleur de la répression, avec les actes de génocide de Gikongoro (Lemarchand, 1970, p. 217-224). En effet, le 21 décembre 1963, 200 à 300 *inyenzi* « cancrelats » provenant du Burundi, armés de quelques fusils, de lances et de flèches réussirent à effrayer les militaires du camp Gako dans le Bugesera. De là, ils se dirigèrent vers le camp de réfugiés intérieur de Nyamata où ils grossirent leurs rangs pour

atteindre un millier d'hommes. Ils se dirigèrent alors vers Kigali et furent stoppés à une vingtaine de kilomètre de la capitale par des unités de la garde nationale, bien armée et commandée par des officiers belges.

Le 23 décembre 1963 eurent lieu les massacres les plus importants dans la préfecture de Gikongoro, avant de s'étendre à d'autres régions. Au cours de ces tueries, la population hutu, armée de machettes et de lances, se mit à massacrer de façon systématique les Tutsi de la région, femmes et enfants compris. Des journaux firent état de « génocide », le philosophe Bertrand Russell, cité par Kimonyo (2008, p. 55), qualifiant les tueries de « massacres les plus horribles et les plus systématiques que nous avons eu l'occasion de voir depuis celui des Juifs par les Nazis ». Jean-Paul Sartre et Radio Vatican ont tenu des propos similaires (Lemarchand, 1970, p. 226).

Le Président Kayibanda, dans une adresse publique aux Rwandais émigrés ou réfugiés à l'extérieur, répondit à ces accusations en ces termes (Erny, 1994, p. 62) :

> *« Les vies humaines qui malgré notre vigilance ont péri par terrorisme, ne gagnent rien à être couvertes par les bruits de vos calomnies… Qui est génocide ? Posez-vous la question et répondez-y du fond de votre conscience. Les Tutsi restés au pays qui ont peur d'une fureur populaire que font naître vos incursions sont-ils heureux de vos comportements ? (...) À supposer par l'impossible que vous veniez à prendre Kigali d'assaut, comment mesurez-vous les chaos dont vous serez les premières victimes ? Vous le dites entre vous : "Ce serait la fin totale et précipitée de la race Tutsi". Qui est génocide ? »*

En mai-juin 1972 eurent lieu des massacres à caractère génocidaire au Burundi voisin où l'armée Tutsi avait procédé à des massacres de Hutu. Cette situation déclencha au Rwanda un mouvement inspiré par le Président Kayibanda, visant à réduire ou éliminer la présence tutsi des écoles et du secteur privé. On reprochait à ces derniers l'accaparement de ces deux champs d'activités (Reyntjens, 1985, p. 502).

Des comités de salut public se formèrent ainsi dans les écoles et à l'université pour expulser par la bastonnade élèves et enseignants tutsi, devenus les boucs émissaires du malaise social. Au niveau du secteur privé, des listes nominatives de Tutsi étaient affichées à l'entrée des lieux de travail, leur interdisant de se présenter dans le service (Kimonyo, 2008, p. 58).

Le mouvement, d'abord localisé dans les villes, commença un mois après à s'étendre à certains secteurs ruraux : huttes incendiées comme en 1959, chasse aux paysans tutsi, peut-être plusieurs centaines de victimes. Des règlements de compte eurent lieu aussi, des assaillants s'en prenant non seulement aux Tutsi mais aussi aux Hutu riches. Les événements dépassèrent par la suite le stade initial du conflit ethnique pour prendre l'allure d'un conflit régional opposant ouvertement le nord au centre (Kimonyo, 2008, p. 59). C'est dans ce contexte de tension et de méfiance ravivées que, deux mois plus tard, le 5 juillet 1973, au nom de la paix et de la réconciliation, le ministre de la défense et chef d'état-major, le général Habyarimana, s'emparait du pouvoir sans rencontrer de résistance (Reyntjens, 1985, p. 503).

Le Président Kayibanda et son gouvernement furent renversés, l'assemblée nationale dissoute et les instances du parti parmehutu suspendues lors du coup d'État du 5 juillet 1973. Un comité pour la paix et l'unité issu de l'armée fut constitué pour diriger le pays sous la présidence de Habyarimana. Les premières années du régime de la deuxième république sont décrites par de nombreux témoins tutsi de l'époque comme une période de grâce et d'euphorie du fait du changement de discours portant sur la question ethnique.

Mais dans les faits, l'histoire politique de la deuxième république, tout comme celle de la première république, était caractérisée par un processus continu d'exclusion politique de pans de plus en plus larges de la société. À peine installé, ce régime avait reconduit la politique de bannissement des réfugiés ainsi que l'institutionnalisation de la politique d'équilibre ethnique et régional qui organisait la marginalisation politique et le contingentement social des Tutsi et des Hutu du sud et du centre.

Le 1 octobre 1990, l'armée du Front patriotique rwandais (FPR) pénétrait dans le nord-est du pays à partir de l'Ouganda, déclenchant la lutte armée contre le régime. Le mouvement était constitué de réfugiés rwandais vivant en Ouganda ainsi que de ceux qui étaient disséminés dans les pays voisins et ailleurs dans le monde. Ils réclamaient, dans leurs revendications, l'instauration de l'État de droit, l'abolition de la politique de discrimination ethnique et régionale et le droit au retour des réfugiés.

Le 2 avril 1992 fut constitué un gouvernement de transition regroupant le parti au pouvoir ainsi que les principaux partis d'opposition. Celui-ci opéra, dès sa constitution, l'abrogation du système d'équilibre ethnique et régional, la destitution du directeur général de l'Office rwandais de l'information (ORINFOR), pour avoir fait lancer des appels à la haine ethnique sur les ondes de la radio nationale. L'action la plus marquante du gouvernement de transition a été le lancement du processus de négociation qui devait déboucher sur les accords de paix d'Arusha.

La fin de l'année 1993 et le début de l'année 1994 ont été marqués par le développement d'un terrorisme urbain à Kigali, de violences de rue avec des assassinats politiques dont celui du principal dirigeant du parti socialiste démocratique (PSD), Félicien Gatabazi (Reyntjens, 1995, p. 61). Cette période vit aussi le Président Habyarimana déployer toute une série de stratagèmes pour entraver autant qu'il le pouvait l'application des accords d'Arusha dont le premier acte devait être l'installation du gouvernement de transition à base élargie incluant le FPR.

Le 6 avril 1994, le président Habayarimana se rend à Dar es Salaam pour participer au sommet des chefs d'État de la région qui devait être consacré à la situation au Burundi, mais durant lequel quasiment l'ensemble des chefs d'État présents admonestèrent leur collègue rwandais, lui enjoignant de mettre fin à son attitude de blocage (Reyntjens, 1995, p. 211). À son retour, au moment d'atterrir, l'avion présidentiel fut abattu par deux tirs de missiles, entraînant la mort des Présidents rwandais et burundais ainsi que de toute leur suite.

Le lendemain de la mort du Président, aux petites heures du 7 avril 1994, la machine à tuer – constituée dans un premier temps par les contingents d'élite de la garde présidentielle, du bataillon para-commando, du bataillon de reconnaissance et des milices *interahamwe*, et piloté par le colonel Bagosora et d'autres responsables militaires originaires du nord du pays – se mettait en marche ciblant les membres du gouvernement opposés à la mouvance *Hutu Power* ainsi que les Tutsi (Des Forges, 1999, pp. 185-191, 199-201). C'était le début de la reprise de la guerre contre le FPR, du génocide contre les Tutsi et du massacre des opposants qui devaient durer

trois mois, causer la mort de milliers de Hutu et l'extermination de 75% de la population Tutsi vivant au Rwanda (Reyntjens, 1995, p. 15-16).

D'après le rapport du dénombrement des victimes du génocide effectué en juillet 2000 par le Ministère de l'Administration Locale et des Affaires Sociales, le nombre de toutes les victimes du génocide déclarées est évalué à 1 074 017 et 934 218 victimes furent effectivement dénombrées. Selon l'ONU, le nombre des victimes du génocide se situe entre 800 000 et un million de personnes tuées en cent jours.

L'une des particularités du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda fut le recours systématique et généralisé aux viols, violences et tortures sexuelles dirigés contre les femmes. Même s'il est extrêmement difficile de dénombrer avec exactitude les victimes de ces atrocités, certains auteurs estiment le nombre des femmes violées dans ce contexte entre 200 000 et 500 000 (Jacques Fierens et coll., 2003, p. 84). Dans les récits des femmes violées dans le contexte du génocide au Rwanda, il est question de « viol et autres violences sexuelles de proximité ». C'est-à-dire que les bourreaux, dans la plupart des cas, étaient connus par les victimes car il s'agissait de voisins, d'anciens camarades d'école, de simples paysans habitant la même colline sans nécessairement se connaître. Mais il s'agissait aussi de militaires, de miliciens, de personnes que les victimes voyaient pour la première fois.

Sandrine Ricci (2014, p. 90) parle du féminicide se superposant au génocide qui, au Rwanda, s'est manifesté dans le recours massif, systématique et sans précédent à la torture sexuelle. Pour illustrer le choc de la découverte, par les victimes, des violences sexuelles utilisées comme une arme et une stratégie d'extermination, elle cite les propos d'une victime interrogée : *« Vous me demandez si on savait qu'on allait être violées ? On ne savait pas ! Mais ils étaient mobilisés. »*

2.2. Les expériences vécues et/ou le vécu des expériences du viol dans le génocide et après

Les expériences vécues par les femmes victimes de viol, violences et tortures sexuelles perpétrés pendant le génocide des Tutsi au Rwanda sont à

la fois multiples et diverses. Il s'agit notamment de viols et autres violences sexuelles commis individuellement et en cachette ou plutôt collectivement au vu et au su de tout le monde, parfois même en présence des enfants. C'est le cas notamment de Claire qui a été sauvagement violée à plusieurs reprises et, comme si les atrocités que ses bourreaux lui avaient infligées ne suffisaient pas, ces derniers amenèrent un groupe d'écoliers pour que Claire leur montre à quoi ressemble le sexe d'une femme tutsi.

C'est en fin de compte du vécu de ces expériences de viol dans le génocide, mais aussi après, dont il est question dans cette thèse. Pour approcher davantage ces expériences et leur vécu, nous avons construit une démarche de recherche-action au travers de groupes de parole. Ce dispositif de recherche-action s'est inscrit au sein d'un projet d'appui aux femmes victimes de violences sexuelles pendant le génocide, projet initié par les femmes elles-mêmes et financé par les Hôpitaux Universitaires de Genève (HUG). Ce projet répond à une double demande, formulée par les femmes en ces termes : *« Aidez-nous à mettre ensemble nos solitudes et nos solidarités, mais aussi à conquérir notre place au sein de la communauté en travaillant ensemble ».*

Nous avons aussi et de façon complémentaire proposé et recueilli des entretiens individuels. Nous nous sommes ainsi entretenu avec 25 femmes. Cette démarche est longuement décrite dans la première partie.

Les expériences diverses et multiples abordées dans cette thèse sont celles de femmes qui appartiennent à l'un ou l'autre de ces groupes de parole, avec lesquelles nous nous sommes entretenu par ailleurs individuellement. Ces entretiens duraient en moyenne une heure trente. Quelques fois, il y eut deux entretiens, s'étendant au total sur plus de deux heures. Nous leur proposions, si elles étaient d'accord, de nous raconter leur histoire au travers du récit de leur vie avant, pendant et après le génocide. Ceci peut être une tâche difficile car, comme le dit Waintrater (2003, pp. 113-114),

> la mise en récit suppose une mise en perspective des événements et des actes du passé : c'est leur intégration et leur inscription définitive comme révolus qui constitue le passé, avant qu'à son tour il n'éclaire le présent et le futur.

Or nous savons que celles et ceux qui ont survécu à une violence extrême comme celle d'un génocide peinent justement à construire le récit d'une vie qui s'en trouve traversée, bouleversée, déchiquetée, anéantie... Nous avons constaté, lors des entretiens individuels avec ces femmes, que pour nous raconter leur vie elles traçaient le chemin des nombreux obstacles passés et présents à surmonter pour rejoindre l'avenir.

Les récits ainsi recueillis vingt ans après ce génocide de proximité laissent transparaître les stigmates de ces obstacles de tous ordres que le quotidien peut immédiatement raviver. Comment déjà relater une expérience qui semble si incroyable que l'on doute même quelquefois de sa réalité ? Nous devons garder cela sans cesse à l'esprit si nous voulons pouvoir rendre compte des expériences de toutes ces femmes porteuses d'une destruction invisible et secrète du lieu même de la fécondation, de l'espace intérieur où germe la vie et la pensée (Altounian, 2000).

Notre impression est qu'au sein de ce dispositif de travail clinique, les femmes rencontrées tentent de renouer avec l'originaire et la pensée annihilés par le viol sur fond d'extermination génocidaire. Et que les divers éléments que nous pointons comme ressortant des récits témoignent de ce travail de réorigination, de reprise d'une pensée personnelle, de réappropriation par les femmes de leur histoire pour la relancer. Elles s'attellent, au péril d'elles-mêmes, chacune et en groupe, à une (re)création de leur personne propre et d'un collectif féminin.

C'est de tout cela que nous rendons compte dans cette thèse. L'introduction reprend tout le chemin parcouru pour arriver au projet de thèse portant sur la problématique du viol et autres violences sexuelles perpétrées dans une logique de génocide.

La première partie est consacrée aux aspects méthodologiques. Nous avons inscrit notre démarche dans une logique de recherche-action dans sa dimension pratique, élaboratrice, émancipatrice et de resocialisation. Nous décrivons la création puis la mise en place d'un dispositif utilisant essentiellement une approche groupale et dont le but est de créer un cadre approprié pour l'élaboration de la douleur morale consécutive à la violence sexuelle subie. Nous savons pertinemment combien celle-ci est lourde à

porter mais aussi comme il est difficile de s'en départir pour générer du sens nouveau.

Dans la deuxième partie, nous présentons les résultats de notre étude et procédons par la suite à leur analyse, en nous basant principalement sur des situations cliniques issues des groupes de parole mais aussi des entretiens individuels que nous avons menés et qui constituent notre dispositif de recherche-action. Nous abordons simultanément, dans cette partie, la féminité à l'épreuve du temps au Rwanda, c'est-à-dire les enjeux d'être une femme au Rwanda dans cette culture, mais aussi la place de la femme dans les temps troublés qu'a connus le Rwanda. Le coup d'envoi des massacres et le recours systématique au viol, et enfin la période post génocide et le devenir des femmes survivantes et victimes des violences sexuelles perpétrées dans ce contexte seront analysés sous tous les angles.

Dans la troisième partie, nous discuterons de ces résultats et une conclusion générale en rapport avec les questions de recherche et les résultats de l'étude mettra le point final à cette thèse.

.

I. Aspects méthodologiques

Chapitre 1.
Une logique de recherche-action

1.1. Explicitation du paradigme

Le concept de recherche-action a connu, au cours du temps, de profondes évolutions aussi bien sur le plan conceptuel que sur le plan méthodologique et épistémologique. Au départ, la recherche-action a été conçue comme un dispositif quasi expérimental visant à modifier les attitudes, les conduites et les représentations des personnes, volontaires ou sélectionnées par les chercheurs, en les incitant à adopter elles-mêmes une attitude de recherche, au travers de leur implication dans le processus. Dans cette constellation, le chercheur restait toutefois maître du programme de recherche et des dispositifs, ainsi que de l'analyse des résultats. En effet, selon Jean-Paul Resweber (1995, p. 7), la recherche-action s'est déployée dans le cadre de la psychologie sociale de Kurt Lewin dans les années 1940 et elle serait née en réaction contre la séparation des logiques de la connaissance et de l'action, contre la dichotomie entre la recherche pure et la recherche appliquée, contre l'opposition des faits et des valeurs. Ensuite plusieurs chercheurs, sous l'inspiration de Moreno, de Rogers, de l'école de Chicago, de Paolo Freire ou encore de la psychanalyse (Amado et Lévy, 2001, p. 5), ont contribué à l'évolution de la recherche-action, l'éloignant des perspectives initiales et la rapprochant des perspectives et de l'approche cliniques. C'est pour cette raison qu'elle s'est développée, non comme un dispositif défini par des chercheurs et à leur initiative, poursuivant en priorité des objectifs de recherche, mais comme une pratique de recherche et d'intervention en réponse à une demande de clients, qui peuvent être soit des personnes soit des groupes, confrontés à des difficultés, voire à des souffrances, dans des situations de la vie réelle.

Nous partirons de la définition de la recherche-action proposée par Christen-Gueissaz, Corajoud, Fontaine, & Racine (2006, p. 227) pour aborder, expliciter et rendre compte du paradigme que nous avons choisi pour étudier le phénomène des viols et autres violences sexuelles perpétrés

dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda. Ces auteurs définissent la recherche-action comme

> …une approche de recherche, à caractère social, associé à une stratégie d'intervention et qui évolue dans un contexte dynamique. Elle est fondée sur la conviction que la recherche et l'action peuvent être réunies. Selon sa préoccupation, la recherche-action peut avoir comme but le changement, la compréhension des pratiques, l'évaluation, la résolution des problèmes, la production de connaissances ou l'amélioration d'une situation donnée. La recherche-action doit avoir pour origine les besoins sociaux réels, être menée en milieu naturel de vie, mettre à contribution tous les participants à tous les niveaux, être flexible (s'ajuster et progresser selon les événements), établir une communication systématique entre les participants et s'autoévaluer tout au long du processus. Elle est à caractère empirique et elle est en lien avec le vécu. Elle a un design novateur et une forme de gestion collective où le chercheur est aussi un acteur et où l'acteur est aussi chercheur.

1.2. Une recherche pratique à visée élaboratrice, émancipatrice et de resocialisation

Nous nous inscrivons, comme nous l'avons évoqué plus haut, dans une logique de recherche-action en vue d'appréhender les expériences vécues par des femmes victimes de viols dans le génocide. En effet, le viol et autres violences sexuelles perpétrés dans une logique génocidaire au Rwanda reste toujours un phénomène très complexe, où la complexité est liée en grande partie à la particularité de ce génocide mais aussi à celle de la nature même de ces violences sexuelles. Il est important de rappeler qu'au Rwanda, il s'agit de Rwandais qui ont tué d'autres Rwandais. Jean Hatzfeld (2003, p. 79) parle de génocide de « proximité » et Jean-Paul Kimonyo (2008) parle, quant à lui, de génocide « populaire » pour souligner cette implication importante de la population dans les massacres, comme dans la perpétration des violences sexuelles. Le premier auteur relève avec pertinence le paysage sociodémographique du pays qui a contribué à la reconnaissance puis à l'isolement des personnes à exterminer. Il décrit le Rwanda, célèbre pays des mille collines, comme le pays d'un immense village, il montre aussi dans sa description que quatre familles rwandaises sur cinq vivent à la campagne, neuf sur dix tirent peu ou prou leurs revenus de la terre et qu'il n'y a aucun médecin, aucun professeur ou commerçant citadin qui ne possède pas une parcelle sur sa colline natale, qu'il cultive à ses moments

perdus ou confie à un parent. Mais il note surtout qu'après le génocide, beaucoup d'étrangers se sont demandé comment les tueurs, si nombreux, reconnaissaient leurs victimes dans le chambardement des massacres, puisque les Rwandais des deux ethnies parlent la même langue sans particularisme, habitent les mêmes endroits, et que leurs distinctions physiques, bien que repérables parfois, sont très aléatoires. La réponse apportée à ce questionnement est intéressante dans le sens où elle reflète justement cette proximité entre bourreaux et victimes. Toujours selon Hatzfeld, les tueurs n'avaient pas à reconnaître les victimes puisqu'ils les connaissaient, car dans un village tout se sait.

Le viol et autres violences sexuelles qui ont été commis dans ce contexte peuvent ainsi être qualifiés de viol de « proximité », d'autant plus qu'ils ont été, dans la plupart des cas, l'œuvre de personnes civiles qui participaient activement aux massacres. Contrairement à d'autres violences sexuelles qui avaient été commises auparavant et à travers le monde dans des contextes de guerres et qui étaient, dans la majorité des cas si ce n'est pas dans tous les cas, l'œuvre des militaires ou des milices armées, les violences sexuelles commises pendant le génocide au Rwanda ont été perpétrées aussi bien par les militaires et les milices que par de simples citoyens et personnes avoisinantes. Dans une large mesure, ces dernières étaient des voisins, des amis de la famille, des personnes que les victimes ne connaissaient pas du tout ou qu'elles connaissaient simplement de vue.

Les femmes qui ont survécu aux massacres et aux tortures sexuelles se sont retrouvées, après le génocide, complètement isolées, perdues dans une société post génocide dans laquelle bourreaux et victimes devaient cohabiter et réapprendre à vivre ensemble pacifiquement malgré les conséquences du génocide considéré à la fois comme une atteinte individuelle par la destruction du sentiment d'appartenance à l'humain mais aussi comme une atteinte collective par la destruction du groupe et de ses liens. L'idée de se mettre ensemble pour sortir de cet isolement est venue des femmes elles-mêmes et fait suite à une expérience tirée des groupes de soutien psychologique dans le processus des *gacaca* auxquels certaines de ces femmes avaient participé. D'après Godard, Munyandamutsa, Mutarabayire-Schafer et Rutembesa (2012, p. 131-132), ces groupes thérapeutiques ont été initiés par *Ibuka* (collectif des associations des rescapés du génocide) et

avaient pour vocation de contenir, dans un environnement protégé, la parole des rescapés et d'aider à l'élaboration de cet autre traumatisme provoqué par les *gacaca*. Cette action a été pilotée par des professionnels locaux en interaction avec des experts mandatés par Médecins du monde et a duré six ans au cours desquels, après chacune des assemblées *gacaca*, se tenaient dans 12 lieux différents des groupes post *gacaca*.

Ces groupes post *gacaca* rassemblaient les rescapés qui le souhaitaient, entourés d'un psychologue, d'un conseiller en traumatisme et d'un parajuriste. Il s'agissait de groupes thérapeutiques qui tentaient de recevoir les contrecoups de la violence de ce que l'on appelle la retraumatisation de la vérité révélée dans ce cadre. Ils agissaient également contre l'isolement du rescapé et permettaient d'exprimer des sentiments interdits durant les assemblées *gacaca*, tels que la colère et la révolte. L'expérience de ces groupes thérapeutiques a permis de dégager certains éléments qui ont, plus tard, contribué à la mise en place des groupes de parole destinés aux femmes victimes du viol et autres violences sexuelles pendant le génocide, et ces derniers constituent le dispositif de notre recherche-action. Cette expérience a permis de constater notamment que le travail sur les conséquences de la violence sexuelle ne peut se réaliser que dans un cadre protégé qui fait place à l'intimité, si on veut éviter la retraumatisation. Mais aussi, les récits individuels, que le groupe a souvent été invité à écouter en devenant un destinataire adéquat, ont clairement démontré que le sentiment de solitude constitue la composante majeure de toute souffrance psychique et que le groupe constitue une réponse adéquate pour celle ou celui qui est emprisonné dans la solitude. Et enfin, cette expérience des groupes thérapeutiques post *gacaca* a mis en exergue le bien-fondé de ce processus d'accompagnement et l'intérêt de sa pérennisation au-delà des procès eux-mêmes. C'est donc dans ce contexte que le projet d'appui aux femmes victimes des violences sexuelles pendant le génocide, que nous abordons dans le chapitre suivant, a vu le jour. Il a été initié à partir de toutes ces leçons apprises au cours de cette expérience des groupes de soutien psychologique post *gacaca*.

Dans un souci d'offrir à ces femmes un cadre intime propice au travail d'élaboration psychique des conséquences du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans une logique génocidaire, nous avons mis en place

une recherche pratique à visée élaboratrice, émancipatrice et de resocialisation, basée essentiellement sur l'approche groupale. Il s'agit en effet de deux groupes de parole composés chacun respectivement de 20 et 18 femmes qui habitent au centre du pays, dans les districts de Muhanga et de Ruhango à plus ou moins 45 km de la capitale Kigali. Ce dispositif de travail clinique, qui sera longuement décrit dans le chapitre suivant, est conçu comme un lieu approprié pour l'élaboration de la douleur morale consécutive aux violences subies. Nous savons combien elle est lourde à porter et comme il est difficile de s'en débarrasser pour générer du sens nouveau. Ce cadre est créé pour servir de lieu qui rendrait possible la tâche immense de porter, partager et élaborer cette douleur morale en ses diverses manifestations, afin de les rendre moins envahissantes et de minimiser ainsi leur emprise sur l'individu.

Ces femmes se réunissent donc deux fois par mois et vont progressivement s'identifier non pas à ce qu'elles ont en commun, le viol, mais à la parole qu'elles donnent et partagent dans le groupe. Cela rejoint ce que dit Jacques Roisin (2003, p. 163-175) dans son article sur les ressources thérapeutiques des groupes de parole chez les victimes d'agression sexuelle. Dans cet article, il s'interroge et met en discussion les ressorts thérapeutiques propres à la mise en situation de groupe de victimes, qu'il présente à travers cinq propositions, selon lesquelles :

> L'adhésion à faire groupe recrée chez les participantes le sentiment d'appartenance à la communauté humaine que la violence et la barbarie humaines avaient détruit ; le groupe est le lieu approprié de parole sur le lien social : sur les forces qui poussent au lien social ou à son contraire la déliaison violente et barbare du social ; le caractère de similarité des traumatismes subis permet aux victimes un positionnement externe vis-à-vis de leurs semblables ; en favorisant l'interaction entre les participantes, c'est la créativité et les ressources parfois ignorées du groupe qui se révèlent opérantes ; la confrontation aux différences favorise la prise en compte et la supportabilité des restes irréductibles issus des heurts de l'existence sans lesquels nul ne peut se mettre ou se remettre à vivre.

Chapitre 2.
Construction du dispositif de recherche-action

Dans ce chapitre, nous évoquerons tout d'abord le contexte dans lequel cette recherche-action a vu le jour, c'est-à-dire depuis sa conception, à partir du projet de coopération interuniversitaire entre l'Université nationale du Rwanda (UNR) et les Universités francophones de Belgique dont entre autres l'Université Catholique de Louvain (UCL), l'Université Libre de Bruxelles (ULB) et l'Université de Namur (UNamur), jusqu'à sa mise en place à travers un doctorat en sciences psychologiques à l'Université Catholique de Louvain. Nous décrirons également et d'une manière succincte le projet d'appui des femmes victimes du viol et autres violences sexuelles perpétrés pendant le génocide des Tutsi au Rwanda. C'est ce même projet, dans son volet psychologique élaboré spécialement pour aider ces femmes à mettre des mots sur leurs souffrances psychiques à travers les groupes de parole, qui nous sert de dispositif de recherche-action. Ce dernier, conçu comme un dispositif de travail clinique, sera explicité dans ce chapitre de façon à rendre compte des différentes étapes, depuis sa conception jusqu'à sa mise en place et son déroulement.

2.1. Le contexte de la recherche-action

L'idée d'une recherche-action s'inscrit dans le cadre élargi d'un projet interuniversitaire ciblé (PIC) 2010 avec le Rwanda qui nous a offert l'opportunité d'explorer les questions relatives à la problématique du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans une logique de génocide au Rwanda. En effet, nous nous sommes confronté à cette problématique au tout début de notre carrière professionnelle vers les années 2000, lorsque nous travaillions comme infirmier psychiatrique dans un nouveau centre de santé mentale à Kigali, créé pour œuvrer comme une institution de référence en matière des soins de santé mentale ambulatoires. Les femmes, mais aussi

les jeunes filles, dont les corps avaient été utilisés par des hommes sans cœur comme un champ de bataille, nous ont partagé leurs souffrances qui se donnaient à voir à travers leur corps meurtri dont le langage est parfois difficile à comprendre. C'est de cette complexité dont parle Munyandamutsa (2001, p. 49) lorsqu'il dit que

> … le corps prend probablement une avance sur le psychique et cette avance prise par le corps lui vaut l'honneur d'être le courageux protecteur de l'être. Mais cette avance lui vaut aussi le malheur de se faire le récepteur des coups et le lieu d'inscription et de mémoire de ces coups.

C'est aussi cette problématique du viol dans le contexte du génocide qui nous interpella 8 ans plus tard lorsque nous travaillions cette fois comme psychologue dans une unité de protection des témoins et victimes au Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR). Un groupe d'une dizaine de femmes étaient suivies depuis quelques années pour des signes somatiques très diffus formés essentiellement par des maux de tête, des douleurs abdominales et plusieurs plaintes gynécologiques que le médecin peinait à soulager avec des molécules.

Celui-ci décida, par la suite, de nous associer à la consultation d'une de ces femmes dont les symptômes constituaient un casse-tête pour lui, afin de l'aider à comprendre le sens de tous ces signes qui défient tous les traitements mis en place. Nous optons pour laisser de côté ces signes et pour l'accompagner à travers son parcours de vie. Nous apprendrons plus tard que cette femme a perdu son père et ses frères, sauvagement assassinés pendant le génocide par des personnes qui étaient jadis leurs voisins, mais qu'elle a été aussi, pendant la même période, violée par deux hommes en uniforme. De ce viol naîtra plus tard, et par miracle car elle a failli à plusieurs reprises interrompre sa grossesse, un enfant dont elle mettra plusieurs mois avant de s'occuper de lui en tant que mère. Nous nous rendrons compte dans la foulée que plusieurs femmes ont en commun ce vécu de viol, ce qui nous amena à imaginer un dispositif de prise en charge qui permettrait d'offrir un cadre approprié à ce genre de souffrance.

C'est dans cette logique que nous avons mis en place un groupe de parole au sein duquel 15 femmes et un couple de thérapeutes se réunissaient deux fois par mois pour échanger. La seule consigne était tout simplement de prendre librement la parole et de parler juste de leurs soucis, des choses

qu'elles vivent au quotidien. Il ne s'agissait surtout pas de se mettre ensemble uniquement pour parler du viol et autres violences sexuelles subies pendant le génocide, mais plutôt de se donner un lieu où elles pouvaient parler et échanger librement sans craindre le regard intrusif de l'autre. Nous avons remarqué qu'elles ont directement investi le groupe, qu'elles l'ont adopté comme un lieu privilégié où se déploie la parole, un lieu où elles se réuniraient désormais pour mettre des mots sur leurs peurs, leurs inquiétudes face à la vie relativement difficile de cette période post génocide. Elles se sont vite réapproprié ce nouveau lieu d'échange, de partage et de croissance interpersonnelle dans le sens qu'elles l'ont ajusté à leur manière en précisant par exemple certaines modalités pratiques telles que débuter et clôturer les séances par la prière.

Cette expérience de groupe de parole nous a permis d'élaborer un projet de recherche à partir des éléments issus de ce dispositif qui, au départ, n'était pas conçu comme un dispositif de recherche. Ces éléments, mais aussi d'autres issus de l'expérience des groupes de parole post *gacaca* que nous avons évoqués plus haut et auxquels certaines femmes avaient participé, nous ont permis de mettre sur pied un dispositif de recherche-action. Ce processus vise à la fois la production de connaissances en rapport avec le phénomène étudié, en l'occurrence le viol dans le génocide, mais aussi l'intervention, car ce phénomène ne peut être appréhendé que si on y intègre la façon dont les individus l'ont vécu et le vivent dans l'après-coup, se le représentent et l'assimilent.

2.1.1. Projet Interuniversitaire Ciblé (PIC) 2010 avec le Rwanda

Le Projet Interuniversitaire Ciblé (PIC) 2010 avec le Rwanda dont le titre est : « Élaboration de modèles et de modes d'intervention et de formation en santé mentale appropriés au Rwanda » est un projet de coopération universitaire, limité dans le temps, élaboré conjointement par l'Université Nationale du Rwanda (UNR), entendu ici comme institution coordinatrice locale et l'Université Catholique de Louvain (UCL) qui est l'institution coordinatrice belge, en partenariat avec l'Université de Namur (UNamur) et l'Université Libre de Bruxelles (ULB). Les institutions partenaires locales

sont respectivement le département de psychologie clinique de l'UNR et le Programme National de Santé Mentale (PNSM) du ministère de la santé.

La Commission Universitaire pour le Développement (CUD) – devenue actuellement Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur (ARES) – précise que

> Par coopération universitaire, on entend le développement d'un partenariat entre une ou plusieurs entités (Département, Unité, Centre de recherche) des institutions participantes autour d'une problématique commune permettant le développement d'activités ciblées de recherche, d'enseignement et de service à la société au bénéfice des partenaires du sud[9]...

L'objectif global de ce projet est de contribuer à l'amélioration au Rwanda sur les plans personnel, communautaire et institutionnel, par une redynamisation de la recherche, de la formation et de modes d'intervention selon des modèles appropriés au pays et à sa population. Cela devait passer essentiellement par le renforcement de l'Université Nationale du Rwanda, en particulier son département de psychologie clinique, dans ces capacités de recherche, de formation et d'articulation avec le réseau d'institutions en santé mentale, en formant cinq doctorants ressortissants rwandais, impliqués sur le terrain dans le domaine de la santé mentale. Parallèlement à cette formation, ce partenariat vise aussi la production et l'échange des connaissances et des pratiques profitables aux chercheurs et aux populations tant du nord que du sud. La finalité de ce projet de coopération universitaire se situe à différents niveaux. Tout d'abord au point de vue universitaire : dans le domaine de la psychologie clinique dont les objets d'études nécessitent une démarche interdisciplinaire, on visera l'accroissement des compétences en recherche, par l'ajustement et l'affinement des méthodes d'investigation les mieux adéquates. En enseignement, on visera également la systématisation des enseignements, le savoir et le savoir-faire issu des pratiques de terrain. Et enfin dans les services à la société, l'accent sera mis sur l'élaboration scientifique des modèles d'intervention pertinents et la mise à l'épreuve de leur valeur clinique du point de vue des bénéficiaires, ainsi que sur la mise en place des formations à ces modèles pour les professionnels et bénévoles, dans le chef du personnel académique et scientifique.

[9] http://www.cud.be

Du point de vue interuniversitaire, on concentrera les efforts sur la dynamisation et la consolidation des liens de coopération entre les universités belges et l'Université Nationale du Rwanda, ainsi qu'au sein d'un réseau international plus large. Du point de vue des interactions entre institutions et pratiques destinées au traitement des problèmes de santé mentale, il s'agit, à partir de l'implication, dans plusieurs recherches-actions, des organismes, des centres (ambulatoires ou hospitaliers) et associations (de professionnels ou de bénévoles) en charge de la santé, d'instaurer ou de renforcer les accords de coopération et les réseaux de prise en charge concertée. Du point de vue de la formation continue, il convient d'offrir des modules transmettant les acquis de la recherche et de former des formateurs capables de s'en charger. Du point de vue de la population étudiée, parce que s'actualisent en elle les problématiques concernées, il faut construire et mettre en place des réponses dont elle puisse elle-même tirer parti et profit.

Pour atteindre cette finalité, le projet s'est doté d'une stratégie basée sur trois axes d'intervention. Le premier axe consiste en la formation et la collaboration à la recherche scientifique en lien avec les problématiques cliniques et institutionnelles se posant dans la vie sociale. Cela suppose de former à la recherche, et par la recherche, cinq futurs docteurs dans le champ de la psychologie clinique et dans les champs immédiatement articulés dans la perspective du projet : droit, criminologie, psychiatrie… La formation et la recherche sont ici caractérisées par leur liaison essentielle à des problématiques qui se posent dans la vie sociale. Le deuxième axe est consacré à la construction de modes d'action (clinique, institutionnelle et communautaire) par la recherche-action impliquée dans les lieux d'intervention. Et le troisième axe concerne la transmission et la formation auprès des professionnels et équipes en santé mentale.

Notre recherche intitulée *Traumatisme et féminité : expériences vécues par les femmes victimes du viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda* fait partie de ce projet de coopération universitaire. Elle s'inscrit dans une logique de recherche-action élaborée à partir d'un projet d'appui aux femmes victimes du viol pendant le génocide des Tutsi au Rwanda. Ce projet a deux volets : un volet social au sein duquel les femmes développent des projets générateurs de revenus et un volet psychologique qui consiste à

leur offrir un cadre approprié de partage, d'échange et de convivialité en vue de venir à bout de la douleur morale liée au vécu du traumatisme enduré lors du génocide. C'est ce volet psychologique qui constitue notre dispositif de recherche-action dont nous rendons compte au point suivant. Il est organisé sous forme d'un dispositif de travail clinique utilisant l'approche groupale comme une modalité qui permet d'appréhender le poids des contextes socio-historiques et de favoriser la capacité des individus d'être créateurs.

2.1.2. Projet d'appui aux victimes du viol pendant le génocide

Il nous semble important de relever les circonstances dans lesquelles ce projet d'appui aux femmes victimes du viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda a vu le jour, pour permettre aux lecteurs qui ne connaissent pas nécessairement le contexte sociopolitique qui prévalait au lendemain du génocide au Rwanda, de se représenter cette situation. En effet, lorsque le génocide fut arrêté par l'armée du Front Patriotique Rwandais (FPR) qui chassa du pays l'armée régulière et son gouvernement qui avaient auparavant organisé puis supervisé les massacres, les nouvelles autorités du pays se sont vite retrouvées face à des défis énormes à relever. Parmi ces défis, figurait entre autres l'impératif de ramener, dans une société radicalement clivée, la notion d'un vivre ensemble où bourreaux et victimes devaient cohabiter pacifiquement. Pour cela, le défi majeur concernait la justice qui, face au crime de génocide de proximité, devait se montrer créative pour trouver la façon la mieux adaptée de gérer ce contentieux.

Un dispositif judiciaire totalement inédit, dont l'approche s'inspire de la tradition, fut introduit comme une solution alternative à la gestion de ce contentieux et invitait les gens à libérer la parole au sein de la communauté pour parler ensemble de ce qui s'était passé, à sortir la vérité des nombreuses cachettes et en faire une valeur sur laquelle il fallait construire, à juger et punir les coupables et enfin à rendre la justice en créant les conditions pour la réconciliation et la cohésion sociale. Cependant, même si ce processus judiciaire, appelé *gacaca*, a été reconnu par la plupart des Rwandais comme « espace unique destiné à soulever et à juger les questions relatives au crime de génocide », selon l'Institut de Recherche et de dialogue pour la paix (2010, p. 41), il a aussi ravivé les blessures et les

souffrances des rescapés du génocide. Le projet d'appui à la santé mentale dans le processus *gacaca,* initié conjointement par Ibuka France, Ibuka Rwanda et Médecins du Monde, a été mis en place dans le but de minimiser les risques de déstabilisation psychique et d'éclosion traumatique dans ce contexte de justice à haut risque, en créant les conditions d'accompagnement psychologique (2014, p. 7). Ce projet a utilisé l'approche groupale pour accompagner les rescapés pendant les juridictions *gacaca* en vue de les soutenir moralement et psychologiquement et recueillir les émotions après les séances des *gacaca*. Les groupes thérapeutiques initiés dans ce contexte bien précis auront le mérite de démontrer l'importance de ce dispositif d'accompagnement et la nécessité de l'adopter pour l'intégrer dans les protocoles de prise en charge en santé mentale au-delà même du processus *gacaca*.

Les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles subis pendant le génocide, qui participaient à un groupe thérapeutique constitué dans le cadre de ce projet d'appui à la santé mentale dans le processus *gacaca* en commune de Ntongwe, dans l'ancienne préfecture de Gitarama, avaient senti le besoin d'instaurer une rencontre de solidarité entre elles et en dehors de ce cadre plus large réunissant tous les rescapés. La particularité de cette région est, selon plusieurs témoignages, le rôle des réfugiés burundais du camp de Nyagahama (Bucyensenge, 2014) dans la perpétration du génocide en général et du viol et autres violences sexuelles en particulier.

En effet, comme cela avait été le cas dans le passé des deux pays, qualifiés souvent de faux jumeaux, les violences qui se déroulaient dans un pays faisaient écho dans l'autre. C'est le cas notamment des violences qui ont secoué presque simultanément les deux pays dans les années 1965 et 1972 au Burundi et 1959, 1963 et 1973 au Rwanda. Les violences interethniques qui se sont déroulées au nord du Burundi en août 1989 à Ntega et Marangara, ainsi que celles de 1993 qui ont suivi l'assassinat du premier Président hutu démocratiquement élu, ont entraîné un mouvement de population, à majorité hutu, vers les pays limitrophes. Ceux qui se sont réfugiés au Rwanda pendant cette période ont trouvé un climat politique extrêmement tendu par la guerre déclenchée le 1er octobre 1990 par le FPR, ainsi qu'en raison du début du multipartisme marqué par un clivage ethnico-régional. Lorsque, quelques mois plus tard, le génocide perpétré contre les

Tutsi éclata, ces réfugiés s'illustreront par leur violence inouïe dans la perpétration des massacres. Jean-Pierre Chrétien (2000, p. 138) écrit, pour bien illustrer cette proximité historique des deux pays :

> Ce mélange de changement et de régression explique ces situations déroutantes où l'on voit des participants au génocide du Rwanda en 1994, se présenter en tenant de la démocratie au Burundi en 2000 et en combattant de la liberté.

Plusieurs témoignages des rescapés évoquent souvent la participation massive des réfugiés burundais aux massacres pendant le génocide. C'est le cas notamment de ces femmes de Ntongwe qui affirment avoir reconnu certains réfugiés burundais parmi leurs agresseurs.

Après le génocide, ces femmes se sont mises ensemble et, dans un élan de solidarité, elles ont initié un petit groupe d'entraide avec un double objectif : se soutenir aussi bien financièrement que psychologiquement à travers une épargne collective au cours de laquelle chaque membre devait verser chaque mois cent franc rwandais, une somme destinée à être utilisée en cas de besoin, comme par exemple pour payer les soins de santé d'une des membres, mais aussi se donner un lieu pour pleurer. Il faut souligner que pendant cette période post génocide durant laquelle les mots tels que reconstruction, unité, réconciliation, justice, pardon,… constituaient le leitmotiv, il n'y avait pas assez de place pour les souffrances individuelles, ce qui nous fait penser que ce lieu totalement inédit était capital voire fondamental pour ces femmes. Ce cadre de rencontre et surtout ce lieu créé à cet effet sera préservé même plus tard quand elles ont intégré les groupes thérapeutiques dans le projet d'appui à la santé mentale dans le processus *gacaca* et après lorsque ce dernier a été clôturé. Elles ont ainsi maintenu le rythme de leurs rencontres en dehors et en parallèle du cadre plus général de ces groupes thérapeutiques post *gacaca* avec tous les rescapés. Et après que ce projet fut arrivé à terme, elles continuèrent à se rencontrer dans leur cadre initial, avec l'aide cette fois-ci d'une brave dame, conseillère en traumatisme[10], qui animait le groupe thérapeutique post *gacaca* et qui les accompagna, par la suite, dans leur initiative de sortir de l'isolement.

[10] Les conseiller(ères) en traumatismes sont des intervenants formées au lendemain du génocide par l'Association Rwandaise des Conseiller(ères) en Traumatisme (ARCT-Ruhuka) soutenus par Trocaire, une organisation irlandaise.

L'idée du projet d'appui aux femmes victimes du viol pendant le génocide est venue dans ce contexte-là, suite à une visite à ce groupe initié par les femmes elles-mêmes, effectuée par Naasson Munyandamutsa et André Laubscher. Naasson Munyandamutsa est Professeur à l'Université du Rwanda et était Directeur adjoint de l'Institut de Recherche et de Dialogue pour la Paix (IRDP) à cette époque ; il avait auparavant participé à la formation et à la supervision des équipes de professionnels impliqués dans le projet d'appui à la santé mentale dans le processus *gacaca*. Directeur des soins aux Hôpitaux Universitaires de Genève (HUG) et trésorier du conseil de la Fondation privée des HUG, André Laubscher a contribué au développement et à la supervision des projets humanitaires au Rwanda dans le domaine de la santé mentale. Lors de leur visite à ce groupe, ils ont été interpelés par la souffrance mais aussi par les potentialités créatrices dont faisaient preuve ces femmes, raison pour laquelle ils leur ont demandé ce qu'elles souhaiteraient en termes d'appui pour renforcer leurs potentialités.

Elles ont opté pour le renforcement de leurs capacités à surmonter la précarité économique dans laquelle elles se sont retrouvées après le génocide, ainsi que la douleur morale consécutive aux atrocités subies pendant cette période. Elles ont élaboré un projet à partir d'une double demande formulée en ces termes : *« Aidez-nous à mettre ensemble nos solitudes et nos solidarités, mais aussi à conquérir notre place dans la société en travaillant ensemble »*. Le projet aura, pour cette raison, deux volets : un volet social et un autre psychologique. Le volet social consiste à se regrouper au sein d'une coopérative d'agriculture et d'élevage afin de sortir de la précarité socio-économique. Le volet psychologique a pour objectif de créer un cadre approprié pour l'élaboration de la douleur morale consécutive à la violence sexuelle subie. Nous savons combien celle-ci est lourde à porter et comme il est difficile de s'en départir pour générer du sens nouveau. Ce cadre utilise principalement une approche groupale. Il contribue ainsi à la tâche immense de porter, partager et élaborer cette douleur morale en ses diverses manifestations, les rendant moins envahissantes et minimisant leur emprise sur l'individu.

Dans le cadre de ce projet et à travers son volet psychologique, nous avons participé à la création puis à l'animation de deux groupes de parole situés dans deux districts de la province du sud, Muhanga et Ruhango. Ces

derniers constituent le dispositif principal de notre recherche-action. Ils comprennent respectivement 20 et 18 femmes, toutes violées pendant le génocide et leurs âges se situent entre 27 et 70 ans. Le choix de cette région, c'est-à-dire la province du sud, n'est pas aléatoire, il est basé sur une particularité de cette région. En effet, cette région a été longtemps tenue à l'écart de la vie politique du pays par les autorités politiques de la première et de la deuxième république, de sorte que ses habitants n'ont pas, au début des massacres, répondu massivement à l'appel. Il a fallu une mobilisation soutenue du gouvernement autoproclamé, dit « *abatabazi* (les sauveurs) » et surtout le fameux discours de celui qui était Président intérimaire de la république, originaire par ailleurs de cette région, appelant dans une allocution métaphorique, les simples citoyens à tuer leurs voisins (tutsi) et à se désolidariser, voire éliminer même ceux/celles qui ne veulent pas adhérer à ce projet d'extermination, pour que les gens s'impliquent dans les massacres. Mais aussi, cette région étant éloignée de la zone des combats et n'ayant pas expérimenté les violences liées à des situations de guerre, les victimes potentielles n'ont pas pu évaluer à leur juste titre la montée de la violence envers elles jusqu'au début des massacres généralisés. Par conséquent, c'est dans cette région que l'on trouve actuellement la proportion la plus élevée de personnes assassinées pendant cette période, ainsi qu'un nombre élevé de victimes de violences sexuelles.

Selon le Rapport final du dénombrement des victimes du génocide (2002, p. 19-22) commandité par le ministère de l'administration locale, de l'information et des affaires sociales, les anciennes préfectures de Butare, Gitarama et Gikongoro, qui constituent actuellement la province du sud, arrivent respectivement à la 1^{e}, 3^{e} et 5^{e} place des régions possédant le nombre le plus élevé de victimes du génocide. La préfecture de Butare occupe la première place avec 22.1% ; en deuxième lieu arrive la préfecture de Kigali-rural avec 14.6% ; la préfecture de Gitarama arrive à la troisième place avec 12.15% ; la Ville de Kigali est la quatrième avec 10.5% et la préfecture de Gikongoro cinquième avec 10.3%. Cela peut être expliqué par le fait que cette région étant éloignée des zones de combat, les planificateurs des massacres ont eu suffisamment de temps pour sensibiliser, organiser et exécuter leur plan macabre. Toujours selon ce rapport, le génocide a affecté la population des deux sexes mais avec des proportions plus élevées chez les

hommes (56.4%) que chez les femmes (43.3%). Si les hommes ont été particulièrement visés par les tueries, les femmes l'ont été également, mais elles ont été spécialement visées par une autre forme de violence, les concernant en tant que femmes, entraînant par conséquent une souffrance tout aussi particulière.

Ce dispositif de recherche-action s'est construit progressivement et en tenant compte de cette particularité du phénomène étudié et des sujets d'étude. Il est conçu comme un espace voulant permettre une remobilisation psychique et relationnelle. En effet, tous les actes d'agression, de destruction et d'anéantissement auxquels ces femmes ont été soumises les ont condamnées au silence et à l'isolement. Et le groupe de parole offre un cadre et un espace qui peut permettre de sortir de cet isolement. À chaque séance, les femmes se rassemblent, comme elles l'ont fait la première fois, et elles s'identifient progressivement non pas tant à l'expérience du viol, qu'elles ont en commun, mais à la parole commune qu'elles se donnent dans le groupe. Les séances préliminaires ont été organisées dans le but d'évaluer la capacité des participantes à s'impliquer dans le groupe et à supporter son cadre. Nous avons pris soin également d'expliquer clairement notre démarche en donnant le temps aux participantes de poser leurs questions en rapport avec cette manière de procéder et de prendre position.

Ensuite les règles devant régir le bon déroulement des séances leur ont été expliquées : elles ont été discutées et adoptées. Il s'agit notamment de la règle de liberté et de devoir de participation qui consiste en l'obligation de participer librement et dans la mesure du possible à toutes les séances, d'autant plus qu'il s'agit de groupes fermés, et de prévenir les animateurs de groupe en cas d'absence. La prise de parole à chaque séance n'est pas obligatoire et les thèmes abordés ne sont pas prévus à l'ordre du jour. La règle de confidentialité est capitale dans ce processus et elle concerne aussi bien l'identité des participantes que les contenus des séances. La règle de respect et de liberté : dans le groupe chacun prend la parole et s'exprime librement dans le respect total des autres. L'agressivité et le passage à l'acte même verbal ne sont pas autorisés. Et enfin la règle de restitution qui stipule que toutes les échanges qui ont eu lieu dans le groupe, concernant son animation, les personnes, le contenu, la façon dont les choses ont été dites… ne doivent pas être rapportés en dehors du groupe. Si pour une raison ou une

autre ce qui a été dit dans le groupe dépasse ce cadre et se dévoile en dehors de celui-ci, il doit être ramené et débattu aux séances suivantes.

Nous avons remarqué, par la suite, qu'elles se sont investies dans ce processus liant à la fois la recherche et l'action, en acceptant librement et à l'unanimité une présence masculine et l'enregistrement des séances. Il engageait notamment la question de l'intégration d'un homme dans le travail du groupe. Plus tard, à la fin du premier entretien individuel, une femme nous a confié, se référant aux premiers moments du groupe, à l'origine, lorsqu'il s'est constitué comme tel : *« Nous nous sommes demandé, avec les autres femmes, qui vous êtes réellement et pourquoi vous vous intéressez à nos histoires. Nous nous sommes dit que ça doit être pour une bonne cause et nous avons décidé de vous adopter dans le groupe »*.

Ceci rejoint les propos de Christine Lebon dans sa thèse sur la transmission du sentiment de survivance entre des mères rescapées du génocide et leurs enfants nés après celui-ci. Une des conclusions méthodologiques et cliniques de sa démarche de chercheuse clinicienne est en effet la suivante :

> Pour qu'un processus thérapeutique soit possible, quel que soit le dispositif mis en place, individuel ou de groupe, il est indispensable d'accepter et de reconnaître qu'il débute pour les victimes dans l'homogénéité psychique […] qui se reflète dans la réalité par la construction du dispositif qui rassemble du semblable (Lebon, 2012, p. 453).

2.1.3. Groupe de parole : lieu d'élaboration du trauma

Le génocide est par définition une destruction du sentiment d'appartenance à l'humain en détruisant aussi bien la descendance que l'ascendance, en s'attaquant et en détruisant l'origine de la vie et de la pensée. Mais il est aussi et surtout la destruction du groupe, de ses traditions, de sa langue, de sa culture et de ses liens. Alors, cette question mérite d'être posée : que serait l'individu sans le groupe, sans son groupe ? Au Rwanda, la notion de groupe a été fortement ébranlée pendant le génocide. Tout d'abord la famille, en tant que premier groupe au sein duquel un corps prend vie et une psyché se constitue, a été profondément touchée. Des familles entières ont été décimées, d'autres ont été affligées

par d'innombrables pertes à la fois dramatiques et tragiques. Mais aussi, les enfants ont vu leurs parents, leurs frères, leur voisins tués par les parents de leurs camarades ou leurs camarades eux-mêmes, sans toutefois comprendre le sens de ces actes. L'État et ses institutions ont encouragé, planifié, organisé et contrôlé les massacres en impliquant un très grand nombre de personnes. Les enfants ont assisté aux viols collectifs des femmes, des filles voire de très jeunes filles ou parfois même des membres de leurs familles, d'autres ont été contraints eux-mêmes de participer à ces violences sexuelles.

Waintrater (2003, p. 29-30) écrit avec raison que « lorsque les codes changent et la réalité devient indéchiffrable, le sujet peut éprouver un sentiment d'inquiétante étrangeté », sentiment qui, selon Freud cité par le même auteur, traduit le changement du familier en étrange. Le génocide perpétré contre les Tutsi reste donc, à tous égards, une situation par excellence de rupture et d'étrangeté. Pour les femmes victimes de viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte qui constituent les objets de notre étude, cette rupture avec leur univers habituel a entraîné des bouleversements identitaires sans mesure. Waintrater (2003, p. 31), parlant des victimes de la shoah, dit ceci :

> La rupture brutale entre les valeurs d'avant et les nouvelles valeurs du camp était à l'origine du clivage de la personnalité, où le moi concentrationnaire venait se substituer, et souvent s'opposer, au moi d'avant, façonné par l'éducation et les valeurs sociales du milieu d'origine.

Ceci explique en partie pourquoi, chez la plupart des personnes qui ont survécu aux violences extrêmes, la période d'après les violences est particulièrement douloureuse car le retour au calme, le soulagement d'être à l'abri d'une mort omniprésente est souvent synonyme de perte ; c'est souvent le moment de compter les morts et de réaliser qu'on est seul au monde. Ce sentiment d'être seul au monde, en marge de la société, est doublement vécu par les femmes victimes du viol de « proximité ». Cela se reflète dans l'isolement dans lequel elles se sont retrouvées après le génocide où beaucoup ont dû côtoyer presque tous les jours leurs agresseurs, sans aucune possibilité d'avoir recours à la justice et donc à la loi considérée à la fois comme un tiers indiscutable et une référence commune.

Pour plusieurs de ces femmes, la solitude mais aussi la nécessité de s'adjoindre aux autres pour reconstruire le pays, totalement détruit, les avaient confinées dans une souffrance psychique particulièrement douloureuse. Pour sortir de cet isolement, des initiatives ont été tentées ici et là, d'abord par les femmes elles-mêmes, comme celle des femmes de Ntogwe évoquée ci-dessus ; des associations des rescapés du génocide ont aussi été créées dans le but d'apporter des réponses à cette problématique. L'État a mis sur pied un fond particulier pour assister, dans les domaines de la santé, de l'éducation et du bien-être social, les rescapés du génocide les plus vulnérables. Cependant, le viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide étaient toujours passés sous silence. Ce n'est que vers les années 2010 que cette question est apparue progressivement dans l'espace public, d'abord lorsque les juridictions *gacaca* s'en étaient saisies, ensuite à travers les œuvres artistiques, produites exclusivement par des non-Rwandais. Nous citons à titre d'exemple : *Rwanda, la vie après - Paroles de mères*, un film de Benoît Dervaux et André Versaille, constitué des témoignages de six femmes qui racontent leur parcours, de la fin du génocide jusqu'au jour où le film a été réalisé.

Pourquoi cette question du viol dans le génocide tarde-t-elle à apparaître sur l'espace public ? Quel est surtout son impact sur le plan individuel et collectif ? Quelles sont les réponses concrètes et appropriées à envisager pour cette problématique ? Nous tenterons des réponses à ces questions en évoquant simultanément la complexité de ce phénomène de viols commis dans une logique génocidaire, son impact sur le plan psychique et relationnel en termes de traumatisme et le groupe de parole comme lieu d'élaboration du trauma en décrivant ce dispositif de travail clinique.

La complexité du viol et autres violences sexuelles commis dans une logique génocidaire est liée principalement à la nature même du contexte dans lequel ces violences se sont déroulées. Génocide de proximité où le viol a été utilisé comme une arme redoutable pour détruire les Tutsi ; les dégâts causés par ce viol sur les plans psychique et relationnel dépassent de loin ce que l'on peut imaginer. Pour nommer les différentes manifestations symptomatiques observées chez la plupart des victimes du génocide en général et des violences sexuelles en particulier, il a fallu recourir à un concept d'emprunt, en l'occurrence le traumatisme psychique, car il n'y

avait pas de mots en kinyarwanda, la langue nationale, pour nommer et qualifier toutes ces manifestations jamais observées auparavant. Les mots en kinyarwanda sont ainsi forgés pour en rendre compte. Selon Gishoma et Brackelaire (2008, p. 170) « deux références principales plus ou moins éloignées l'une de l'autre servaient de repères pour dire les afflictions : la référence populaire et la référence médico-psychologique d'orientation occidentale. » Pour la première, compte tenu du ressenti subjectif de la souffrance et des comportements observables de l'entourage, deux nouveaux mots ont été utilisés pour décrire les manifestations observées. Il s'agit d*'ihahamuka,* du verbe *guhahamuka* (littéralement "avoir ses poumons hors de soi") faisant allusion à la frayeur qui entraîne la perte de la raison, et d*'Ihungabana* du verbe *guhungabana* : "être bouleversé, déstabilisé, perturbé" (Kayiteshonga, 2006, p. 16). Ensuite, les professionnels ont adopté le concept exotique de traumatisme psychique qui au fil du temps a reçu une connotation rwandaise : du traumatisme on est passé au trauma avec parfois une prononciation en kinyarwanda *toroma*. Aucun mot n'existe en kinyarwanda pour nommer le viol. Nous avons entendu à plusieurs reprises les victimes dire : *barambohoje* (ils m'ont libérée) ou encore *bamfashe ku ngufu* (ils m'ont prise de force), pour parler des violences sexuelles subies pendant le génocide.

Les éléments dont nous disposons actuellement semblent nous indiquer que le traumatisme consécutif au viol et autres violences sexuelles perpétrés dans une logique génocidaire entraîne un sentiment d'isolement chez les victimes et les confine dans un silence inouï, laissant parfois le soin au corps de dire et de traduire une souffrance dont les mots manquent pour l'exprimer. Or comme le dirait Jeanine Altounian, cité par Munyandamutsa (2001, p. 104), « le viol est silencieux, le silence viole et la parole de vérité viole le silence ». Nous trouvons aussi très pertinente la question de Marie-Odile Godard et Philippe Spoljar (2011, p. 5), dans leur livre *Recherche clinique et thérapeutique : Génocide des Tutsi au Rwanda*, lorsqu'ils se demandent « comment dépasser ces traumatismes sans pouvoir les nommer dans sa propre langue ? » Quels détours emprunter ? Nous avons mis en place un dispositif de travail clinique, utilisant le groupe de parole comme un lieu approprié pour l'élaboration du traumatisme en ayant toujours en tête ce questionnement qui reflète d'une manière éloquente le contexte dans

lequel nous agissons. Nous analyserons dans les points suivants, comment ce genre de groupe permet l'élaboration de ces expériences traumatiques ? Quels sont les principes qui sous-tendent ce travail en groupe ? Et comment se positionner dans ce groupe : chercheur, clinicien ou observateur ?

2.1.3.1. Principes du travail en groupe

Le sujet humain prend forme dans un groupe. Dès les premiers instants de vie, le groupe familial, et notamment la mère, se mobilise positivement pour accueillir et contenir l'*infans* (Chapelier et Roffat, 2011, p. 8). Étymologiquement, le terme *infans* désigne en latin "celui qui ne parle pas" (ou plutôt pas encore), soit le bébé avant son accession au discours qui fera de lui un enfant. Les auteurs comme Mélanie Klein et Donald Winnicott ont utilisé ce terme pour désigner que le mode de communication, chez le bébé, se situe au niveau préverbal (de Mijolla, 2013, p. 854). Il est donc important de reconnaitre que la psyché se constitue à partir d'un corps, c'est-à-dire du corps formé, porté, interprété par le premier autre, mais aussi sa famille et sa culture. Le groupe et la psyché sont, selon Laurent (2011, p. 98), dans des liens que nous sommes nombreux à étudier et dont nous nous servons dans nos pratiques thérapeutiques.

Nous estimons indispensable l'abord de la caractéristique propre à notre dispositif de travail clinique permettant d'éclairer le développement de la capacité contenante et transformatrice de ce dispositif pour les sujets qui le composent. La fonction de contenance du groupe et de ses thérapeutes constitue une dimension fondamentale du groupe dans le cadre de la prise en charge du phénomène qui nous intéresse. La qualité fondamentale de la fonction de contenance du groupe est l'attention. D. Meltzer, cité par Nadia Kacha (2011, p. 87), parle justement de capacité psychique « d'être présent, de ne pas avoir la tête ailleurs ». Nadia Kacha (2011, p. 87-88), met en évidence trois aspects essentiels qui fondent la fonction contenante du groupe :

> il s'agit de la notion d'attention, de présence psychique, accompagnée de celle d'attachement, de chaleur et de sécurité ; la notion de maintenance, de soutènement, de support, d'appui ; et la notion de capacité d'accueil des pensées angoissantes associées à l'aptitude à les métaboliser et à leur donner un sens.

À partir de ces éléments théoriques, nous allons tenter de décrire notre dispositif de travail clinique dans sa mise en place, son fonctionnement et ses particularités. Nous évoquerons par la suite une séance de groupe au cours de laquelle les capacités de contenance de ce dernier ont été mises à rude épreuve. Notre dispositif de travail clinique consiste en deux groupes de parole composés respectivement de 20 et 18 femmes et d'un couple d'animateurs. Le cadre est donc celui de groupes thérapeutiques, d'orientation psychanalytique. Il s'agit de groupes fermés, à durée indéterminée et animés par une conseillère en traumatisme (animatrice principale) et un psychologue clinicien (co-animateur et chercheur). Les séances ont eu lieu deux fois par mois et durent chaque fois une heure et 30 minutes. Le groupe de Muhanga se déroule dans une salle louée aux frais du projet et aménagée pour accueillir 18 participantes et 2 animateurs, celui de Byimana se déroule dans une salle d'audience d'un tribunal de base, octroyée gratuitement par les autorités administratives du Secteur Byimana, dans le but de contribuer à la gestion de la problématique de viol commis dans le contexte du génocide. Cette salle accueille, deux fois par mois, le groupe de 20 participantes et de 2 animateurs.

Les participantes des deux groupes ont décidé de débuter et de clôturer toujours la séance par une prière et elles ont désigné dans la foulée les personnes chargées de ce rituel. Il était demandé aux participantes de prendre chacune la parole, de dire, de se confier librement au groupe, en spécifiant qu'il ne s'agit en aucun cas de se réunir pour évoquer uniquement ce qu'elles ont en commun, c'est-à-dire le viol, sauf si l'une ou l'autre sent vraiment le besoin d'aborder ce sujet. Nous avons remarqué cependant que, malgré cette consigne, celles qui ont pris la parole en premier revenaient inévitablement au génocide ainsi qu'aux multiples viols commis dans ce contexte. Est-ce « ce fond d'horreur partagée que vit toute la société », dont parle M.-O. Godard (Godard & Spoljar, 2011, p. 6), lorsqu'elle écrit que « tout part du génocide, tout y revient toujours » ?

Ce fond d'horreur partagée est parfaitement illustré par cette première séance préliminaire du groupe de Ruhango qui a lieu en 2012. Le premier événement inattendu en rapport avec le cadre est l'impossibilité inexpliquée d'accéder à la salle dans laquelle devait se dérouler le groupe. Celui-ci devait se dérouler dans un local situé au sein des bureaux du secteur, mais

au moment où nous arrivions, nous apprenions en même temps qu'il n'y avait pas de clé et que la personne qui s'en occupait n'était pas joignable. Lorsque nous nous demandons, ma collègue et moi, ce que nous allons faire, l'une des participantes se propose de nous accueillir chez elle, dans sa propre maison. Il nous semble important de rappeler que lors de cette séance préliminaire, il est essentiellement question de prise de contact entre les participantes, à savoir dix-huit femmes, et deux animateurs de groupe.

Nous nous apprêtons à commencer, lorsque cette femme d'une cinquantaine d'années qui nous a accueillis dans sa maison, reçoit un coup de fil et avant même de raccrocher, les larmes coulent discrètement tout au long de ses joues. Elle dit au groupe, qui vient à peine de se constituer, qu'elle vient juste d'apprendre le décès de son neveu. Elle dit dans un élan de tristesse qu'elle a l'impression que *«la mort ne frappe pas à la porte lorsqu'il s'agit des rescapés, que c'est comme si elle (la mort) connaissait parfaitement le chemin qui mène jusqu'à eux ».* Quelques femmes dans le groupe rient et l'animatrice évoque un proverbe rwandais pour refléter cette attitude, elle dit *« akabi gasekwa nk'akezi »,* ce qui se traduit par « parfois le mal, on en rit comme du bonheur ». Cette femme qui a perdu son neveu ajoute : *« elles peuvent rire mais elles savent pertinemment que la mort n'a pas besoin de frapper à la porte chez elles aussi. Mais moi j'aurais aimé qu'après tout ce qui s'est passé pendant le génocide, la mort devrait au moins aviser pour que je puisse lui demander d'aller voir ailleurs au lieu de venir chaque fois chez moi* ». Elle demande ensuite au groupe de la laisser chanter et elle entonne une chanson religieuse et certaines participantes l'accompagnent. Comme elle chantait en kinyarwanda, nous avons essayé de la traduire en français :

Nous vivons tout en étant tristes ;
Toute notre progéniture a été décimée ;
Et nous restons totalement isolées ;
Pensez à cette vie dans laquelle nous vivons
Tout en étant tristes ;
Quand nous arriverons chez nous, dans ce beau pays ;
Jésus nous fera oublier toutes nos peines et tous nos chagrins ;
Et nous vivrons dans le bonheur ;
Alors que la mère enfante, qu'elle a élevé sa progéniture, la mort vient

Et emporte toute sa progéniture, la laissant dans sa solitude ;
Pensez à cette vie dans laquelle nous vivons ;
Tout en étant tristes ;
Quand nous arriverons chez nous, dans ce beau pays ;
Jésus nous fera oublier toutes nos peines et tous nos chagrins ;
Et nous vivrons dans le bonheur;
Cher ami et frère, ne te cramponne pas aux plaisirs de ce monde ;
car tu te retrouveras vite ruiné.

« Laissons tomber cette chanson j'oublie les paroles suivantes (…) », dit-elle. Elle continue, dans le même ordre d'idée et après un profond soupir, *« tournons maintenant la page »*. L'animatrice lui rétorque : « est-ce facile de tourner la page dans ces conditions ? » Après un silence de quelques minutes, nous tournons cette page comme elle le disait et nous passons aux présentations. D'abord l'animatrice se présente et rappelle brièvement le contexte dans lequel le groupe a été mis en place, ensuite le co-animateur se présente à son tour et explique sa position dans le groupe, à savoir celle à la fois de clinicien, de chercheur et d'observateur ; nous y reviendrons au point suivant. Après les présentations et les explications données par les animateurs de groupe en rapport avec la logique qui sous-tend le volet psychologique du projet d'appui aux femmes victimes de viol et autres violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide, chacune des participantes est invitée à prendre la parole pour exprimer son engagement à s'impliquer dans ce processus groupal. Les participantes sont également invitées à poser toutes les questions qui s'y réfèrent. Nous constaterons par la suite que, et c'est de cela que nous rendons compte dans les lignes qui suivent, toutes les participantes ont unanimement manifesté, chacune à sa façon, leur désir d'adhérer au groupe, de faire partie de ce groupe.

Ainsi, la première femme à s'exprimer dit avoir la conviction que ce groupe va être très bénéfique pour elle. Elle dit qu'après le génocide elle se sent terriblement seule, qu'elle a souvent l'impression de devenir folle et que dans le groupe elle se sentirait peut être moins seule. Cette impression de devenir folle, elle la partage cependant avec une autre participante qui l'avait expérimentée, pour la première fois, lors de la 18^{e} commémoration du génocide, lorsque contre toute attente, elle a manifesté les signes de crise traumatique. Elle signale toutefois qu'elle n'a jamais compris comment elle,

qui d'habitude s'occupait des plus vulnérables, a été, dix-huit ans plus tard, touchée par cette folie. Par contre, elle a toujours été intriguée par les personnes en proie aux crises traumatiques collectives d'*ihahamuka* (Gishoma, 2014), observées principalement pendant chaque période de commémoration du génocide des Tutsi.

Elle se rappelle d'un jour où elle a demandé à une amie qui avait eu, à plusieurs reprises, ces manifestations comment elle se sentait quand elle est dans cet état. Elle aura justement la réponse à sa question à ce moment où elle expérimenta ce sentiment de folie, cette peur indescriptible occasionnée par toutes ces images qui l'assaillent et la ramènent inévitablement aux atrocités subies pendant le génocide. Par conséquent, elle pense que le groupe lui semble être incontournable pour gérer, partager et contenir ce genre de situation.

La plus jeune des participantes prend le relais pour dire qu'elle se sent complètement folle, même si elle est la seule à être au courant de sa folie. Cette dernière se manifeste essentiellement à travers les images terrifiantes auxquelles elle fait face chaque nuit quand elle tente de fermer les yeux. Elle retourne en effet en avril 1994 et voit dans ses cauchemars plusieurs personnes armées de machettes qui menacent de la découper en morceaux. Elle dit que cela lui rappelle effectivement le jour où elle a assisté impuissamment à la mise à mort de ses parents et de tous ses frères et qu'elle fut épargnée simplement parce que c'était une fille. Cette situation la rend cependant extrêmement triste et elle se sent plus ou moins soulagée quand elle parvient à pleurer, même si elle doit toujours s'arranger pour ne pas pleurer devant ses enfants. Une participante, pour compléter ses propos, lui dit qu'elle a totalement raison qu'il ne faut en aucun cas pleurer en présence des enfants. C'est pour cela qu'elle fait tout pour les protéger de cette folie, même si cela est parfois difficile. Un jour, un de ces enfants lui demanda pourquoi elle était triste ; au lieu de lui répondre, elle a eu plutôt l'envie de l'agresser. Elle dit que cette situation l'avait profondément déstabilisée, d'autant plus qu'elle ne comprenait pas du tout ce qui lui arrivait et qu'elle avait peur justement de passer un jour à l'acte.

Une autre femme prend la parole ; elle raconte au groupe une situation dans laquelle elle s'est retrouvée et où elle a été confrontée à sa

vulnérabilité. C'était un mardi soir, elle a allumé son poste de radio comme à l'accoutumée et tout d'un coup, elle a entendu des gens qui criaient, qui appelaient au secours. Elle fut saisie par une peur très intense et elle cria à son tour, disant à ses enfants de se cacher pour échapper aux tueurs. Ces derniers lui dirent cependant qu'il s'agissait d'une pièce de théâtre radiodiffusée et qu'elle n'avait rien à craindre. Au moment où elle raconte cela au groupe, la séance devient très animée, certaines femmes rient et disent en même temps qu'elles ont eu curieusement la même réaction, c'est-à-dire une sensation d'effroi et l'impression d'être retournées en plein génocide.

La dernière femme à s'exprimer sur son désir de faire partie du groupe parle de sa souffrance qu'elle n'arrive pas à extérioriser. Elle dit qu'après le génocide, elle se sent profondément triste et que ce qui est différent chez elle par rapport aux autres, c'est qu'elle n'arrive pas à pleurer, mais que chaque fois qu'elle est triste, son cœur devient plutôt lourd, prêt à exploser. Elle espère en fin de compte que le groupe permettra aux participantes de se mettre ensemble pour sortir de l'isolement mais aussi pour partager cette souffrance paralysante. Il s'est ensuivi par la suite des discussions en rapport avec les modalités pratiques dont entre autres les règles de fonctionnement du groupe telles que la ponctualité, la libre discussion et la confidentialité. Il était également question du choix d'un lieu et du jour de rencontre ainsi que de la fréquence. Après avoir fixé le jour, le lieu et la fréquence de la rencontre, l'animatrice du groupe a donné la parole aux participantes avant de clôturer la séance. Il s'est ensuivi un silence de quelques minutes après quoi l'animatrice demande à la femme à qui on avait annoncé, au début de groupe, la mort de son neveu si elle voulait dire quelque chose. Elle dit tout simplement que le malheur, on s'y habitue parfois comme au bonheur, mais elle espère bien que le groupe leur permettra de se mettre ensemble, de se tourner vers l'avenir et d'oublier ce passé douloureux pour que l'expression à la mode, selon laquelle « *ibyiza biri imbere* », « les meilleurs choses sont à venir », ait tout son sens. *« Peut-être que les meilleurs choses se trouvent effectivement, comme on aime souvent le dire, dans l'avenir et que ce groupe en constitue le début. Seul l'avenir nous le dira »,* disait-elle ! L'animatrice lui demanda ce que la personne disparue représentait pour elle. Pour répondre à cette question, elle

fit un petit détour par le génocide et les pertes en vies humaines qu'il avait occasionnées.

En effet, elle a perdu ses parents et une partie de sa fratrie pendant le génocide mais trois de ses frères ont pu échapper aux massacres grâce à son mari (Hutu) qui les avait cachés. Le plus jeune parmi ses frères s'engagea dans l'armée après le génocide, les deux autres se tournant vers le commerce. Elle dit que leur réussite dans la vie post génocide, malgré les nombreuses pertes subies mais aussi les atrocités vécues, constituait un bon signe pour la suite. Mais comme le malheur ne vient jamais seul, ils mourront presque en même temps et à quelques mois d'écart : d'abord le plus jeune tombé sur le champ de bataille, ensuite les deux autres qui meurent simultanément suite à des maladies non précisées, en laissant chaque fois derrière eux veuves et orphelins mais aussi souffrances et chagrin difficilement surmontables.

Le coup de fil reçu au début du groupe lui annonçait la mort d'un neveu ; il s'agissait donc du fils d'un de ses frères qu'elle avait éduqué après la mort de son père. Lorsqu'elle a raconté au groupe cette partie de sa vie, sa voix est devenue à peine audible et quand elle a dit que son neveu avait laissé un bébé d'un mois, elle n'a pas pu retenir ses larmes, elle a beaucoup crié et ensuite elle a quitté le groupe en compagnie de l'animatrice. Deux, puis trois autres participantes ont laissé éclater leurs émotions à leur tour. On sentait l'ambiance dans le groupe très lourde, c'était comme si la tristesse de cette femme se propageait à tout le groupe. Un silence de plusieurs minutes s'est ensuivi et nous avons senti qu'il devenait de plus en plus pesant ; nous avons décidé de rompre ce silence et, avant d'annoncer la fin de cette séance, nous sommes revenu sur le mot « la folie » utilisé à plusieurs reprises par les participantes pour nommer les symptômes qu'elles ont manifestés en rapport avec leur vécu traumatique. Nous leur avons dit que nous pensons que tous ces signes, au lieu d'être pris pour ceux de la folie, sont plutôt la manifestation d'une souffrance psychique consécutive à des situations potentiellement traumatiques qu'elles ont vécues et que la folie serait plutôt du côté de toutes ces personnes qui ont pris les machettes, les lances, les gourdins,… pour massacrer des milliers d'hommes, de femmes, d'enfants et de vieillards, simplement pour ce qu'ils sont.

À la fin de ce groupe, quand l'animatrice a accompagné la femme en détresse qui venait de quitter le groupe et que nous nous sommes retrouvé seul au milieu d'une dizaine de femmes dont certaines ne pouvaient pas contenir leurs émotions, nous avons paniqué, craignant que le cadre ne soit pas suffisamment sécurisant pour contenir cette souffrance. Pour cette séance inaugurale, le but était au départ d'expliquer aux participantes en quoi consiste le dispositif mis en place pour leur permettre de mettre des mots sur leur souffrance psychique consécutive au viol et autres violences sexuelles subies, et de contribuer ainsi à la production des connaissances en rapport avec cette situation. Il était question également et en retour de répondre à toutes les questions relatives à ce dispositif que les participantes pourraient se poser et chacune devait en même temps signifier verbalement si elle consentait librement à participer à ce processus.

Quand la parole leur a été donnée, elles ont non seulement exprimé leur consentement à faire partie de ce dispositif, mais elles ont aussi parlé spontanément de leur vie, spécialement de leur parcours pendant le génocide et cela suscita beaucoup d'émotions au sein du groupe. Cette situation de groupe nous a poussé à nous interroger sur notre position dans le groupe. Fallait-il adopter une position d'observateur du groupe et rester à l'écart de ce qui s'y passait ? Ou bien fallait-il garder celle de clinicien co-animateur ? Ou être à la fois clinicien, chercheur et observateur ? Nous décrirons au point suivant la position qui était la nôtre dans ce dispositif ainsi que les enjeux liés à ce positionnement dans ce décor qui se voulait être, tel que nous l'avons évoqué au premier chapitre, une démarche de recherche pratique à visée élaboratrice, émancipatrice et de resocialisation.

2.1.3.2. Position dans le groupe : chercheur/clinicien/observateur

Nous avons choisi, compte tenu du contexte dans lequel le dispositif de travail clinique a été mis en place, de nous positionner comme chercheur et clinicien. C'est dans cette logique que nous avions planifié des séances préliminaires où l'accent était essentiellement mis sur l'explication de la démarche poursuivie afin de susciter des questions de la part des participantes pour s'assurer qu'elles l'avaient comprise et intégrée. Nous débutions chaque fois la séance préliminaire par les présentations, ensuite nous évoquions succinctement notre intérêt pour la problématique du viol et

autres violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide contre les Tutsi au Rwanda. C'est en évoquant cet intérêt que nous abordions en même temps la dimension de la recherche ainsi que notre positionnement dans le groupe en tant que clinicien/chercheur. Mais qu'implique ce double positionnement ? Celui-ci sera abordé tout d'abord par rapport aux participantes : comment ces dernières appréhendent-elles la dimension de la recherche dans laquelle elles sont impliquées ? Ensuite, nous aborderons les enjeux sur le plan méthodologique et épistémologique que ce double voire triple positionnement implique.

Nous avons remarqué, pendant les séances préliminaires pour les deux groupes, que les questions relatives à l'aspect recherche de notre dispositif étaient quasi inexistantes de la part des participantes. Cela est-il dû au sens intrinsèque du mot recherche et à sa signification pour les participantes ? Autrement dit, l'appréhension de ce qui est visé dans cette démarche est-elle la même pour tous les acteurs impliqués ? Répondre avec exactitude à ces questions semble difficile, d'autant plus qu'une réponse exacte existe uniquement dans les sciences exactes ; pour les sciences humaines où la question de la subjectivité est importante, il est toujours important d'envisager plusieurs hypothèses.

Par contre, si nous considérons l'intérêt manifesté par les participantes à intégrer les groupes, comme nous l'avons illustré à travers la présentation de la séance préliminaire du groupe de Ruhango, ainsi que leur consentement, exprimé verbalement, à se soumettre à toutes les conditions exigées par la démarche scientifique, dont notamment l'enregistrement des séances de groupe et des entretiens individuels, nous pouvons penser qu'elles ont accepté d'adhérer à ce nouveau processus pour elles en se basant sur la confiance qu'elles avaient en l'animatrice de groupe qui était aussi la garante de ce cadre.

Pour ce qui nous concerne en tant que clinicien, chercheur et observateur dans le groupe, nous disons que cette triple position n'est pas toujours évidente à tenir, mais qu'elle s'impose en même temps pour mener à bien ce processus. Comme le dit très justement Albert Ciccone (2014, p. 65-66), dans la position clinique, le clinicien se trouve dans une « position d'humilité, d'instabilité et d'inconfort ». Il insiste sur l'humilité de la

position clinique car, dit-il, « ce que connaît d'abord et avant tout un expert, un savant, un scientifique quel qu'il soit, est l'étendue de son ignorance ». L'instabilité et l'inconfort dans lesquels se trouve le clinicien dans le dispositif de travail clinique qui est le nôtre sont inhérents au but visé par ce dernier. En effet, ce dispositif vise à la fois un travail clinique et une pratique de recherche clinique, or nous savons bien que ces deux champs sont différents et n'impliquent pas nécessairement les mêmes enjeux. Cependant, nous savons également que ces deux champs se complètent et peuvent parfois avoir des zones communes. C'est effectivement en visant cette complémentarité, ces points de rencontre entre les deux champs de la clinique et de la recherche, que nous avons introduit cette nouvelle façon de procéder mais aussi d'être, en adoptant la triple position de clinicien/chercheur/observateur. Pour y arriver, il a fallu recourir principalement à « l'observation clinique attentive comme une méthode pour la pratique et la recherche cliniques » (Ciccone, 2014, p. 65).

2.2. Démarche de recueil et de reconstruction des données

Notre démarche s'inscrit dans une logique de recherche-action longuement décrite dans la première partie de ce chapitre. Nous allons maintenant nous consacrer aux outils méthodologiques qui nous ont permis de recueillir et d'organiser le matériel issu de ce dispositif de recherche-action. Ces outils méthodologiques consistent notamment en l'observation clinique, l'enregistrement des séances de groupe et des entretiens individuels sous forme d'entretiens semi-directifs, en invitant les participantes à raconter leur vie à partir de thèmes préalablement élaborés. Il leur a été demandé de raconter leur parcours de vie avant, pendant et après le génocide.

2.2.1. Observation clinique attentive

Nous sommes parti du postulat selon lequel l'observation clinique est au fondement de la méthode clinique et que l'observation attentive est en elle-même un outil, une méthode pour se saisir de la clinique. L'observation est

une méthode à la fois pour la pratique et pour la recherche cliniques et il faut toujours observer avec rigueur pour pouvoir recueillir un matériel d'une très grande richesse, quel que soit la clinique (Ciccone, 1998).

De par notre position de clinicien, nous assumons le rôle de co-animateur de groupe où nous n'intervenons que si nous sommes sollicité d'une manière ou d'une autre par ce qui se passe dans le groupe. Cela nous permet en même temps d'observer les différents mouvements qui s'opèrent dans le groupe ainsi que les interactions aussi bien verbales que non verbales entre les membres du groupe.

2.2.2. Enregistrement des séances de groupe

Il nous semble important de rappeler qu'après avoir expliqué, lors des séances préliminaires, aux participantes en quoi consiste cette démarche de recherche-action dans ses aspects méthodologiques et, en l'occurrence, la nécessité de procéder chaque fois à l'enregistrement des séances de groupe mais aussi des entretiens individuels, ces dernières ont exprimé verbalement leur consentement. Les séances de groupe ainsi que les entretiens individuels sont toujours enregistrés pour nous permettre de les réécouter dans l'après-coup enfin de se remémorer certains moments particuliers dans le groupe ainsi que les affects qu'ils ont suscités, que ce soit chez les participantes ou bien chez les animateurs. L'enregistrement des entretiens individuels nous permet aussi de les réécouter au moment de la retranscription, et de relever les passages, les thématiques qui rendent mieux compte des éléments à observer.

2.2.3. Enregistrement des entretiens individuels

Pour approcher davantage l'expérience des femmes victimes du viol dans le contexte du génocide qui font partie du dispositif de recherche-action, nous avons aussi, d'une façon complémentaire, proposé et recueilli des entretiens individuels. Nous nous sommes ainsi entretenus avec 25 femmes. Les entretiens se sont déroulés à l'endroit même où se déroulaient les séances de groupe. Nous définissions le jour de l'entretien en fonction de la disponibilité de chacune des femmes. Certains de ces entretiens se sont

réalisés directement après les séances groupales, lorsque les femmes préféraient ce moment-là. Nous avions élaboré, en vue de l'entretien, un guide dont les questions reprenaient le parcours de chaque femme en visant essentiellement les moments-clés qui s'articulent autour du génocide. Les entretiens étaient ainsi semi-directifs et visaient l'élaboration et le recueil des récits des femmes sur leur vécu avant, pendant et après le génocide. Les entretiens ont été enregistrés avec l'accord de toutes pour nous permettre d'apprécier les choses également dans l'après-coup.

Le tableau suivant reprend les prénoms d'emprunt (pour des soucis d'anonymat), l'âge actuel et celui qu'elles avaient pendant le génocide, ainsi que la brève histoire personnelle des femmes avec qui nous nous sommes entretenu individuellement.

Identification : âge et prénom d'emprunt	**Brève histoire personnelle**
Claire Née en 1962 et âgée de 32 ans en 1994	Fille aînée dans une fratrie de 8 enfants (3 garçons et 5 filles). Tous ses 3 frères meurent en bas âge suite à un empoisonnement. Elle a fait six ans d'école primaire. Son père meurt accidentellement lorsqu'elle avait 16 ans. Elle tombe enceinte accidentellement à 21 ans et le jeune homme qui l'avait engrossée refusa de l'épouser à cause de son ethnie. Elle se marie après quelques années et aura un fils. Son mari, son fils, ses beaux-frères et ses beaux-parents ont été tués quelques mois avant le début du génocide. Ses 3 sœurs ont été tuées pendant le génocide. Elle a été victime de viols en groupe.

Daria Née en 1976 et âgée de 18 ans pendant le génocide	Troisième et seule fille dans une fratrie de 5 enfants. Elle a fait l'école primaire et elle se débrouillait plutôt bien mais elle n'a pas pu accéder à l'école secondaire à cause de son appartenance ethnique, mettant fin à tout son rêve de faire des études de médecine. Son père et deux de ses frères sont assassinés et elle a été violée par deux hommes qui chacun à leur tour la gardent quelques jours avant de la passer à l'autre.
Roda Née en 1965 et âgée de 29 ans en 1994	Cinquième dans une fratrie de huit enfants (3 garçons et 5 filles). Elle est issue d'une famille très pauvre. Elle a fait l'école primaire mais les études n'étaient pas une priorité pour elle et surtout pour sa mère qui voulait plutôt qu'elle l'aide à s'occuper du foyer familial. Elle se marie à 22 ans et aura 4 enfants. Son mari et son bébé ont été tués pendant le génocide. Elle a été violée par plusieurs hommes qui, par après ont même obligé les jeunes garçons de 12 ans-13 ans et la violer aussi.
Amandine Née en 1985 et âgée de 9 ans en 1994	Fille unique d'un couple qui se sépara lorsqu'elle avait 4 ans. Elle est partie vivre avec sa mère chez ses grands-parents. Elle a été violée en même temps que sa mère par un homme qui les avait hébergées et cachées lors du génocide. Sa mère mourra quelques années après le génocide suite au SIDA contracté pendant le viol. Elle apprit également qu'elle l'avait contracté au même moment que sa mère.
Gemma Née en 1970 et âgée de 23 ans en 1994	Deuxième dans une fratrie de six enfants (2 filles et 4 garçons). Elle a fait des études secondaires. Issue d'une famille pauvre, c'est son oncle paternel qui s'occupait de ses frais de scolarité. Celui-ci fut assassiné pendant le génocide. Elle a été violée par un jeune homme qu'elle connaissait bien et après le génocide elle n'a pas osé porter plainte contre lui car elle craignait pour sa vie.

Maggy Née en 1968 et âgée de 26 ans pendant le génocide	Dernière avec sa sœur jumelle d'une fratrie de 9 enfants. Leurs grands-parents ont été assassinés lors des violences ethniques qui ont précédé l'indépendance du pays. Abusée sexuellement à 15 ans par le mari de sa meilleure amie, elle en tombe enceinte. Elle a été mariée à la hâte par ses parents. Elle a été violée à plusieurs reprises et par plusieurs hommes pendant le génocide en 1994.
Sindy Née en 1985 et âgée de 9 ans en 1994	Sindy est l'aînée d'une fratrie de deux enfants (toutes des filles) ; à 5 ans seulement son père meurt des suites des mauvais traitements qu'on lui a infligés en prison parce qu'il était considéré comme complice (*ikitso*) des rebelles. Elle n'a cependant gardé aucun souvenir en rapport avec cette mort, si ce n'est que les conditions de vie sont devenues très difficiles et qu'elles sont allées vivre chez les grands-parents maternels. Quatre ans plus tard, sa mère est aussi assassinée et Sindy fut violée par deux hommes qui se sont débarrassés de son petit corps après, la laissant pour morte. Après le génocide elle a eu une vie difficile, car maltraitée par une tante qui l'avait récupérée avec sa petite sœur et qui les a même empêchées de continuer leurs études.
Aline Née en 1967, elle avait 27 ans au moment du génocide.	Cinquième dans une fratrie de 8 enfants. Elle a fait trois années post primaire. Elle s'est mariée et elle a eu huit enfants. Il y eut plusieurs pertes dans sa famille suite à un empoisonnement : d'abord son mari, ensuite ses deux enfants et deux de ses frères. Sa mère est décédée également par empoisonnement en 1993. Elle a été violée par un groupe d'hommes en présence de son enfant de deux ans. Elle a été infectée par le VIH suite à ce viol.

Kami Née en 1949, âgée de 45 ans en 1994	Aînée dans une fratrie de quatre enfants (deux filles et deux garçons). En 1959, sa famille s'est exilée au Congo ex-Zaïre. Après quelques années, sa mère décide de quitter son père et de rentrer au Rwanda avec les enfants. Kami s'est mariée en 1972, mais elle n'a pas pu avoir d'enfants suite à des problèmes gynécologiques qu'on ne savait pas traiter à cette époque (grossesse extra-utérine). Son mari est tué pendant le génocide et elle a été sauvagement violée.
Mary Née en 1968, âgée de 26 ans en 1994	Cinquième dans une fratrie de huit enfants. Elle dit qu'elle a vécu une enfance très difficile. En 1975, alors qu'elle n'avait que cinq ans, elle a assisté aux violences politiques au cours desquelles leur maison avait été brûlée. Ils ont été protégés par des amis et voisins qui n'acceptaient pas ces violences. Ensuite sa mère est décédée la même année suite à un empoisonnement. Après une année son père s'est remarié et sa belle-mère l'a fort maltraitée. Son père et certains de ses frères et sœurs ont été tués pendant le génocide, et Mary a été violée, en présence de sa fille âgée de 4 ans, par un homme qu'elle ne connaissait pas.
Pauline Née en 1968, âgée de 26 ans au moment du génocide	Cinquième dans une fratrie de neuf enfants. Elle a fait l'école primaire et elle réussissait bien mais n'a pas pu aller à l'école secondaire à cause de la politique de discrimination ethnique. Elle a été violée plusieurs fois, par plusieurs hommes qu'elle connaissait bien car c'étaient des voisins.

Matilde Née en 1958 et âgée de 36 ans en 1994	Matilde paraît très jeune par rapport à son âge. Elle est la 8e dans une fratrie de dix enfants dont 4 garçons et 6 filles. Ses parents, ses frères et trois de ses sœurs ont été tous tués pendant le génocide. Elle a fait l'école primaire. Elle s'est mariée en 1980 et ils ont eu cinq enfants (4 filles et un garçon qui est décédé à un an et demi, suite à une malformation génétique). Son mari et son beau-père ont été tués pendant le génocide et Matilde a été violée par deux hommes qu'elle croisait souvent même après le génocide et qui, par la suite, sont morts de mort naturelle.
Martine Née en 1962, âgée de 32 ans pendant le génocide	Martine est hutu et elle était mariée à un homme tutsi, tué ainsi que deux de ses quatre enfants, pendant le génocide. Martine est 8e dans une fratrie de dix enfants. Elle a épousé, en 1986, un homme tutsi après la mort de sa première femme avec qui il avait eu cinq enfants (deux filles et trois garçons). Elle a été violée par deux hommes qui l'accompagnaient chez ses parents. Arrivée chez ses parents, leurs voisins ont tué son enfant (ils l'ont enterré vivant), car il était tutsi, disaient-ils.
Valérie Née en 1980, âgée de 14 ans pendant le génocide	Elle est mariée et mère de quatre enfants dont une fille et trois garçons. Elle est avant-dernière dans une fratrie de cinq enfants, toutes des filles. Elle ne garde pas beaucoup de souvenirs d'avant le génocide. Elle se rappelle vaguement que ses parents étaient séparés et qu'elle a longtemps vécu chez les grands-parents maternels, avec sa tante qui porte le même prénom qu'elle. Son père a été tué pendant le génocide. Elle a été violée plusieurs fois et par plusieurs personnes.

Élise Née en 1971, âgée de 23 ans pendant le génocide	Élise est la dernière dans une famille nombreuse de 12 enfants. Elle a fait l'école primaire et une formation en couture. Après sa formation, elle a trouvé un travail dans un atelier de couture et elle gagnait plutôt bien sa vie. La vie a subitement changé à partir de 1990, avec le début de la guerre, lorsque son fiancé a été emprisonné et malmené à cause de son ethnie. Celui-ci ainsi que son père furent assassinés quatre ans plus tard pendant le génocide. Élise fut violée trois fois, d'abord elle a été gardée comme esclave sexuelle par un chef milicien, ensuite elle a été violée par un groupe de miliciens et la troisième fois par un homme qui l'a cachée. Ce dernier regretta par la suite son geste et lui demanda pardon.
Vanessa Née en 1955, elle avait 39 ans au moment du génocide	Avant-dernière dans une fratrie de 9 enfants. Ses parents et ses frères et sœurs ont été tous tués pendant le génocide. Elle a fait trois années post primaire, ensuite elle a été chassée de l'école lors des troubles politiques de 1973. Après, elle a fait une formation de secrétaire et elle a travaillé comme secrétaire dans un hôpital. Elle a épousé, contre sa volonté et par la décision de son frère, un homme veuf qui était son ami et ils ont eu cinq enfants. Cet événement l'a profondément marquée. Pendant le génocide, elle a été violée en présence de son mari par un homme qui les avait hébergés. Ensuite, elle a été violée avec plusieurs autres femmes par un groupe de militaires, pendant quatre jours d'affilée, qui se relayaient sans relâche. Elle est tombée enceinte suite à ces viols multiples et elle a mis au monde, après le génocide, une fille qu'elle n'a jamais aimée. Comme un malheur ne vient jamais seul, elle apprit, après l'accouchement, qu'elle avait été infectée par le VIH.

Belinda Née en 1974, âgée de 20 ans en 1994	Issue d'une famille très nombreuse de 15 enfants dans laquelle elle occupait la cinquième place. Elle a fait l'école primaire mais n'a pas pu continuer ses études suite à la discrimination ethnique en vogue à cette époque. Son père et ses frères furent persécutés dès le début de la guerre avec le FPR en 1990. Ils ont été accusés d'être complices, ensuite ils ont été emprisonnés pendant deux ans et relâchés après sans aucun procès. Au début des massacres en 1994, ses frères seront assassinés et son père découpé à la machette et laissé pour mort. Belinda, quant à elle, fut sauvagement violée par des militaires qui l'ont infectée par le VIH.
Cathy Née en 1962, âgée de 32 ans en 1994	Quatrième dans une fratrie de six enfants, son frère aîné ainsi que sa sœur cadette sont décédés en bas âge suite à des maladies non précisées. Elle s'est mariée à 19 ans et ils ont eu cinq enfants. Son mari a été tué pendant le génocide. Cathy a été violée par trois hommes et elle en a reconnu un parmi ses agresseurs. Mais celui-ci s'est échappé pour ne pas comparaître dans les juridictions *gacaca* pour ce crime de viol. Après le génocide, elle a longtemps été persécutée par des voisins qui ont contribué à la mort de son mari, mais certains d'entre eux ont été condamnés par les *gacaca*.
Sarah Née en 1960, âgée de 34 ans en 1994	Dernière dans une fratrie de six enfants. Elle a perdu très tôt ses parents suite à des maladies alors qu'elle était en 6e année primaire. Après la mort des parents, la vie est devenue très difficile. Avec sa grande sœur, elles ont vécu dans plusieurs familles d'accueil. Sarah a été récupérée par une famille dans laquelle elle est restée jusqu'à ses 17 ans. Ensuite, elle est allée vivre avec un homme marié et ils ont eu trois enfants. Pendant le génocide, Sarah a été violée par un homme en présence de sa fille de 8 ans.

Germaine Née en 1949, elle avait 45 ans au moment du génocide	Son père est décédé quand Germaine avait 6 ans. Après la mort de son père, sa mère fut persécutée par sa belle-famille. Son père est hutu et sa mère tutsi, Germaine est la 7e dans une fratrie de huit enfants (2 garçons et 5 filles). Elle a épousé à 21 ans un homme tutsi plus âgé qu'elle, qui venait de perdre sa femme. Elle était enceinte de son deuxième enfant lors des troubles socio-politiques de 1973 au cours desquels son mari a été grièvement blessé. Son mari est mort en 1994 suite à des mauvaises conditions de vie dans un lieu de rassemblement des fugitifs. Elle a été violée par quatre hommes.
Sandra Née en 1966, âgée de 28 ans au moment du génocide	Elle est la troisième dans une fratrie de sept enfants. Elle a fait l'école primaire et n'a pas pu aller à l'école secondaire bien qu'elle réussisse bien. Elle se maria à 23 ans en 1989 et quelques années plus tard elle et son mari commencent à vivre la déshumanisation. Un jour leur voisin leur dit qu'ils ne sont plus considérés comme des êtres humains. Elle fut sauvagement violée, lors du génocide, par un groupe de miliciens qui l'avaient trouvée chez un voisin où elle s'était cachée, et un enfant est né de ce viol. Son mari fut assassiné vers la fin du génocide.

Clémence Née en 1967, elle avait 27 ans au moment du génocide	L'aînée d'une fratrie de huit enfants (5 filles et 3 garçons), elle a fait 7 ans d'école primaire ; ensuite elle a quitté l'école pour s'occuper de ses frères et sœurs. Elle se marie à 19 ans et ils ont deux enfants (un garçon et une fille). Le père de Clémence était hutu et sa mère tutsi. Son mari aussi était tutsi. Au début des massacres, elle est allée avec ses enfants chez ses parents et son mari est allé dans un lieu où on avait rassemblé les Tutsi. Ce dernier fut assassiné pendant le génocide et Clémence a été violée par un groupe de miliciens, pour la punir d'avoir épousé un Tutsi ; de ce viol est né un garçon.
Clarisse Née en 1963, âgé de 31 ans au moment du génocide	En 1973, sa mère est décédée en laissant sept enfants. Son père s'est remarié et il a eu quatre enfants avec sa deuxième femme. Clarisse a fait trois ans d'école primaire. En 1979, elle est partie vivre chez sa tante au Congo, ex-Zaïre. Au Congo, elle a été violée par son cousin et elle en est tombée enceinte. Elle a décidé de quitter le Congo et de revenir au Rwanda. À son retour, elle a eu des conflits avec sa marâtre, surtout après la mort de son père en 1989. Pendant le génocide, elle a été aussi violée à plusieurs reprises par des hommes qu'elle voyait pour la première fois et, de ces viols, elle a eu une fille. Elle n'a jamais aimé cet enfant, même aujourd'hui elle s'efforce de l'aimer, surtout après avoir intégré le groupe, mais n'y arrive toujours pas. Elle dit que le génocide l'a marquée à jamais ; elle l'emportera même dans sa tombe.

Alice Née en 1959, elle avait 35 ans au moment du génocide	Elle est née dans une famille très pieuse, une famille de neuf enfants. Alice est la deuxième. Elle a quitté l'école à 14 ans pour aider sa mère, enceinte, dans les travaux ménagers. Elle s'est mariée en 1980, à 21 ans. Son mari était commerçant, ce qui leur a permis d'avoir une vie décente. Ils ont eu quatre enfants. Son mari a été tué pendant le génocide et Alice a été violée à deux reprises par deux hommes, en présence de ses deux enfants. Elle a attrapé le VIH lors de ces viols.
Sonia Née en 1967, elle avait 27 ans au moment du génocide	Issue d'une famille nombreuse de douze enfants, Sonia est l'avant-dernière. En 1973, lors des troubles politiques, elle a assisté à la mise à mort de son père ; ses frères aînés ont été également assassinés pendant cette période. Elle n'a pas pu étudier à cause de tous ces événements qui ont profondément détruit sa famille. À 20 ans, elle se marie avec un homme hutu. Pendant le génocide, elle a été violée par des hommes de sa colline qui lui ont ordonné par la suite de quitter sa famille et de rejoindre les autres Tutsi.

2.3. Étapes de la recherche

Cette recherche s'est déroulée en plusieurs étapes, depuis sa conception jusqu'à sa mise en action, en passant par différentes orientations. Nous avons évoqué, dans l'introduction, en long et en large les facteurs qui nous ont amené à nous intéresser à la problématique des violences sexuelles perpétrées dans le contexte du génocide, ainsi que les opportunités qui se sont offertes à nous et qui nous ont permis d'effectuer cette recherche dans le cadre d'une thèse de doctorat. Les étapes dans notre démarche dont il est question ici sont donc celles en rapport avec la mise en place du dispositif de recherche-action à travers le volet psychologique du projet d'appui aux femmes victimes du viol et autres violences sexuelles lors du génocide au Rwanda.

Ce projet qui, faut-il le rappeler, a été initié par les femmes elles-mêmes et financé par les Hôpitaux Universitaires de Genève, comprend deux volets : un volet social qui aide ces femmes à initier des projets générateurs de revenus pour sortir de la précarité socio-économique où elles se sont retrouvées après avoir tout perdu lors du génocide et un volet psychologique dont l'objectif est de créer un cadre approprié pour l'élaboration de la douleur morale consécutive à l'expérience sexuelle subie. La recherche doctorale dans le cadre du Projet Interuniversitaire Ciblé (PIC) s'est greffée sur ce volet psychologique.

Le cadre ainsi mis en place utilise principalement une approche groupale et contribue ainsi à la tâche immense de porter, partager et élaborer cette douleur morale en ses diverses manifestations, les rendant moins envahissantes et minimisant leur emprise sur l'individu. C'est de ce volet psychologique que nous sommes chargé et dont nous rendons compte des différentes étapes dans sa mise en place. Il s'agit de la description de ce processus depuis sa création puis de l'animation des groupes de paroles qui nous ont servi de dispositif de travail clinique. Au début, nous avons participé à trois groupes différents, à savoir les groupes de Mugombwa, de Muhanga et de Byimana. Le groupe de Mugombwa existait même avant l'élaboration du projet d'appui aux femmes victimes du viol et elles ont maintenu le même cadre. Nous avons participé trois fois à ce groupe et nous nous sommes rendu compte que c'était un groupe qui avait cheminé ensemble depuis plusieurs mois et que nous risquions de devenir en élément perturbateur et nous avons décidé de laisser ce groupe et de continuer avec ceux de Muhanga et Byimana à la création desquels nous avions participé.

Nous allons aborder simultanément notre participation, en trois étapes, à la création puis à l'animation des groupes de Muhanga et Byimana. Cette participation a eu lieu fin 2011 début 2012, après une année académique 2010-2011, passée à l'Université Catholique de Louvain (UCL), au cours de laquelle nous avons effectué une année préparatoire au doctorat. Nous évoquerons également les entretiens individuels que nous avons recueillis auprès de 25 femmes en vue d'approcher davantage leurs expériences.

2.3.1. Premier séjour sur terrain

Ce premier séjour correspond à la période qui va du 3 septembre 2011 au 3 octobre 2012. Dans le chronogramme du Projet Interuniversitaire Ciblé dans lequel s'inscrit notre formation, étaient prévus des séjours alternés des doctorants entre l'université à travers l'école doctorale et le travail de recherche sur le terrain au Rwanda. C'est dans ce cadre qu'après être rentré le 3 septembre 2011, nous avons commencé les contacts pour mettre en place le dispositif de recherche-action. Nous avons pris contact, dès le mois de février 2012, avec les personnes impliquées dans le projet d'appui aux femmes victimes de viol et autres violences sexuelles lors du génocide dont le volet psychologique, décrit ci-dessus, constitue le dispositif de travail clinique. Ainsi, nous avons rencontré, le 9 mai 2012, les initiateurs du projet pour réfléchir ensemble sur les modalités pratiques et pour fixer le calendrier des groupes. Ensuite, nous avons rencontré le 18 mai 2012 les animatrices des groupes pour organiser les derniers préparatifs en vue de démarrer les groupes.

Comme nous l'avons indiqué, nous avons participé trois fois au groupe de Mugombwa, déjà constitué auparavant, et, nous sentant un élément perturbateur, nous avons décidé de suspendre notre participation à ce groupe. Par contre, nous avons participé à la création des groupes de Muhanga et de Ruhango que nous avons fusionnés par la suite, pour des raisons de faisabilité, avec celui de Byimana. Les séances ont été programmées à raison de deux par mois et nous avons participé à toutes les séances qui se sont déroulées durant la période où nous étions sur le terrain. Il nous semble important de rappeler qu'après la première année, 2010-2011, passée entièrement en Belgique, les trois années suivantes nous avons alterné 4 mois en Belgique et 8 mois au Rwanda. C'est durant cette première période de huit mois passés au Rwanda que nous avons participé à la création puis à l'animation des groupes de Muhanga et Byimana.

2.3.2. Deuxième séjour sur terrain

Lors de notre deuxième séjour sur le terrain, nous nous sommes impliqué beaucoup plus dans la participation aux groupes et nous avons débuté

également les premiers entretiens individuels. Nous avons expérimenté, au cours de ce deuxième séjour, l'effet des retrouvailles ainsi que les affects sous-jacents après quatre mois d'absence. Pour ce qui nous concerne, nous sentions un peu de gêne par rapport à cette absence que nous avions vécue comme un abandon, même si dès le début des groupes, lors des séances préliminaires, nous avions pris le temps nécessaire pour expliquer cette absence. D'ailleurs la dernière séance, avant que nous partions, les participantes nous avaient souhaité un bon voyage et un excellent séjour lors de la prière de clôture.

Au retour, les participantes nous ont réservé un accueil solennel à travers une chanson improvisée au début de la séance, en lieu et place de la prière qui débute et clôture habituellement chaque séance. Une chose cependant attira notre attention après cette séance, mais aussi au cours des autres séances qui ont suivi, c'était l'ambiance dans le groupe. Celle-ci était, au tout début des groupes, extrêmement chargée émotionnellement telle que nous l'avons précédemment illustré par la description d'une séance préliminaire au cours de laquelle les capacités de contenance du groupe avaient été mises à rude épreuve. Même si au début de chaque séance la consigne était clairement formulée, où il était demandé aux participantes de discuter librement et d'exprimer dans l'ici et maintenant ce qui leur passait par la tête, chaque mot ou chaque phrase prononcée les ramenait inévitablement au génocide et suscitait en même temps un torrent émotionnel parfois difficile à contenir. Lors de ce séjour nous avons remarqué que les groupes avaient fort évolué, cette ambiance avait changé, les participantes évoquaient parfois des situations dans lesquelles elles s'étaient retrouvées avant et pendant le génocide mais aussi après, qui les avaient marquées à jamais, et les émotions suscitées étaient parfaitement contenues par le groupe. C'est durant ce séjour que nous avons recueilli les premiers entretiens individuels.

2.3.3. Troisième séjour sur terrain

Le troisième et dernier séjour sur terrain est marqué par la continuité des activités groupales et le recueil des derniers entretiens individuels. Il s'est étalé sur une période de huit mois, c'est-à-dire celle qui va de janvier 2014 à

août 2014. La séance du 25 août 2014 à Muhanga a tourné autour de l'évaluation des retombées du processus groupal après deux années de rencontre. Le premier facteur thérapeutique du groupe mis en exergue par toutes les participantes est sa capacité de resocialisation. Toutes les femmes ont exprimé, chacune à sa manière, la façon dont le groupe leur a permis de sortir de leur isolement. *« Le groupe m'a beaucoup aidée, que ce soit intérieurement ou extérieurement. Avant, je me sentais terriblement seule mais plus maintenant »*, disait une participante. Une autre femme a dit : *« Le jour du groupe, je me lève, ensuite je me fais belle et j'arrive dans le groupe toute contente. Lorsque je pense qu'avant j'avais toujours des pensées suicidaires, je prends le temps de louer le seigneur qui nous a donné ce groupe ».* Suite aux violences sexuelles subies, plusieurs femmes se sont senties, après le génocide, extrêmement isolées voire complétement inadaptées à cette nouvelles situation totalement inédite. Elles nous ont partagé, au cours de ces séjours, leurs expériences multiples. Ce sont ces expériences vécues dont nous rendons compte dans cette thèse.

II. Présentation et analyse du matériel

Le matériel présenté et analysé dans cette partie est constitué essentiellement par les éléments observés pendant les séances de groupes de parole destinés aux femmes victimes du viol et autres violences sexuelles perpétrées lors du génocide au Rwanda, auxquels nous avons participé pendant deux ans et que nous enregistrions en même temps pour avoir la possibilité d'y revenir après coup. Ces éléments observés durant les séances groupales ainsi que les observations et les points de vue échangés avec l'animatrice après chaque séance sont toujours soigneusement notés et font également partie du matériel présenté et analysé. Bien que le but poursuivi dans notre démarche soit de témoigner de l'expérience ou plutôt des expériences vécues par les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles lors du génocide au Rwanda dans leur dimension traumatique et sous l'angle de la féminité, il ne s'agit pas ici de reproduire simplement, sous forme d'un récit de vie, le parcours de chacune de ces femmes avec qui nous nous sommes entretenu ainsi que de celles qui ont participé aux groupes.

Notre démarche s'inscrit dans l'approche qualitative telle qu'elle est définie par Paillé et Mucchielli (2013, p. 11) comme étant « une activité de l'esprit humain tentant de faire du sens face à un monde qu'il souhaite comprendre et interpréter, voire transformer ». Nous tenterons donc, à partir du matériel recueilli sur le terrain, de nommer ce que nous avons ressenti aussi bien lors des séances des deux groupes auxquels nous avons participé qu'au cours des entretiens effectués individuellement avec certaines femmes de ces deux groupes. Nous allons également rendre compte dans cette partie de tous les éléments qui se sont imposés à nous lorsque nous relisions les notes et retranscrivions les entretiens, mais aussi et en même temps tous les éléments qui nous ont surpris par ce que nous avons observé ou partagé avec tous les acteurs qui ont participé au processus de recherche-action.

C'est dans cette perspective que nous aborderons (Taylor, 1988, 1992) tout d'abord les spécificités de la femme rwandaise, c'est-à-dire sa place dans la famille mais aussi dans la société rwandaise dans toute sa dynamique. Ensuite, nous insisterons au préalable et davantage sur les expériences subjectivement vécues par chacune des femmes rencontrées, les expériences qu'elles ont vécues aussi bien avant, pendant et après le génocide. Le devenir de ces femmes est resitué dans le contexte de la

période post génocide avec ses impératifs de vivre ensemble et de se reconstruire, dans la complexité des séquelles du génocide.

Chapitre 1.
La féminité à l'épreuve du temps au Rwanda

Selon le *Nouveau Petit Robert de la Langue Française* (Rey, Rey-Debove, & Robert, 2009, p. 1025), le mot féminité a deux acceptions. Dans la première, elle est définie comme « caractère féminin ou l'ensemble des caractères propres à la femme ». Dans sa deuxième acception elle est définie comme « l'ensemble des caractères correspondant à une image sociale de la femme (charme, douceur, délicatesse) que l'on oppose à une image sociale de l'homme ». Le mot féminin signifie à son tour et selon le même dictionnaire, « qui est propre à la femme, qui est du sexe féminin, qui a les caractères de la femme, tient à la femme et ressemble à la femme ». Vu sous cet angle, la féminité et le féminin semblent parfois pris l'un pour l'autre. Mais au-delà de ces acceptions, il convient de se demander s'il suffit de naître fille ou garçon dans une famille et une société données pour devenir automatiquement femme ou homme et acquérir ainsi la féminité et la masculinité. Les deux acceptions de la féminité données par le Robert semblent renvoyer à cette question.

Cependant, les théories psychanalytiques en rapport avec les concepts de féminité et de masculinité nous disent qu'il faut distinguer la réalité psychique du sexe de sa réalité anatomique et que, par conséquent, il n'y a pas de corrélation univoque entre la biologie et la psychologie. Pour ces théories, hommes et femmes ne sont pas « mâles » et « femelles » du fait de la société ou de leur physique : ils le deviennent (Perelberg, 2013, p. 626). Freud lui-même, cité par Monique Schneider (2013, p. 628), dit ceci à propos de la féminité : « Il appartient à la nature même de la psychanalyse de ne pas vouloir décrire ce qu'est la femme […] mais d'examiner comment elle le devient ». Le devenir de la femme et de l'homme est envisagé à partir du développement psychosexuel de l'enfant dans sa bisexualité originaire. Selon le même auteur, dans l'optique freudienne, la genèse de la féminité, comparée au destin de la masculinité, dessine une ligne brisée. Freud démontre que dans la phase préœdipienne, l'orientation libidinale de la

petite fille, au lieu de se tourner comme celle du garçon vers le parent de sexe opposé, prend la mère pour objet.

Mais comme l'investigation sur cette période est rendue difficile par le refoulement inexorable qui pèse sur elle, l'approche se fera donc d'une manière indirecte en s'étayant sur l'itinéraire masculin. Et selon cet itinéraire, après une traversée analogue des stades précoces au départ, la petite fille suit un parcours semblable à celui du petit homme. Arrivée au stade phallique, la petite fille doit opérer un revirement et passer de la mère au père. Cette reconversion est rendue possible par la différence d'impact du complexe de castration, mettant fin à l'œdipe pour le garçon et le rendant possible aussi chez la fille. La castration concerne en premier lieu la perception de la mère, rencontrée comme castrée alors que l'amour s'était adressé à une mère phallique, d'où l'émergence d'une envie de pénis qui va irradier au-delà de l'objet convoité pour teinter d'envie et de jalousie la vie psychique de la femme. C'est en tant que possesseur du morceau envié que le père sera élu, la nouvelle orientation libidinale s'ajoutant, sans se substituer totalement à elle, à celle qui prenait la mère pour objet (Schneider, 2013, p. 629).

Monique Cournut-Janin (2008, p. 68), dans son livre *Féminin et féminité*, parle de « Féminin dedans caché et féminité dehors montrée » et donne dans ses propres termes une définition de la féminité qui rejoint sans les contredire celles données par d'autres auteurs. Pour elle,

> la féminité serait ce que donne à voir la femme, attirante par sa parure, les fards, tout ce qui la rend belle… et détourne le regard des organes génitaux. On sait que la vue de ceux-ci correspond au premier temps, pour le garçon, de ce qui déclenche chez lui l'angoisse et le complexe de castration.

Cournut-Janin (2008, p. 68-69) conçoit donc la féminité comme quelque chose que donne à voir le corps tout entier paré, éloignant le regard masculin de ce qui provoquerait chez lui angoisse et fuite. Et ceci s'intègre dans le grand jeu de la psychosexualité : l'objet du désir, mais aussi de l'interdit relayé par la crainte, est toujours sur le corps de l'autre.

Dans le même ordre d'idées, d'autres auteurs ont abordé la féminité sous l'angle de la psychanalyse. C'est le cas notamment de Jacqueline Godfrind, dans son livre *Comment la féminité vient aux femmes*. Pour elle (2001,

p. 18), la « féminité est l'ensemble des caractéristiques conscientes et inconscientes, qui spécifient la femme ». Toujours selon Godfrind :

> Cette définition de la féminité couvre un champ plus vaste que celui de la sexualité féminine. La féminité inclut la sexualité féminine et, en cela hérite des interrogations dont il vient d'être question. Mais elle déborde ce domaine notamment par les questions soulevées par les identifications qui renvoient à l'acception socioculturelle du terme féminité.

Dans l'histoire individuelle de toute femme, nous dit Godfrind (p. 18), on ne peut pas faire abstraction du poids de la culture quand on aborde la femme sous l'angle des identifications secondaires qui la constituent. Ces dernières drainent les idéaux sociaux, les rôles assignés à chacun des sexes, éléments transmis de génération en génération par lesdites identifications. L'auteur dit qu'il revient à la psychanalyse de démêler ce qui, des inhibitions et des angoisses à bien vivre, en l'occurrence à vivre au féminin, revient aux pressions sociales ou à une conflictualisation inconsciente d'une affirmation personnelle, mais cette démarche s'avère parfois bien complexe. Car entre culture et théories sexuelles infantiles, il n'est pas évident d'éviter certaines dérives de l'approche de la féminité, dérives qui risquent de contaminer une recherche sur la spécificité intrapsychique inconsciente de la féminité.

Cela nous amène en fin de compte à l'aspect qui nous intéresse particulièrement, à savoir comment la féminité se construit. Toujours selon Jacqueline Godfrind (p. 33),

> la construction de la féminité peut être considérée comme un des enjeux majeurs du travail analytique, conquête de la féminité et d'une identité sexuée à part entière qui comprend à la fois les caractères pulsionnels de la femme dans ses élans vers l'homme, qualité de jouissance mais aussi de rencontre, en même temps que les spécificités d'une affirmation à se réaliser en tant que femme.

En partant de cette conquête de la féminité et de l'identité féminine, voyons maintenant les spécificités de la femme rwandaise.

1.1. Les spécificités de la femme rwandaise

La sagesse rwandaise se montre parfois dithyrambique à l'égard de la femme rwandaise ou, d'une manière générale, à l'égard du genre féminin.

Ainsi, nous entendons souvent dire que *« umukobwa ni nyampinga »*, *« umugore ni mutima w'urugo »*, *« ukurusha umugore, akurusha n'urugo »* etc. pour dire respectivement que *« la fille est une providence »*, *« la femme est le cœur du foyer »*, *« celui qui a une femme meilleure que la tienne, pour sûr, il a un foyer mieux géré que le tien »*. Ces proverbes rwandais, mais aussi d'autres productions culturelles telles que les contes, les récits, les différentes sortes de poèmes…, nous renseignent sur la place de la femme dans la culture rwandaise, mais aussi et surtout, comme le dit très justement Godfrind (2001), sur la façon dont la féminité vient aux femmes tout d'abord au sein de sa famille, de sa communauté et de la société tout entière. Au Rwanda, cette place de la femme, cette manière d'être et de devenir femme dans un groupe, a beaucoup évolué avec le temps. Des vœux de fertilité, adressés à chaque nouveau couple formé, véhiculés par l'expression célèbre *« muzabyare hungu na kobwa »* qui n'est autre chose que le souhait adressé au nouveau couple d'avoir plusieurs enfants des deux sexes, à l'éducation séparée des filles et des garçons en passant par l'école à l'occidentale, le chemin parcouru par la femme rwandaise est long.

Ce parcours de la femme implique entre autres la place qu'elle occupe dans la culture rwandaise, c'est-à-dire son parcours depuis son jeune âge au sein de sa famille, son éducation en tant que fille pour devenir plus tard une femme capable de remplir les fonctions qui lui sont assignées par cette même culture. Mais elle implique également, dans le contexte particulier du Rwanda, la place de la femme ou plutôt ce que représente le fait d'être une femme dans les temps troubles qu'a traversés le pays. Les temps troubles dont on parle ici sont essentiellement ceux relatifs à la conflictualité liée à la dynamique des sociétés humaines dans ses besoins de survie et de domination. Nous aborderons donc simultanément la place de la femme lors des conflits opposant des familles traditionnelles, à l'époque où le système de la vendetta était en vigueur comme l'une des formes de la justice traditionnelle. Nous nous pencherons également sur l'évolution de cette place donnée à la femme dans une société en pleine mutation socioculturelle, tout en insistant sur les troubles politiques ayant entraîné les violences visant spécifiquement l'image de la femme. C'est cette même image de la femme tutsi peinte comme image de la femme fatale, au service de son groupe, qui a finalement pris le dessus et qui l'a mise dans la ligne de

mire des tueurs qui se sont acharnés sur son corps pendant le génocide. Il nous semble donc important de revenir, comme nous l'avons évoqué auparavant, à la place de la femme dans la culture rwandaise. Qu'est-ce qu'être une femme au Rwanda ? Comment devient-on une femme au Rwanda ? Quels sont les préalables pour accéder à la féminité au Rwanda ? Comment ce parcours a-t-il évolué dans le temps ? C'est toutes ces questions, mais aussi d'autres qui peuvent émerger au cours de nos réflexions, dont nous traiterons dans le point suivant.

1.1.1. Une femme dans la culture rwandaise

Le Rwanda étant un pays de tradition fondamentalement orale, toute tentative de recourir à l'histoire ancienne pour appréhender la manière dont la société rwandaise était organisée semble être un pari difficile. Pour tenter d'en approcher la réalité, on est obligé de passer par les travaux des historiens et des anthropologues qui ont étudié la population des Grand Lacs et qui ont essayé, par l'écriture, de domestiquer leur pensée selon les termes de Jack Goody. Il nous semble cependant important de considérer que l'écriture, qui est apparue au Rwanda il y a moins d'un siècle, apportée par l'autre, et sa culture, en véhiculant les richesses de cette dernière qui se voulait dominante, ont eu un impact socioculturel immédiat, comme l'avait remarqué Jack Goody (1979, p. 86) dans son livre *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage.* Selon cet auteur : « l'écriture, surtout l'écriture alphabétique, rendit possible une nouvelle façon d'examiner le discours grâce à la forme semi-permanente qu'elle donnait au message oral ». Cette nouvelle façon de faire et d'examiner le discours a amorcé le passage de l'oralité vers l'écriture avec tout ce que cela implique en termes de diversité, de rencontre entre plusieurs cultures.

L'impact socioculturel de l'avènement de l'écriture ne fut pas uniquement positif. Pour l'Afrique d'une manière générale et le Rwanda en particulier, elle a été introduite par la colonisation et la christianisation des pays colonisés. Les projets missionnaires et coloniaux sont en effet considérés, par certains auteurs, comme indissociables ; c'est le cas notamment de Mudimbe, cité par Semujanga (1998, p. 49), qui affirme que « les gens disent mal les ambiguïtés de l'Église en Afrique lorsqu'ils

clament que l'Église soutenait la colonisation et le colonisateur. Car selon Mudimbe, l'Église était dans la colonisation. Elle assumait des principes des conquêtes appelés à désagréger la sauvagerie ». Cet aspect de la question du colonialisme et de son impact socioculturel ne sera pas traité ici, mais nous avons voulu faire ce détour par l'interaction de l'oral et de l'écrit dans le domaine de la transmission dans la société rwandaise, pour souligner le caractère complexe du passage de la transmission orale vers la transmission utilisant le système d'écriture. Nous supposons donc qu'entre l'oralité et l'écriture, d'une part, et le passage de la transmission orale vers la transmission écrite, d'autre part, il y a eu tout un système d'évolution et des changements qui ont accompagné cette transformation.

Nous sommes par ailleurs tout à fait d'accord avec Goody (1979, p. 149), lorsqu'il dit que « ce serait une erreur de voir l'Afrique précoloniale comme le continent noir non éclairé par la lampe du savoir ». Cet auteur a étudié les différents modes d'accès au savoir des cultures à tradition orale, notamment chez les LoDagaa, une population du nord du Ghana avec laquelle il a vécu de 1949 à 1951. L'essentiel de son attention a porté sur le savoir acquis par l'intermédiaire du langage. Il explique que pour les LoDagaa

> Le savoir traditionnel (*tenkouri yil*) est parole (*yili*), car tout savoir dans ce sens s'acquiert sinon nécessairement par la parole (une grande partie du rituel, de la danse, s'acquiert par l'action imitative), du moins avec l'accompagnement ou l'intervention de la parole (Goody, 1979, p. 160).

Cette acquisition du savoir par la parole, et surtout les paroles des anciens qui constituent à la fois la source principale de l'information, la façon pour s'instruire du passé et d'interpréter le monde, est commune pour toutes les sociétés orales.

Bien que nous ayons choisi la parole, le langage comme moyen essentiel d'apprendre et d'acquérir le savoir dans les cultures à tradition orale, notamment celle chez les LoDagaa, il existait d'autres façons d'apprendre, utilisant des techniques tout aussi originales. Ainsi, on pouvait apprendre que

> …quelqu'un est mort, en entendant une certaine mélodie au xylophone, que le moment est venu de planter le maïs parce que tel insecte est apparu. C'est là un savoir primaire de base, le savoir dû à l'expérience qui fait tourner les rouages de la société. Mais une interprétation de ce savoir primaire, une paraphrase, est souvent fournie par les anciens sous forme d'une histoire ou

> d'une généalogie (une explication historique), ou en situant un incident particulier dans un cadre plus général (une généralisation) (Goody, 1979, p. 161).

Ce détour par l'avènement de l'écriture dans les sociétés de tradition orale et l'influence qu'il a exercé sur le plan social et individuel nous permettent d'appréhender la place de la femme dans la société rwandaise à sa juste valeur, en considérant les différentes sources de connaissance établies jusque-là par rapport à ce sujet. C'est dans ce même ordre d'idées que nous nous appuyons principalement sur les travaux d'Alexis Kagame pour aborder la place de la femme dans la société rwandaise. Celle-ci lui conférait le rôle qui consiste essentiellement à gérer efficacement le foyer ; A. Kagame (1954, p. 233) nous l'explique en ces termes *:*

> Tout ce qui concerne l'économie domestique relève de la femme. C'est elle qui doit constituer la réserve nécessaire à la subsistance du foyer, mettre de côté la part qui assurera la semence, prévoir les produits supplémentaires saisonniers, et autres ; nous dirions donc que le budget domestique dépend absolument de la femme.

Si l'homme était et est, par principe, le chef de la famille, il devait associer son épouse à toutes ses décisions. Par contre, un autre rôle, et non le moindre, lui était également conféré : il s'agit notamment de l'éducation des enfants.

En effet, l'éducation initiale des enfants appartient toujours à la femme et en l'occurrence, à la mère. Cela est tout aussi vrai car les Rwandais considèrent que tout être humain a besoin, dès les premiers instants de sa vie, d'une mère pour exister voire même pour vivre. Cet état de fait se traduit d'une manière éloquente par l'adage populaire selon lequel *« akabura ntikaboneke ni nyina w'umuntu »*, pour dire tout simplement que *« ce qui est perdu et n'est jamais retrouvé, c'est sa propre mère »*. Pour souligner l'importance du rôle joué par la femme dans l'éducation des enfants au Rwanda, A. Kagame (1954, p. 250), dit que :

> Il y a certaines acquisitions qu'il est impossible de faire, au point de vue attitude culturelle, au point de vue mentalité ou agissements, manière de se tenir et de converser, une certaine tournure de langage en son cercle social, si on n'a pas sucé tout cela avec le lait maternel.

Plusieurs auteurs s'accordent pour dire que vers l'âge de 8 à 10 ans, seule la jeune fille reste entre les mains de sa mère, autrement dit les filles et les

garçons sont séparés à partir d'un certain âge, en vue de recevoir une éducation spécifique au genre. Ainsi, les filles sont initiées à la tenue et à l'entretien du ménage, l'initiation qui se fait à la fois par l'imitation et l'expérience car, à partir de cet âge, la fille aide sa mère à s'occuper du foyer familial. Nous insistons cependant sur l'éducation de la jeune fille, qui deviendra ensuite une adolescente et une jeune adulte prête à marier.

À partir de l'adolescence, d'autres personnes intervenaient dans l'éducation de l'adolescente, puis de la jeune fille adulte, pour la préparer au mariage. Parmi ces personnes, il y avait sa tante paternelle (*nyirasenge*) qui était chargée principalement de tout ce qui a trait à l'éducation sexuelle, d'autant plus que les règles de la pudeur empêchaient les parents d'évoquer les sujets en rapport avec la sexualité en présence de leurs enfants. L'initiation à la sexualité était, chez la fille considérée comme une future épouse et mère de famille, d'une importance capitale, vu le rôle qu'elle était appelée à jouer au sein du couple et dans la société. Dans le contexte culturel rwandais, la sexualité, de par sa pratique et son côté rituel, contraste significativement avec celle d'autres populations et d'autres cultures. Par exemple, dans certaines régions d'Afrique, on inhibait le plaisir sexuel de la femme par des pratiques traditionnelles de mutilation de certaines de ses parties génitales – quelques pratiques comme l'excision sont d'ailleurs toujours d'actualité – alors que les Rwandais, dans leurs pratiques traditionnelles, visaient plutôt l'augmentation du plaisir sexuel pour les deux partenaires.

C'est le cas notamment des pratiques telles que *« gukuna »* ou *« kunyaza »,* c'est-à-dire respectivement l'allongement des petites lèvres vulvaires ainsi qu'une méthode particulière pratiquée au cours des rapports sexuels. La pratique du *gukuna,* selon Musabyimana (2006, p. 13), consiste, pour une fille, à s'étirer les petites lèvres vulvaires jusqu'à ce qu'elles atteignent la longueur rituelle. Selon toujours le même auteur, le *gukuna* est un rite qui a résisté au temps, c'est une coutume intouchable et presque généralisée chez toutes les filles rwandaises. D'après Bigirumwami (1964, p. 126), sans cette coutume, le bonheur conjugal, maternel et économique serait compromis. La pratique de *gukuna* avait de multiples fonctions : elle était tout d'abord considérée comme un moyen d'intégrer le groupe de pairs car elle permettait à la fille de s'intégrer dans le groupe des « socialement

admises » de son âge. En effet, elle se pratiquait en groupe, deux par deux et il fallait que la fille trouve le groupe dans lequel s'intégrer, vu que l'exercice était relativement de longue haleine. Cette pratique conférait également à la fille un statut particulier aussi bien dans sa propre famille qu'au niveau de son entourage. Une fille initiée à cette pratique était très appréciée et considérée comme une « fille de cœur », tandis que celle qui n'avait pas eu recours à cette pratique était marginalisée et traitée de tous les noms, comme par exemple « celle qui n'a pas de cœur » ou « idiote » par son entourage. Elle portait des sobriquets insultants comme « *la-sans-substance* » ou « *la-sans-contenu* », pour faire allusion à ses organes génitaux qui ressemblaient à ceux d'une fillette (Musabyimana, 2006, p. 13).

Une fille qui n'avait pas pratiqué le *gukuna* ne pouvait pas trouver un fiancé, selon les croyances populaires, mais aussi sa famille, qui n'était pas parvenue à faire d'elle un membre de la société à part entière, était à blâmer. Les croyances populaires considéraient qu'une telle fille constituait un danger pour son futur mari, mais aussi qu'une telle négligence pouvait entraîner des catastrophes. Ainsi, elle pourrait constituer un danger pour les semences, la récolte et les troupeaux. Les lèvres vulvaires étirées devaient faciliter l'accouchement selon toujours les mêmes croyances, sinon celui-ci serait difficile et très douloureux. Les sages-femmes prenaient d'ailleurs des précautions devant une femme qui n'avait pas pratiqué le *gukuna*.

Pour éviter les malheurs qui pourraient survenir dans ce cas précis, elles se frottaient les mains avec de la cendre avant d'accoucher la femme, ensuite elles alertaient la belle-mère de cette dernière qui, à son tour prenait des mesures de précaution, notamment en allant déposer « une pierre ronde et lisse » à l'endroit où sa belle-fille avait accouché, en prononçant cette formule magique : « *Détruis ta famille et non celle de ton mari* ». Après, elle soufflait un peu des mêmes cendres entre les jambes de sa belle-fille, en vue de conjurer tout malheur éventuel dû à cette situation (Musabyimana, 2006, p.14). Il serait par ailleurs très intéressant d'initier une enquête approfondie en vue de savoir dans quelle mesure cette pratique a résisté au temps. C'est notamment ce que Musabyimana (2006, p. 26) a voulu montrer à travers un petit sondage qu'il a effectué parmi les familles rwandaises de la diaspora dont les résultats ont montré que le *gukuna* est toujours pratiqué

par une bonne partie des filles rwandaises, même si cette pratique n'est plus systématique comme dans le temps. Un autre état de fait démontre avec pertinence la persistance de cette pratique malgré les efforts déployés par les autorités de l'Église catholique pour l'éradiquer en la considérant à tort comme une sorte de masturbation, la qualifiant ainsi de péché au même titre que l'adultère. Il s'agit en effet d'une instruction édictée en 1946 par Monseigneur Laurent Deprimoz, Vicaire apostolique du Rwanda, et demandant à tous les prêtres de son ressort d'interroger pendant la confession les fidèles sur leurs pratiques sexuelles traditionnelles, notamment le *gukuna*, afin d'essayer de le détruire en connaissance de cause (Fusaschi, 2012, p. 5).

Cependant, la pratique de *gukuna* s'inscrivait dans un cadre général de construction sociale du corps de la femme et de sa féminité, dans le sens où elle définissait son identité de genre en lui conférant le sexe approprié. Selon toujours Fusaschi (2012, p. 6), cette coutume renvoie d'ailleurs à l'expression « *assure-toi de pas être nue* » ou encore « *prend bien soin de ton corps* », car l'idée d'un organe génital couvert et habillé correspond à un modèle traditionnel de construction sociale du corps dans lequel les organes génitaux d'une femme, qui sont naturellement nus, sont considérés comme inacceptables et indécents, raison pour laquelle les lèvres vulvaires étirées sont considérées comme un habillement du sexe de la femme.

Cette pratique était donc, avant la colonisation et l'évangélisation, une étape importante voire obligatoire pour toutes les filles afin de devenir une femme prête à marier. Au moment du mariage, la femme devait se présenter à son mari, et à son patrilignage, avec un corps conforme, c'est-à-dire vierge et avec les petites lèvres allongées (Fusaschi, 2012, p. 8). L'inconformité du corps de la femme illustrée par les lèvres non étirées ainsi que la transgression de la règle de la virginité pouvaient entraîner la répudiation de la mariée. Celle-ci était renvoyée chez ses parents avec une cruche de bière dans laquelle on avait déposé un tesson de calebasse pour signifier que leur fille n'était pas comme les autres (de Lame, 1999, p. 46). Selon Fusaschi (2012, p. 8), une telle fille était considérée comme non adaptée au mariage et à la maternité parce qu'elle n'avait pas fermé la cavité, symbole de la fertilité. Même symbolisme que le recours à l'infibulation – mutilation sexuelle féminine qui consiste à coudre les grandes lèvres dans le but

d'empêcher les relations sexuelles – mais obtenu par une opération véritablement opposée, dans le sens que les Rwandaises ne coupent et ne cousent rien. L'importance de l'enjeu matrimonial, nous dit toujours Fusaschi (2012, p. 8), explique l'intervention d'une figure incontournable dans l'éducation de la fille, en l'occurrence la tante paternelle (*Nyirasenge*). C'est en effet cette dernière qui se prononçait sur l'interruption de l'allongement des lèvres vulvaires lors de *gukuna*, mais c'est aussi à travers sa supervision et son autorité dans la famille que le genre était institué et c'est enfin grâce à ses pouvoirs que les femmes étaient consacrées en tant que telles. Ainsi, l'adage qui dit qu'on ne naît pas femme mais qu'on le devient prend tout son sens.

En resituant la pratique de *gukuna* dans la symbolique du mariage et de la sexualité, certains auteurs considèrent cette pratique comme un rite de passage de l'enfance vers l'âge adulte. En effet, le *gukuna* conditionne la sexualité rwandaise dans la mesure où il rend possible une technique particulière dans les rapports sexuels appelée *kunyaza,* ce qui signifie littéralement *faire uriner*. Selon Musabyimana (2006, p. 87), le *kunyaza* consiste au chatouillement par l'homme de la base du clitoris avec son pénis par des mouvements de bas en haut et son doigt légèrement recourbé tapote la pointe de cet organe. Fusaschi (2012, p. 9), quant à elle, décrit cette technique masculine dans les rapports sexuels comme étant une succession d'actes codifiés. Elle dit qu'au moment des rapports sexuels :

> Les deux partenaires sont assis l'un face à l'autre avec les jambes croisées les unes entre les autres c'est-à-dire dans la même position que pendant le *gukuna*. Cette position croisée des partenaires permet à l'homme de réaliser le *kunyaza*, qui consiste en une technique particulière de stimulation du clitoris (l'homme tapote le clitoris avec son pénis).

D'après les femmes que l'auteur a interrogées, cette technique entraîne chez elles la production de secrétions vaginales très abondantes et très appréciées par les hommes, ce qui leur permet d'atteindre un niveau d'excitation très élevé et c'est seulement quand elles sont sur le point d'avoir un orgasme qu'elles se couchent sur le dos et que le rapport continue avec pénétration.

Cette capacité à produire des secrétions vaginales pendant l'acte sexuel revêt une importance capitale et semble être hautement valorisée en lien à la fois avec le plaisir et la procréation. Ainsi selon la tradition rwandaise, si

une femme n'arrive pas à avoir des sécrétions copieuses, on la considérera comme une mauvaise mère et on la comparera à des éléments de la nature qui ne peuvent pas se reproduire. On dit dans ce cas-là que les filles sont les *mukagatare,* du mot *urutare* ou le rocher, pour les comparer à des pierres plates et larges, symboles d'une maternité impénétrable, sèche et dure comme les rochers qui ne sont pas fertiles (Fusaschi, 2012, p. 9). Cette pratique de la sexualité traduit et véhicule en même temps des représentations propres à la société rwandaise. En effet, *amazi*, l'eau, *amata*, le lait de vache, *urwagwa*, la bière de banane, et *ubuki*, le miel, sont très valorisés dans la culture rwandaise car ils symbolisent à la fois des liens sociaux ainsi que des liens entre le monde de la nature et le monde social (Taylor, 1988, p. 1345 ; 1992, p. 45). La bière pour les hommes, le lait pour les deux sexes, symbolisent une fluidité sociale permettant les relations interindividuelles. L'*amata* constitue l'élément de base du régime traditionnel et l'*amashereka* ou le lait maternel est l'aliment transmis de la mère à l'enfant, tout comme l'eau, sous forme de pluie est le gage de la fertilité du sol. Sur le plan symbolique, le sol apparaît comme identifié à la mère où s'enracine et se perpétue le patrilignage.

Le bon comportement de l'épouse, dit de Lame (1999, p. 45), garantira la fécondité de la terre, du bétail et des abeilles avec lesquels elle est placée dans une relation homologique à celle qu'elle-même entretient avec son mari. Dans ses analyses, cet auteur souligne la dimension symbolique de la pratique de *gukuna* ainsi que de la technique de *kunyaza*, au-delà de leur fonction purement sexuelle. Elle affirme en effet qu'on

> … attend de la pratique de gukuna de l'eau, sous la forme des sécrétions vaginales abondantes pendant le rapport sexuel, le plaisir sexuel de la femme étant ainsi indirectement la garantie d'un bon mariage. Celui-ci est la conséquence du fait que la femme a suivi toutes les étapes rituelles pour y arriver ; elle a ainsi modelé son corps, qui est ainsi devenu le symbole de la maison et de l'enclos. Elle sera une bonne mère parce qu'elle a empêché grâce au gukuna la fertilité de s'échapper. Son corps, comme la terre, devient ainsi sacré : elle sera d'abord une bonne épouse puis une bonne mère parce que baignée dans ses sécrétions et celles de son mari.

La position particulière de la femme dans la culture rwandaise qui élève son corps ainsi que toute sa personne au statut de quelque chose de très sacré apparaît également à travers la façon dont les femmes étaient traitées lors des conflits qui opposaient soit les familles soit les différentes

communautés. C'est le cas notamment du recours à la vendetta. Selon Kagame (1954, p. 78), le fait d'appartenir à une même famille créait la responsabilité offensive et défensive du groupe. Cela veut dire que si par exemple l'un des membres de la famille tuait un homme étranger à leur groupe, tous ses membres mâles de la famille étaient collectivement responsables de ce meurtre. En conséquence, la vendetta pesait indifféremment sur chacun d'entre eux, et au même degré que le coupable en personne. Les parents du défunt, membres mâles de la famille à laquelle il appartenait, pouvaient venger son sang en tuant n'importe quel parent mâle du meurtrier qui se présenterait le premier. Le même auteur souligne cependant le fait que la femme n'était jamais l'objet de vengeance dans des cas pareils. Mais si par malheur une femme était assassinée – ce qui était en soi une catastrophe – le droit à la vengeance stipulait que chaque fois que les femmes de son âge avaient un bébé dans la famille du meurtrier, celle-ci devait perdre un homme de plus, pour assouvir la vendetta en compensation du bébé auquel la femme assassinée aurait pu donner le jour.

Les choses vues sous cet angle laisseraient penser que ce droit de venger la mort d'un des membres de sa famille, au moment où celui-ci était une femme, entraînait des homicides à répétition dont l'efficacité sur le plan de la justice s'avérait catastrophique. Mais il existait une autre manière de régler le différend à l'amiable plutôt que de recourir à la vendetta. La famille du meurtrier, dit Kagame (1954, p. 81), pouvait donner à la famille lésée une épouse et des indemnités en bovidés. La logique qui sous-tendait cet agissement est que la femme qui est une mère était inaccessible aux sentiments méchants des hommes. De par le fait qu'elle n'est pas un membre définitif de sa propre famille, car elle partage le sort de celui qui l'épouse, il est reconnu qu'elle ne peut partager les sentiments haineux de sa famille. Ne dit-on pas souvent dans notre langue *: umukobwa ni nyampinga* pour dire que la jeune fille est une providence ? Cette place privilégiée de la femme, nous dit toujours Kagame, s'étendait également aux étrangères de telle sorte qu'en cas de guerre avec un pays ennemi, les guerriers rwandais devaient tuer implacablement tout étranger mâle et faisaient prisonnières les femmes qu'ils amenaient et épousaient suivant leur rang. Ils étaient ainsi certains qu'elles ne songeraient jamais à venger, sous quelque forme que ce soit, leurs parents massacrés. Elles s'attachaient définitivement à leurs

époux et devenaient rwandaises de surcroît. Cette place privilégiée de la femme dans la société rwandaise suscite néanmoins des questions en rapport avec son évolution dans le temps et l'acharnement dont la femme, en l'occurrence son corps, a, par la suite, fait l'objet au cours des conflits qui se sont succédé au Rwanda. Comment expliquer le passage d'une société basée sur le respect scrupuleux des impératifs culturels à une société qui met sa culture à l'envers ? Quels sont les processus humains ou déshumanisants qui sont en jeu dans l'utilisation de la femme pour détruire tout un groupe ? Toutes ces questions, mais aussi d'autres, seront abordées au point suivant en rapport avec justement la place occupée par les femmes dans les conflits qu'a connus le Rwanda et qui ont abouti plus tard à un génocide.

1.1.2. Être une femme dans les temps troubles qu'a traversés le pays

L'historiographie rwandaise découpe l'histoire du pays en trois grandes périodes : la période précoloniale, coloniale et post coloniale. Nous évoquerons à notre tour ces trois périodes pour mettre en lumière les différents événements qui, à nos yeux, ont marqué d'une manière ou d'une autre l'histoire socioculturelle du pays, tout en insistant principalement sur les troubles qui ont engendré la violence ainsi que chaque fois la place de la femme dans ce décor. Nous ne prétendons cependant pas faire une reconstitution historique du Rwanda. Notre démarche consiste plutôt à montrer comment l'image de la femme a traversé le temps dans une société rwandaise en pleine évolution, tout en insistant chaque fois sur les moments des troubles qui ont caractérisé les processus socio-culturels de cette évolution. Le Rwanda a connu, comme d'ailleurs d'autres pays, des conflits qui ont engendré des violences, que ce soient des guerres d'expansion ou des luttes de pouvoir internes, que ce soient des conflits opposant des individus, des familles ou des communautés entières.

Selon Jan Vansina (1962, p. 10), le royaume nyiginya, nom de la dynastie rwandaise, fut créé au XVIIe siècle. Dans son livre, *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*, il explique qu'à cette époque les économies agricole et pastorale étaient entremêlées sur des collines, sans être cependant intégrées l'une à l'autre, ce qui nécessitait un effort de

coordination politique. En temps normal, les éleveurs avaient besoin des produits agricoles, tandis qu'en temps de famine, assez fréquente, leur mobilité les mettait plus à l'abri. Dès cette époque, le pays aurait connu une densité importante, source de conflits potentiels entre agriculteurs et pasteurs. Il nous semble par ailleurs important de souligner que l'histoire du peuplement de la région des Grands Lacs nous apprend que le Rwanda a été peuplé successivement par trois races distinctes, arrivées à des époques très différentes. Les premiers habitants du Rwanda auraient été les Twa, population apparentée aux Pygmées qui vivaient dans la forêt, se nourrissant de la cueillette et de la chasse. Ensuite seraient arrivés les Hutu, appartenant au groupe bantou en provenance du Tchad et du Cameroun. Enfin, entre le XIIe et le XVe siècle, les derniers arrivés auraient été les Tutsi en provenance d'Éthiopie, qui auraient conquis par la ruse ou par la force la majorité Hutu et Twa et les auraient déjà asservis (Chrétien, 1985).

Cependant, la nature des catégories hutu, tutsi et twa et les relations qu'elles entretenaient entre elles dans la société traditionnelle rwandaise restent matière à controverse tant dans les débats actuels que chez les historiens. Ces débats sont provoqués par l'aspect contradictoire de ces catégories identitaires, car d'un côté, elles sont caractérisées par une profonde unité culturelle, qui fait que Hutu, Tutsi et Twa ne constituent pas à proprement parler des ethnies. Les trois groupes partageaient la même langue, les mêmes croyances religieuses, ils habitaient le même territoire, faisaient partie des mêmes clans et relevaient d'une même entité politique, la monarchie rwandaise. D'un autre côté, ces groupes ont constitué des identités sociopolitiques distinctes, depuis longtemps également, leur polarisation étant particulièrement bien documentée pour le milieu du XIX^{e} siècle (Kimonyo, 2008, p. 15). Nous reviendrons plus tard sur l'antagonisme Hutu/Tutsi lorsque nous aborderons les facteurs externes, en l'occurrence la pénétration coloniale, ainsi que les facteurs internes de plus longue durée qui ont exacerbé cet antagonisme et entraîné des violences cycliques.

Pendant la période précoloniale, il est très difficile de documenter ces conflits qui ont opposé au tout début, comme nous l'avons vu plus haut, les communautés d'agriculteurs à celles des pasteurs. Des auteurs comme Galabert (2012, p. 455) ont passé en revue les différentes hypothèses sur les motifs potentiels de conflits au sein de la société rwandaise. Il évoque en

premier lieu les migrations et surtout la « thèse des invasions pastorales hamitiques qui a longtemps dominé et surdéterminé l'historiographie rwandaise ». Ces migrations ont entraîné à leur tour une cohabitation entre deux communautés basant leur différence sur leurs activités. Galabert (2012, p. 460) dit que

> Contrairement à d'autres aires géographiques, les pasteurs et agriculteurs n'occupaient pas de niches éco-sociales différentes au Rwanda, même si la proportion d'agriculteurs et d'éleveurs pouvait varier d'une région à l'autre. Il n'était pas exceptionnel sur le territoire rwandais qu'agriculteurs et éleveurs aient défriché la forêt ensemble et développé leurs activités propres côte à côte quand ils n'alliaient pas les deux dans leur économie domestique. On comprendra bien que de cette coexistence d'activités pastorales et agricoles ainsi que l'augmentation de la densité de population, émergeront plus tard des tensions liées aux litiges fonciers constituant un autre motif potentiel de conflits. Ce qui retient notre attention est que jusque-là, aucune source ne mentionne les violences dirigées contre les femmes.

Cependant, l'antagonisme Hutu/Tutsi érigé comme deux races distinctes dont l'une est majoritaire et l'autre minoritaire et le fait que la minorité avait régné sur la majorité pendant plusieurs siècles, constituent le noyau des conflits entre les deux groupes. La grande question est de savoir exactement à quel moment ces entités sociales ont pris une connotation politique. Selon Kimonyo (2008, p. 25), « c'est donc à partir de 1870 que l'identification sociale opposant éleveurs tutsi et agriculteurs hutu se répandit dans tout le Rwanda. Après 1885, il y eut d'ailleurs au centre et au sud du pays plusieurs révoltes spontanées d'agriculteurs contre des autorités tutsi ». Jan Vansina, cité par Kimonyo (2008, p. 25-26), met en lumière les premiers jalons d'un conflit entre ces deux groupes. Pour cet auteur :

> la première erreur fut d'attribuer l'opposition Tutsi/Hutu à des sentiments de haine raciale, comme le fit le capitaine Berthe en 1898 quand il parla de *« Rassenhass »*, ce qui révèle ses opinions en matière de race plus que la réalité sur le terrain. En effet, il était devenu courant d'assimiler Tutsi et Hamite, et d'appliquer ainsi au Rwanda les théories racistes que l'ouvrage de Speke importa aux pays des Grands Lacs. De là, il ne fallut qu'un pas pour s'imaginer que Hutu était une désignation raciale acceptée par tous ceux qu'elle désignait, alors qu'à cette époque les agriculteurs n'avaient aucunement conscience d'appartenir à une seule ethnie et que tous rejetaient ce vocable méprisant qu'on leur donnait. Pour eux leurs ethnonymes les plus significatifs étaient encore régionaux. Ils se distinguaient comme « gens » du Bugoyi, du Kinyaga, du Nduga, du Rukiga […]. Une conscience de leur qualité commune ne se développera qu'avec l'expérience du sort partagé par

> tous en tant que sujets hutu dans la même colonie et avec l'inscription de cette qualité sur toutes sortes de papiers de recensement et d'identité, avant de se cristalliser ouvertement lors des luttes politiques des années 1950.

Pendant la période précoloniale, les conflits qui ont émaillé la société traditionnelle rwandaise n'ont jamais visé d'une façon particulière la femme, comme cela a été le cas par après dans les violences qui ont suivi l'indépendance du pays. Comment pourrait-on expliquer ce passage de la préservation de l'image de la femme à l'acharnement sur son corps ? Parmi les facteurs évoqués pour tenter d'expliquer ce passage, figurent entre autres l'ethnicisation des entités Hutu/Tutsi qui a abouti à la différenciation sociale des groupes et les conceptions locales de la pureté raciale. Même si ces notions ont été au départ d'origine européenne et associées à l'idéologie hamitique, elles ont été intériorisées par beaucoup de Rwandais et utilisées idéologiquement plus tard par les hommes politiques rwandais. En effet, les massacres qui ont eu lieu le 23 décembre 1963 à Gikongoro avant de s'étendre à tout le pays ont inauguré, d'une manière très éloquente, une nouvelle façon d'exercer la violence en y adjoignant la dimension du genre. Au cours de ces tueries, la population Hutu, armée de machettes et de lances, se mit à massacrer de façon systématique les Tutsi de la région, femmes et enfants compris.

C'est la première fois que les femmes étaient directement visées en tant que femmes et atteintes par la violence dans leur intimité. Certains cas de viols ont été commis même s'ils ont été évoqués plusieurs années plus tard dans un après-coup des violences sexuelles systématiques, utilisées cette fois-ci comme une arme redoutable du génocide perpétré contre les Tutsi en avril 1994. Cet état de fait nous est rapporté par une femme avec qui nous nous sommes entretenu et qui fait partie du dispositif de travail clinique dans le cadre de notre recherche-action. Cette femme que nous avons appelée Maggy, en évoquant les éléments de son passé qui ont marqué sa vie sur le plan individuel et familial, se souvient comme si c'était hier que sa mère traversait souvent des moments difficiles, où elle était extrêmement triste. Chaque fois qu'on lui demandait ce qui l'attristait, elle ne réagissait pas et semblait subitement beaucoup plus triste. Les enfants, en l'occurrence les plus âgés, se disaient entre eux que cet état affectif de leur mère était probablement dû au fait qu'elle avait perdu tous les membres de sa famille lors des violences qui ont suivi l'indépendance au Rwanda. Effectivement,

Maggy n'a jamais connu ni tante ni oncle, et la seule femme considérée longtemps comme une cousine de sa mère ne l'était pas réellement. C'était plutôt sa meilleure amie. Elle apprendra également plus tard que sa mère « *yakorewe bibi muri ibyo bihe* », ce qui veut dire littéralement qu'« on lui a causé du tort » mais signifiait qu'elle avait été violée lors de ces violences et que c'était probablement à cause de cet événement qu'elle était souvent triste.

L'histoire familiale de Maggy montre pertinemment que les violences post coloniales, plus particulièrement celles qui sont survenues le 23 décembre 1963, ont mis en évidence l'apparition d'une dimension sexuelle et de genre que prenait la manifestation de cette violence. La femme, qui a longtemps été épargnée des sentiments méchants de l'homme, fut cette fois-ci visée directement par les actes violents et attaquée, détruite en tant que femme dans sa spécificité. L'idéologie ethnique sur laquelle les leaders politiques de cette époque avaient basé leur manière de gouverner le pays, présentait la femme Tutsi comme d'abord différente de la femme Hutu de par sa beauté presque diabolique. Cette image donnée à la femme Tutsi comme un être d'une beauté diabolique, qui œuvre toujours pour les intérêts de son groupe, contrastait complètement avec l'image traditionnelle de la femme et la fille rwandaises qui étaient considérées plutôt comme *« nyampinga »* (providence), et entraînait en même temps une rupture dans la manière de la protéger des actes barbares des hommes. Cela nous amène à aborder la place de la femme dans les jours qui ont précédé le génocide, où elle a été diabolisée, verbalement attaquée et désignée comme l'ennemi à abattre, ce qui a eu un impact considérable sur les violences dirigées contre elle pendant le génocide.

1.1.3. Femme Tutsi : « ikizungerezi » ou femme fatale

Dans le discours des femmes avec qui nous nous sommes entretenu individuellement mais aussi dans celui qui apparaît au sein des groupes de parole, les thèmes en rapport avec les discriminations dont elles ont fait l'objet reviennent souvent pour illustrer l'idéologie ethniciste qui a longtemps prévalu pendant les deux républiques qui se sont succédé après l'indépendance du pays. Elles sont nombreuses à nous raconter comment

par exemple elles n'ont pas pu accéder à l'école secondaire à cause de la fameuse politique d'équilibre ethnique et régional, qui consistait en l'octroi de places dans l'enseignement et l'emploi suivant la proportion de chaque groupe ethnique, c'est-à-dire une représentation dans ces domaines à hauteur de 10 % pour les Tutsi et 90 % pour les Hutu. Cette politique se justifiait, selon Kimonyo (2008, p. 79), par le fait que l'ethnie tutsi et les régions du sud et du centre avaient été historiquement favorisées au détriment, d'une part, des Hutu, d'autre part, des Rwandais originaires du nord du pays. Le même auteur nous explique que ce système de quota n'est pas l'invention des autorités de la deuxième république, car elle avait été déjà adoptée, sur le plan ethnique, durant la première République, mais n'avait pas pu être appliquée dans l'enseignement. Les troubles qui ont eu lieu en 1973 et qui ont entraîné la chute de la première République visaient en effet à l'élimination ou à la réduction de la présence tutsi des écoles et du secteur privé car on leur reprochait d'avoir accaparé ces deux champs d'activités. Ce mouvement a été enclenché par le Président Kayibanda lui-même en écho à des tensions au Burundi voisin où l'armée tutsi avait procédé en mai-juin 1972 à des massacres génocidaires de Hutu (Kimonyo, 2008, p. 58).

Cependant, les femmes, qui étaient des jeunes filles pendant la première République et qui ont vécu les multiples violences de cette époque, ont affirmé qu'avec l'avènement de la deuxième République, hormis les discriminations occasionnées par la politique de l'équilibre ethnique, les Tutsi ont bénéficié d'une période d'accalmie. Deux événements majeurs vont entraîner une dégradation de la situation à partir des années 1990. Il s'agit de l'attaque, à partir de l'Ouganda, de l'armée du Front patriotique rwandais (FPR) le 1e octobre 1990 et l'instauration du multipartisme par le régime du Président Habyarimana, en 1991. La branche armée du Front patriotique rwandais était dirigée par des officiers supérieurs rwandais qui avaient servi dans l'armée ougandaise et qui avaient surtout contribué, quatre ans plutôt, au succès du mouvement de guérilla du Président Museveni, en Ouganda. Suite à cette attaque, le régime réagit en emprisonnant, dès le 4 octobre 1990, de 6 000 à 7 000 personnes accusées de collaboration avec l'ennemi (Kimonyo, 2008, p. 105). Parmi ces personnes, emprisonnées parfois dans des conditions tout à fait inhumaines,

se trouvaient, en nombre relativement important, des femmes et des filles tutsi. L'autre réaction des autorités fut le massacre, la même année, de centaines de Tutsi en zones périphériques, dans la commune Kibilira (nord-ouest du pays) et chez les pasteurs hima vivant aux alentours du terrain des opérations (Prunier, 1995, p. 109-110). Pour les plus âgés, ces massacres leur rappelaient les mauvais souvenirs du passé au cours desquels chaque tentative de déstabilisation du pays par les réfugiés se soldait chaque fois par des massacres des Tutsi restés au pays. Tous ces massacres visaient aussi bien les femmes que les hommes.

Dans le même temps, un processus démocratique se mit en place au Rwanda en réponse à la montée de la contestation en provenance de la société civile, du sentiment de déliquescence politique ambiant et sous l'effet aussi du vent de changement qui soufflait sur le reste du monde et de l'Afrique à l'époque. Le 10 juin 1991, le président Juvenal Habyarimana promulgua une nouvelle constitution et, une semaine plus tard, la loi sur la pluralité des partis politiques. Un mois plus tard, les partis politiques furent agréés (Kimonyo, 2008, p. 105). Cette période d'ouverture démocratique s'est accompagnée de la libération de la parole et de l'éclosion d'une pléthore de journaux, dénonçant les méfaits réels ou supposés du régime, et certains entamant la diffusion d'une propagande haineuse (Chrétien, 1995, p. 85). Cette période fut caractérisée par un climat d'insécurité généralisée qui a entraîné à plusieurs reprises des violences essentiellement politiques, attisées continuellement par des journaux extrémistes.

Nous nous focalisons par ailleurs sur la place réservée à la femme en général et à la femme tutsi en particulier durant cette période. Les massacres à caractère ethnique ont été remarqués dans certaines régions du pays et concernaient aussi bien les femmes que les hommes. C'est le cas notamment des violences qui ont eu lieu les 7 et 8 novembre 1991 contre les Tutsi de la commune Murambi, durant lesquelles on a dénombré un mort, des dizaines de blessés et des centaines de déplacés (Reyntjens, 1994, p. 184). Dans la nuit du 4 au 5 mars 1992, plusieurs communes de la région du Bugesera au sud de Kigali furent le théâtre de massacres de plusieurs centaines de Tutsi et d'Hutu membres de l'opposition. Du 20 au 22 août 1992, des violences furent commises contre les Tutsi des communes de Gishyita et de

Rwamatamu en préfecture de Kibuye ; on y déplora des dizaines de morts, des centaines de blessés et des milliers de déplacés (Prunier, 1995, p. 162).

Parallèlement à ces massacres, on a observé pendant cette période une campagne de diabolisation de la femme Tutsi ainsi que des violences dirigées spécifiquement sur les femmes. C'est toujours dans cette même période qu'on a observé, dans les journaux à tendance extrémiste, une abondance d'images violentes et sexuelles représentant des hommes, essentiellement des hommes politiques, mais aussi des militaires de la force onusienne, en compagnie de femmes tutsi. Se développe ainsi le thème de la femme tutsi qui incarne l'image d'une femme fatale, apparaissant sous le vocable d'*ikizungerezi,* ce qui signifie littéralement « femme qui fait tourner la tête puisque désirable car belle » (Ricci, 2014, p. 73). C'est dans ce contexte que le journal extrémiste *Kangura* publia, dans son 6e numéro de décembre 1990, les dix commandements des Bahutu (Semujanga, 1998, p. 191-192). Les trois premiers ainsi que le 7e concernent uniquement les injonctions qui doivent régir les rapports entre les hommes hutu et les femmes tutsi.

> 1. Tout Muhutu doit savoir que Umututsikazi, où qu'elle soit, travaille à la solde de son ethnie Tutsi. Par conséquent, est traître tout Muhutu qui épouse une Mututsikazi, qui fait d'une Mututsikazi sa concubine, qui fait d'une Mututsikazi sa secrétaire ou sa protégée.
> 2. Tout Muhutu doit savoir que nos filles Bahutukazi sont plus dignes et plus conscientes dans leur rôle de femme, d'épouse et de mère de famille. Ne sont-elles pas jolies, bonnes secrétaires et plus honnêtes !
> 3. Bahutukazi, soyez vigilantes et ramenez vos maris, vos frères et vos fils à la raison.
> 7. Les Forces armées rwandaises doivent être exclusivement hutu. L'expérience de la guerre d'octobre 1990 nous l'enseigne. Aucun militaire ne doit épouser une Mututsikazi.

D'après Christopher Taylor (2000, p. 220), ce document révèle un aspect particulier du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda, à savoir que ce « dernier ne peut être compris seulement en termes ethniques ». Toujours selon l'auteur, « les facteurs de genre se sont mêlés aux facteurs ethniques d'une façon complexe et ont retenti sur la différenciation sociale des groupes et les représentations locales de la pureté raciale ». Selon Semujanga (2004, p. 46) :

> À propos de la figure de la femme fatale Tutsi, le décalogue se trouve en relation interdiscursive et intertextuelle avec d'autres discours circulant dans le discours populaire, où l'image de la femme fatale – *ikizungerezi* – est largement diffusée au-delà du cercle des idéologues hutu. En remontant plus loin dans le temps, l'image de la femme fatale fait son apparition à partir d'un récit dont le personnage central est la princesse Bwiza, fille de Mashira, roi des Babanda dans le royaume du Nduga, avant la centralisation du pays par la dynastie Nyiginya. On disait qu'elle était tellement belle qu'elle était toujours désirable à regarder et à épouser même à un âge avancé. Elle a fait succomber des princes du Burundi et du Rwanda. Elle en a trahi d'autres. Et pourtant, son image reste positive comme sa forme moderne, l'*ikizungerezi* qui désigne à la fois une femme désirable, belle, prostituée, libertine, charmante… et traitresse. Bref, Dalila rwandaise.

Tous ces clichés véhiculés par l'image donnée à la femme Tutsi qui apparaît dans le discours populaire change radicalement la façon dont cette dernière a toujours été traitée lors des conflits ayant entraîné des violences dans la société rwandaise. On est passé progressivement d'une société qui considérait le genre féminin comme une catégorie sacrée de la population, qui se situe au-dessus de tous les conflits, à une société qui identifie la femme à l'ennemi à éliminer au même titre, voire plus que l'homme. Cet acharnement sur la femme se traduisait, quelques mois avant le début des massacres à caractère génocidaire, par des agressions verbales, physiques et parfois sexuelles dont les femmes tutsi étaient victimes. Cette situation de violence et sa dimension sexuelle et de genre sont clairement mises en exergue par Taylor (2000, p. 193), dans son livre *Terreur et sacrifice : une approche anthropologique du génocide rwandais*, où il évoque le témoignage d'une femme tutsi qui lui a parlé des violences dont elle a été victime pendant cette période. Dans ce livre, il écrit :

> Dans les mois ayant précédé le génocide, fin 1993 début 1994, il était évident que les Tutsi des deux sexes étaient victimes d'actes d'agression et d'intimidation. Les femmes tutsi étaient souvent harcelées sexuellement par des extrémistes hutu ; beaucoup d'entre elles furent violées pendant les deux années d'avant le génocide.

Même si le viol et autres violences sexuelles n'étaient pas encore systématiquement infligés aux victimes pendant cette période, les proportions que prenaient les actes d'agression visant spécifiquement les femmes laissaient présager le pire quelques mois plus tard.

2.2. Les tueries à caractère de pogrome: le viol systématique n'est pas encore à l'ordre du jour

Les mois précédant le début officiel du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda, dont le coup d'envoi a été donné par la mort dans un crash d'avion du Président Habyarimana, ont été caractérisés par un climat de violence particulièrement ambigu. Cette ambiguïté était due essentiellement au contexte sociopolitique du moment, mais aussi aux difficultés des victimes potentiellement identifiées à lire les signes du temps qui étaient tous de mauvais augure. Comme nous l'avons évoqué au point précédent, il y a eu au Rwanda une période d'accalmie pour les Tutsi qui a suivi la prise du pouvoir par le Président Habyarimana, après un coup d'État militaire. La situation se dégrada par la suite, vers la fin des années 1980 et début des années 1990. Tout d'abord en 1988, le régime montrait déjà des signes d'essoufflement, comme l'explique Nsengiyaremye (1995, p. 239) :

> De fortes dissensions au sein des organes dirigeants du parti, le désintérêt de plus en plus manifeste de la population vis-à-vis d'une formation politique caractérisée par le mensonge, le double langage, la corruption, le népotisme, l'ethnisme et le régionalisme se sont révélés au grand jour dans une campagne électorale qui ressemblait davantage à un cirque.

À cette déliquescence politique qui présageait une atmosphère de fin de règne s'est ajoutée une disette due principalement à des périodes de sécheresse et qui sévissait presque dans l'ensemble du pays, pour rendre l'environnement propice à la montée de la violence. Christopher Taylor (2000, p. 194), qui avait séjourné au Rwanda pendant les périodes plus paisibles des années 1980, constata à son retour en 1993 un niveau plus élevé d'agressivité dans les relations sociales ordinaires. Voici comment il a décrit ce qu'il avait observé :

> Les relations entre inconnus étaient plus tendues, marquées par une méfiance très grande. Les conducteurs étaient plus impolis et plus pugnaces ; le nombre d'accidents graves a probablement dû augmenter considérablement. Le vol, l'agression physique, le meurtre sont devenus plus fréquents. Parmi mes connaissances rwandaises, à peu près tous, Tutsi ou Hutu, avaient été volés ou battus au moins une fois par des soldats, des miliciens *interahamwe*, ou par des criminels ordinaires qui prenaient avantage de la situation de tension sociale. Les agents du gouvernement rwandais, dans leur effort d'assimiler tous les Tutsi rwandais aux envahisseurs du FPR et d'unir la majorité hutu contre eux, déclenchaient une guerre de propagande. Ces mêmes éléments recrutèrent de jeunes gens en chômage dans les villes

> comme Kigali pour commettre des actes de terrorisme contre des Tutsi et des opposants au régime qui étaient hutu. En tant que Tutsi, et surtout en tant que femme, on était spécialement vulnérable devant les terroristes du régime. J'ai souvent entendu parler d'histoires de viol et de tentatives de viol.

Malgré cette dégradation progressive de la situation sécuritaire avec une montée flagrante des actes de violences, beaucoup de personnes, y compris les victimes potentielles, ont cru que la situation se normaliserait, surtout avec les accords de paix que les deux parties en conflit s'apprêtaient à signer. C'est le cas notamment des personnes mais aussi des familles qui avaient échappé aux tueries à caractère de pogrome dont l'espoir était de retrouver la quiétude.

2.2.1. Claire et l'assassinat de sa belle-famille

Claire est une femme d'une cinquantaine d'années, veuve du génocide, elle habite avec sa mère ainsi que sa fille de trente ans. Elle a longtemps hésité avant de se décider à intégrer le groupe de parole, mis en place dans le cadre d'un projet d'appui aux femmes victimes du viol dans le génocide, au sein duquel s'inscrit notre recherche-action. Il s'agit donc du groupe de 18 femmes qui se réunissent deux fois par mois dans un cadre créé comme un lieu approprié qui leur permet d'élaborer la douleur morale consécutive à la violence sexuelle subie. Elle nous dira, lors de l'entretien individuel, qu'au début elle pensait que dans le groupe, dont les membres avaient en commun le viol subi dans une logique de génocide, l'objectif était de ressasser ce qu'elles avaient enduré et elle ne se sentait pas capable d'un tel exploit. C'est après les séances préliminaires au cours desquelles nous leur avons expliqué en quoi consistait la démarche qu'elle a décidé d'intégrer le groupe.

L'histoire de Claire illustre d'une manière éloquente le basculement d'un pays dans un génocide que plusieurs auteurs ont qualifié de proximité à cause d'un nombre relativement important de citoyens ordinaires impliqués de gré ou de force dans les massacres de leurs voisins et parfois même de membres de leur famille. Claire est l'aînée dans une fratrie de 8 enfants (3 garçons et 5 filles). D'après ses parents, tous ses frères sont décédés, très jeunes, par empoisonnement. Son père était « couturier/tailleur » et sa mère,

femme au foyer. Ils vivaient tranquillement et en bons termes avec leurs voisins. Claire qui n'a jamais aimé l'école a fait six ans d'école primaire ; ensuite elle l'a abandonnée pour bien s'occuper des vaches de son père.

Deux événements majeurs arrivèrent tôt dans la vie de Claire. Il s'agit d'abord de la mort inopinée de son père, survenue lorsqu'elle avait 16 ans. Celui-ci a succombé aux blessures au niveau de la tête contractées lorsqu'il avait voulu séparer deux hommes qui se disputaient et que l'un d'entre eux le frappa avec un morceau de métal qu'il tenait en main. Il mourra quelques heures plus tard à l'hôpital. La mort de son père, de par son caractère inattendu, a secoué toute la famille. Après la mort du père, la vie est devenue très dure et sa mère, aidée par la grand-mère paternelle, s'est occupée de ses enfants et les a éduqués dans la dignité. Cinq ans plus tard, quand elle a atteint l'âge de la maturité, Claire tomba amoureuse d'un jeune garçon de son village et ils étaient prêts à se marier avec la bénédiction de leurs familles respectives. Mais quelques mois plus tard elle tomba accidentellement enceinte, ce qui était perçu à cette époque comme une catastrophe, et, comme le malheur ne vient jamais seul, son fiancé qui l'avait pourtant engrossée décida du jour au lendemain de la quitter sans aucune explication et sans raison apparente. Claire apprendra plus tard que certains membres de la famille de ce jeune homme, et notamment sa sœur, s'étaient farouchement opposés à leur union en arguant du motif d'*ubwoko* (ethnie). Claire ne se doutait pourtant pas que quelques années plus tard plusieurs membres de sa famille et de toute une communauté périraient dans des massacres d'une violence inhumaine et inimaginable à cause tout simplement de ce fameux mot. Mais elle ne se doutait surtout pas qu'au nom d'une pureté raciale aussi bien imaginaire que délirante elle serait atteinte dans son intimité.

Le soutien de sa mère, lorsqu'elle est tombée enceinte, lui a été d'une importance capitale et lui a permis en même temps de tenir le coup. Elle mit au monde une jolie petite fille et la mère de Claire, en l'absence du père de l'enfant et de son grand-père, se vit obligée de lui donner un nom, comme l'exige la tradition. Elle l'appela simplement *nyinawumuntu*, sans procéder au rituel de *kwita izina,* rituel au cours duquel on donne le nom, car il n'y avait pas d'homme présent pour présider ce rituel, mais aussi parce que l'enfant avait été conçu hors du cadre habituel du mariage. Le nom de

nyinawumuntu signifie littéralement la mère de l'Homme, non pas l'homme dans son acception d'un individu de sexe masculin mais plutôt dans celle de l'être humain.

Claire retrouvera sa forme de jeune fille adulte ; elle nous dira lors de l'entretien que personne ne pouvait imaginer qu'elle avait eu un enfant. Un jour, la famille de Claire reçoit la visite d'un homme chargé, dans la communauté, de jouer le rôle d'intermédiaire entre les familles en vue d'arranger les mariages entre leurs membres. Il est communément appelé *umuranga* du verbe *kuranga* ou *faire de la publicité*. Ce dernier était porteur d'un message d'une famille qui souhaitait demander la main de Claire. Celle-ci doutait, au tout début, de la sincérité de cette famille suite probablement à son expérience passée. Après cette première étape, Claire rencontre le prétendant et ils apprennent à se connaître. Elle sera rassurée par ce garçon qui lui avoue finalement qu'il connaissait son histoire et surtout la lâcheté de son premier prétendant qui l'avait abandonnée ainsi que son enfant. Ensuite, il lui dit qu'il souhaitait non seulement l'épouser mais aussi qu'il était prêt à adopter son enfant.

Ils se marièrent au début des années 1990 et, après quelques années, ils eurent leur premier fils. À cette époque, l'environnement sociopolitique s'était considérablement dégradé et lorsque Claire a rejoint son mari dans sa famille, celle-ci était continuellement menacée. Ils recevaient des tracts qui les accusaient de collaborer avec l'ennemi et d'être des complices des rebelles, on les menaçait en leur disant qu'ils allaient payer cher cette trahison. Claire raconte avec tristesse que son mari n'a jamais pris toutes ces menaces au sérieux et disait toujours qu'il allait se défendre. Cependant, vers la fin du mois de mars 1994, c'est-à-dire quelques jours seulement avant le début officiel du génocide, le ciel lui tomba sur la tête. Il était entre 23 heures et minuit, un ami de son mari (qui, auparavant, lui disait ce qui se tramait) est venu frapper à la porte. Son mari a ouvert, ensuite il est sorti rejoindre son ami mais, dès qu'il est arrivé à l'extérieur, les tueurs l'ont encerclé et il a eu juste le temps de crier en direction de sa femme qu'il allait être tué. Ensuite, il a poussé un seul cri de douleur, après quoi un silence de mort s'ensuivit. La femme était extrêmement terrorisée, tout son corps tremblait, elle prit ses deux enfants (tétanisés eux aussi par la peur) puis ils se sont enfermés dans la chambre. Là, dans cette chambre, elle se

demandait si son mari avait été tué sur le coup ou s'il avait pu s'échapper ; c'était le silence total, rien ne bougeait, on aurait dit que le temps s'était arrêté. Même chez les beaux-parents qui pourtant n'habitaient pas loin, rien ne bougeait.

Ce n'est que le lendemain matin, lorsqu'elle a pu sortir, qu'elle a pu mesurer toute l'étendue des dégâts : son mari gisant devant la porte agonisait, on lui avait coupé tous ses membres (inférieurs et supérieurs) et arraché les yeux. Elle n'a pas eu le temps de le pleurer et d'organiser les obsèques car les tueries se sont généralisées dans cette région. Les tueurs sont revenus le lendemain vers midi et ils ont tué ses beaux-parents, lui ont arraché son fils qu'elle portait sur le dos et l'ont découpé à la machette ; puis ils ont jeté les corps dans une fosse commune. Elle doit son salut à un homme qui travaillait dans leurs champs à qui elle avait donné un peu d'argent et qui l'a aidée à se sauver pour retourner chez sa mère avec sa fille aînée. Elle a marché plusieurs heures avec sa fille de 9 ans et elles sont arrivées chez sa mère vers 18 heures. Le climat était aussi tendu chez sa mère ; les voisins (hutu) venaient leur dire que, compte tenu du discours des autorités politiques qui appellent au meurtre, le lieu n'était pas sûr non plus. Elle a passé quelques jours chez sa mère et un beau matin la nouvelle du crash de l'avion présidentiel est tombée. Ainsi ont débuté officiellement les massacres à caractère génocidaire.

Claire qui croyait avoir un peu de répit quand elle est arrivée chez sa mère, laissant derrière elle l'anéantissement de sa belle-famille, ne pensait pas que le pire était à venir. Dans certaines régions, les massacres n'ont pas été déclenchés par le crash de l'avion présidentiel, comme les tenants de l'hypothèse de violences populaires spontanées pour venger la mort d'un Président assassiné le confirment souvent avec une volonté à peine voilée de réviser l'histoire de ce génocide. D'après plusieurs témoignages des personnes qui ont survécu à ces massacres, ceux-ci s'inscrivent plutôt dans un processus continu de campagnes d'incitation à la haine et l'exclusion de l'autre. Le parcours de vie de Claire mais aussi celui de Roda et Sindy, démontre avec pertinence l'aboutissement d'une violence entretenue par un leadership totalement irresponsable.

2.2.2. Le premier déracinement de Roda

Roda est âgée de 48 ans ; veuve du génocide, elle est mère de trois enfants. Elle est issue d'une famille nombreuse de 8 enfants et, dans une fratrie de 3 garçons et 5 filles, elle occupe la cinquième position. Après l'école primaire, elle est restée à la maison pour aider sa mère dans les travaux ménagers. Elle garde le souvenir de parents aimants, malgré les conditions de vie difficiles marquées par une pauvreté extrême. À 22 ans, elle épousa un garçon de 6 ans son aîné, et trois ans après le mariage, ils déménagèrent pour aller vivre dans la région d'origine de son mari. C'était précisément en 1990, quand ils se sont installés avec leurs deux enfants tout près de sa belle-mère. Cette dernière les avait très bien accueillis et par la suite s'occupait beaucoup de ses petits-enfants. Cependant, en 1992, Roda était enceinte de son troisième enfant quand les massacres à caractère de pogrom éclatèrent dans sa région. Ces derniers avaient été déclenchés par une rumeur de la mort d'un commerçant Hutu qui aurait été tué par des Tutsi. Ainsi, les hommes, les femmes et les enfants furent massacrés par milliers, leurs maisons détruites et leurs biens confisqués. Roda, son mari et leurs enfants ainsi que sa belle-mère quittèrent leur maison et cherchèrent refuge dans un hôpital sous la protection d'une religieuse d'origine européenne qui travaillait à cet hôpital. Celle-ci sera d'ailleurs assassinée par les milices, simplement parce qu'elle avait donné un toit à quelques familles Tutsi qu'on pourchassait comme des bêtes sauvages.

Cette chasse à l'homme n'est pas sans rappeler pour Roda les mêmes violences à base ethnique qui ont eu lieu en 1973. Elle avait en effet 8 ans, mais se souvient comme si c'était hier des violences de même nature qui visaient principalement toutes les personnes adultes identifiées comme Tutsi. À cette époque elle ne comprenait cependant pas pourquoi les adultes devaient se faire mal. Par contre, elle n'oubliera jamais l'image d'un homme qu'elle connaissait bien et qui était leur voisin, qu'on avait brûlé vif parce qu'il était tutsi, disait-on. Quand les violences de 1992 éclatèrent, toutes les images de 1973 l'assaillirent et provoquèrent chez elle un sentiment de mort imminente avec une sensation d'effroi, de façon que, même lorsque le calme fut revenu, elle refusa de retourner dans leur maison, obligeant toute la famille à rester dans le village où elle avait trouvé refuge.

La famille de Roda pensait qu'en quittant l'endroit où elle a toujours habité, elle quitterait en même temps des voisins qu'elle ne reconnaissait plus car ils se montraient extrêmement hostiles envers eux sans aucune raison apparente. Dans le discours qu'elle nous a donné à entendre, que ce soit lors des séances de groupe ou pendant les entretiens individuels, la dimension du non-sens revient toujours pour interroger tous ces actes d'agression perpétrés par des hommes et des femmes tout à fait ordinaires avec qui ils cohabitaient dans un esprit de bon voisinage. Cet aspect du non-sens dans les actes de violence à caractère génocidaire se pose avec une intensité débordante lorsque ces derniers touchent, de près ou de loin, des enfants.

2.2.3. Sindy et la mort de son papa

Dans ce qui précède, nous avons voulu suivre étape par étape la décadence d'une société qui amorçait une descente aux enfers et qui, par un concours de plusieurs circonstances, se dirigeait inévitablement vers un abîme. Nous nous focalisons sur la montée des violences, entretenues dans la plupart des cas par l'État et perpétrées, au début, par des groupes de jeunes désœuvrés, encadrés par les politiques qui ont tenu par après à impliquer le plus grand nombre possible de personnes, dans le but d'éliminer une population identifiée à tort comme la cause de tous les maux de la société. Cette même société, dans laquelle la femme occupe traditionnellement une place privilégiée en tant que fondement de la famille et de la société, car c'est non seulement elle qui donne la vie mais c'est aussi elle qui la façonne à travers une éducation dispensée aux enfants, l'avenir de la nation, a détruit cette image en profanant son corps.

Durant les quelques années qui ont précédé le génocide, on a assisté aux premiers signes avant-coureurs de ce qui allait se produire. C'est à partir de cette période qu'on a commencé à s'attaquer aux femmes, au même titre, si pas plus, qu'aux hommes. Nous avons par ailleurs souligné le caractère de pogrome que prenaient les massacres et surtout l'idéologie principalement raciste qui les sous-tendait. L'extermination de la belle-famille de Claire avant le coup d'envoi officiel du génocide, mais aussi les tueries qui ont visé la famille de Roda, pendant la même période, illustrent et confirment

malheureusement cette volonté d'exterminer l'autre, avec le non-sens qui accompagne toujours ces actes.

S'agissant du non-sens qui sous-tend toujours la logique d'extermination de l'autre sans laisser de traces de son existence, ce non-sens atteint son paroxysme aux yeux des enfants qui, de par leur niveau de développement inachevé, subissent les conséquences des actes délibérés des adultes qui ne se soucient pas de l'impact à long terme de ce qu'ils font sur les plus jeunes qui constituent l'espoir de la nation. C'est dans le souci de souligner cet aspect de la question par la prise en considération de la portée des actes de la classe dirigeante sur la nouvelle génération, que la situation de Sindy, qui a perdu son père décédé des suites de mauvais traitements subis lors de son incarcération consécutive à l'attaque de l'armée du FPR en 1990, s'est imposée à nous.

Sindy est une jeune fille d'une vingtaine d'années, célibataire et femme de ménage dans une entreprise de commerce. D'une apparence très soignée, son visage laisse transparaître une tristesse profonde. Elle est parmi les plus jeunes membres du groupe de parole pour femmes violées dans le contexte du génocide. En effet, elle avait seulement 9 ans en avril 1994 lorsque deux hommes sans cœur l'ont arrêtée, alors qu'elle était à la recherche de son oncle maternel qui avait su remplacer le père qu'elle avait perdu trop tôt et que les tueurs avaient embarqué. Après des discussions très intenses entre ces deux hommes qui ne savaient pas si oui ou non cette fillette était tutsi car elle était trop jeune pour avoir une carte d'identité où devait être marquée son ethnie, ils décident finalement de se fier aux caractéristiques morphologiques. Ils décrètent en leur âme et conscience que Sindy est tutsi et par conséquent ils peuvent en faire tout ce qu'ils veulent, ensuite ils la violent sauvagement avant d'abandonner son petit corps inerte.

Avant d'évoquer le génocide et tout ce que Sindy a enduré pendant cette période, revenons un peu en arrière vers les années 1980. Sindy a vu le jour précisément en 1985 dans une famille paisible, avec des revenus moyens. Quelques années après sa naissance, sa mère mettra de nouveau au monde une petite fille et Sindy aura ainsi une petite sœur. Cependant, elles ne profiteront pas longtemps de la présence du père car cinq jours seulement après sa naissance, celui-ci disparaîtra, emporté par une mort aussi brutale

que tragique. Elle nous dit, lors de l'entretien, qu'elle n'a gardé aucun souvenir de cette mort si ce n'est que la vie a subitement changé, de façon que sa mère est retournée vivre chez ses parents avec ses deux enfants. Pour Sindy la disparition de son père survient à un âge où l'irréversibilité de la mort n'est pas encore intégrée mais elle se traduit aussi par la dégradation de leurs conditions de vie. Le récit de la mort de son père lui sera transmis plus tard et d'une manière indirecte par sa mère avant qu'elle périsse, à son tour, pendant le génocide. Avant que débutent les massacres à caractère génocidaire, Sindy, sa petite sœur et sa mère vivaient chez les grands-parents maternels avec des tantes et surtout avec la présence symbolique d'un oncle qui n'habitait pourtant pas là mais qu'elle considérait déjà comme un père. Celui-ci envisageait même de l'emmener chez lui pour s'en occuper convenablement, ce qui n'arrivera jamais car le génocide éclata et mit définitivement fin non seulement à toutes les vies emportées par une mort souvent atroce mais avec elles, tous les projets envisagés par les victimes.

Chapitre 2.
Le coup d'envoi des massacres génocidaires

Le 7 avril 1994, au lendemain du crash de l'avion qui ramenait d'Arusha en Tanzanie le Président Habyarimana, commencent les massacres systématiques des hommes, des femmes et des enfants à majorité tutsi mais aussi des hommes et des femmes hutu qui se sont préalablement opposés à l'idéologie et à la politique ethnistes. Cent jours plus tard, on dénombrait plus d'un million de personnes assassinées dans des conditions inhumaines. Dans ce chapitre, nous soulignons le caractère inattendu des massacres à grande échelle et surtout du recours systématique au viol et autres violences sexuelles utilisés comme une arme redoutable du génocide, ainsi que leur impact sur le plan à la fois individuel et collectif. L'objet de notre étude étant l'appréhension du rapport entre le traumatisme et la féminité à travers les expériences vécues par les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles dans le contexte du génocide, les circonstances très diverses qui entourent ces violences sexuelles commises pendant cette période s'imposent à nous comme la voie par excellence pour appréhender ce rapport.

Ces circonstances aussi diverses que multiples s'articulent autour des viols individuels concernant à la fois des adultes et des enfants, et incluant aussi plusieurs formes d'esclavage sexuel. Les responsables de ces massacres génocidaires ont souvent recouru aux viols collectifs ou en masse, dans ce qui est apparu comme le sommet de la déshumanisation. Les mots lancés par les bourreaux à leurs victimes, ainsi que la cruauté de leurs actes dans la perpétration du viol et autres violences sexuelles, soulignent d'une manière tout à fait éloquente le degré de déshumanisation des victimes et le service que cet état de fait a rendu à l'extermination. Le viol et autres violences sexuelles commis dans une logique génocidaire ont démontré en fin de compte la manière dont les tabous qui généralement se limitaient aux injures ont été scrupuleusement mis en acte pendant cette période.

L'arrêt des massacres, qui correspond à une défaite militaire du régime qui avait planifié, organisé et exécuté le génocide, signe en même temps, pour les survivants du génocide en général et les victimes du viol en particulier, le début d'une survivance ou, comme le dit Roisin (2010, p. 130), « d'une lutte désespérée pour rester en vie par des mécanismes de défense qui incluent la destruction tant redoutée. […] Ou encore une lutte pour rester un homme en tant qu'être, interpelé dans son désir par la vie et par la mort ». En effet, dans tous les discours qui nous sont donnés à entendre, le caractère inattendu des massacres et surtout des violences sexuelles revient souvent, malgré les violences qui ont précédé le début de ces massacres et qui sont apparues progressivement à partir des années 1990. La détérioration du niveau de sécurité et la montée de la violence engendrée la plupart du temps par des propos racistes, distillés à longueur de journée par les 'média de la haine', n'ont jamais constitué, en tout cas pour les victimes potentielles, un indice de leur extermination probable.

2.1. Le caractère inattendu des massacres et des violences sexuelles

Les témoignages des survivants du génocide perpétré contre les Tutsi en avril 1994 au Rwanda commencent mais aussi se terminent, tel un conte rwandais ou *umugani*, de la même façon. Ils commencent toujours en ces termes : après le crash de l'avion présidentiel, les tueurs, les *interahamwe* (milice du parti au pouvoir), les voisins, etc. sont venus et ils ont commencé à tuer… Et ils se terminent aussi en disant que les massacres ont été arrêtés lorsque l'armée du FPR a chassé l'armée régulière. Que ce soit lors de nos entretiens individuels ou pendant les séances de groupes de parole, les participantes entament leurs récits de la même façon en évoquant le coup d'envoi des massacres, partout dans le pays, après l'assassinat de celui qui était Président, mais en insistant particulièrement sur le caractère inattendu des massacres. Au début il régnait, dans certaines régions du pays, une certaine ambiguïté par rapport aux personnes visées par les massacres, de telle sorte que toute la population sans aucune distinction fuyait ensemble l'attaque de groupes des miliciens. C'est ce que rapporte notamment l'une

des participantes au cours d'une séance de groupe. Cette jeune femme d'une trentaine d'années dit :

> *Au début du génocide, il y a eu des rumeurs selon lesquelles on allait tuer les gens mais nous ne savions pas exactement lesquels. Ensuite, nous avons décidé de quitter nos maisons et de nous réfugier à l'église. Nous sommes donc partis, c'est-à-dire moi, mon mari, nos enfants et mon beau-père car ma belle-mère était déjà morte longtemps avant que je regagne cette famille. À l'église, il y avait des familles de Tutsi et celles de Hutu. Nous avons entendu par après qu'il y a eu une sensibilisation effectuée par des personnes qui étaient venues à bord d'un véhicule qui transportait des machettes et qu'elles ont ordonné à toutes les familles hutu de retourner chez elles. A l'église, seules des familles de Tutsi sont restées et après quelques jours des groupes de milices mais aussi certaines personnes parmi nos voisins sont venues, ils nous ont massacrés.*

Le début brusque des massacres, ainsi que des violences sexuelles systématiques et généralisées qui les ont chaque fois accompagnés, mérite d'être souligné. Nous y reviendrons cependant plus tard quand nous aborderons, au troisième chapitre, les traces laissées par le viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide. Néanmoins, nous avons été particulièrement interpelés par la singularité qui caractérise les discours des participantes lors de notre recherche, quant à la manière dont chacune a vécu le début des massacres. Les plus âgées parmi elles, qui étaient là au moment des événements de 1973, ont été effrayées par l'annonce de la mort du Président d'autant plus que dans le passé, chaque fois qu'il y avait eu des violences politiques, celles-ci étaient toujours déclenchées par un assassinat ou une agression, imputé aux Tutsi, d'un personnage représentant l'autre groupe ethnique. C'est le cas notamment des violences survenues en 1992 à Nyamata, qui ont poussé la famille de Roda à quitter sa maison et dont le déclenchement avait été la mort d'un commerçant hutu que les rumeurs imputaient aux Tutsi. Cependant, dans les discours qui nous sont donnés à entendre, les femmes affirment unanimement que malgré tous les signes des violences imminentes, personne n'aurait imaginé que ces dernières allaient prendre une telle ampleur.

La soudaineté des massacres et du viol et autres violences sexuelles perpétrés tous dans un contexte de génocide, mais aussi la violence qui a surtout accompagné ces actes, méritent une attention particulière. Il nous

semble important en effet de nous attarder sur cette question, en particulier pour ce qui concerne notre étude du traumatisme et de la féminité à travers les expériences vécues par les femmes victimes de viol lors du génocide. Dans notre étude, nous avons affaire à des personnes singulières ayant leur propre chaîne de causalité, et même si elles étaient visées par le même événement, c'est-à-dire les violences génocidaires qui se sont matérialisées à travers les massacres et surtout le viol, chacune l'a vécu à sa manière et le rapport de chaque sujet face à ces événements est tout aussi singulier. Plusieurs auteurs ont souligné l'importance de ce caractère inattendu dans l'apparition et le pronostic du syndrome psychotraumatique. C'est dans ce même ordre d'idées que nous avons jugé primordial de mettre en évidence, d'une manière subjective et propre à chaque participante, l'entrée pour chaque individu dans la situation même de génocide durant laquelle sa vie était menacée dans tous les sens du terme.

Nous avons choisi de présenter ces situations de mise en acte des violences extrêmes à caractère génocidaire en nous basant d'abord sur le discours des femmes qui étaient, pendant cette période, de jeunes adultes, voire des femmes au foyer. Nous présenterons en même temps le discours de celles qui étaient, pendant la même période, des jeunes filles voire même de très jeunes filles. Le choix d'illustrer la soudaineté des massacres et des viols à caractère génocidaire, par les expériences vécues à la fois par des femmes adultes mais aussi par celles qui étaient presque des gamines s'est imposé à nous au fur et à mesure que nous les écoutions ; que ce soit lors des entretiens individuels ou pendant les séances de groupes, elles ont insisté, souligné et sont revenues à plusieurs reprises à cette aspect, à notre sens important, des événements subis, à savoir la soudaineté et la brutalité des violences. Ainsi, chacune dans sa singularité évoque les sensations qui l'ont envahie au moment où elle a réalisé qu'on avait basculé du côté de l'inexplicable, du totalement insensé.

Les femmes avec qui nous nous sommes entretenu individuellement, mais aussi celles qui font partie des groupes de parole, évoquent unanimement le début officiel des massacres après l'annonce de la mort du Président. Le récit de Claire est tout à fait éclairant, lorsqu'elle nous confie pendant l'entretien :

Après l'annonce de la mort du Président, les massacres ont directement commencé, les gens ont commencé à tuer pendant le jour, sans rien craindre ! Je me rappelle bien qu'un ami de la famille, qui avait joué le rôle d'intermédiaire ou « d'umuranga *» pour le mariage de ma sœur, est venu nous prévenir qu'il y avait une foule de gens armés de machettes et de gourdins qui se dirigeaient vers notre maison pour nous tuer. Il avait pris ce risque de nous prévenir car il ne souhaitait pas nous voir mourir du fait d'un pacte de sang (*igihango*) qui liait nos deux familles. Il nous a permis donc de nous sauver à temps et de rejoindre ainsi des milliers d'autres personnes qui avaient fui aussi comme nous, et nous nous sommes retrouvés, par milliers et en attente de la mort, dans un endroit appelé Nyabisindu. Au début, on ne tuait pas les gens en masse mais on triait ceux ou celles qui figuraient sur des listes. Mais ils choisissaient également les femmes qu'ils emmenaient ensuite pour les violer.*

Pour Daria, même si les massacres ont éclaté, dans sa localité, trois semaines après le début officiel, le mode opératoire a été le même que partout dans le pays. C'est-à-dire qu'après le signal qui a donné le coup d'envoi aux massacres, des groupes de milices déjà formés ont commencé à semer la terreur dans la population. Mais aussi les citoyens ordinaires, qui avaient longtemps été sensibilisés à la haine de l'autre à travers une propagande orchestrée principalement par les 'médias de la haine' dont la radio écoutée par tous les Rwandais, ont été incités puis impliqués massivement dans les massacres. Dans certaines régions, la population qui a hésité voire résisté à un appel au meurtre extrêmement pressant, parfois même agressif, a fini par se laisser entraîner, de gré ou de force, à ce projet d'extermination. Malgré une propagande longtemps distillée par tous les canaux d'information, certaines localités n'ont pas répondu tout de suite à ce passage à l'acte collectif de telle sorte qu'il a fallu l'intervention des hautes autorités du pays pour convaincre les plus récalcitrants.

Daria nous raconte, au cours de l'entretien, que vers le 15 avril 1994, sa tante qui habitait dans un autre village, est arrivée chez ses parents, profondément terrorisée par ce qu'elle venait de voir. Elle venait d'échapper, par miracle, aux massacres qui avaient emporté tous les siens. Même si à l'endroit où Daria et sa famille habitaient le climat était aussi tendu, ils avaient du mal à comprendre et à se représenter ce que disait leur tante. Cette dernière leur disait que tous les membres de sa famille, hommes, femmes, enfants et même vieillards venaient d'être assassinés, précisant qu'ils avaient tous été noyés dans une rivière. Vers le 23 avril 1994, les

tueurs ont commencé par brûler les maisons, poussant une grande partie des Tutsi à se regrouper pour bien se défendre contre cette agression. Les hommes se sont organisés et ils ont repoussé plusieurs fois des attaques de milices, accompagnés par la population. Après plusieurs tentatives d'attaque, ces derniers ont reçu un renfort des militaires, et ce fut le début des massacres de grande envergure. Il y a eu une débandade totale, chacun essayant tant bien que mal de sauver sa peau.

Daria arrive difficilement à évoquer ces moments extrêmement douloureux de son histoire. Elle nous racontera par après que c'est à ce moment de sauve-qui-peut, qu'elle assista à la mort de son vieux père, mais aussi qu'elle se sépara de tous les membres de sa famille et se retrouva toute seule sans savoir où aller. Elle se rendit finalement chez sa marraine, qui était hutu et qui accepta surtout de lui offrir un toit pour se cacher. Elle se demande toujours comment on a su finalement qu'elle se cachait chez sa marraine, car après seulement deux semaines, deux miliciens sont venus la chercher et ont tout d'abord discuté entre eux pour savoir ce qu'ils allaient faire d'elle. Daria connaissait ces deux jeunes hommes car c'étaient ses voisins. Elle se souvient que le premier disait au second : « Laisse-moi le privilège de l'assassiner et de faire d'elle ma centième victime ». Et l'autre lui répondait : « Non il faut plutôt la garder en vie, moi je suis prêt de l'épouser d'autant plus que tous les membres de sa famille sont morts, donc il n'y aura personne pour réclamer quoi que ce soit ». Ce sera finalement le second qui se montra très convaincant et qui aura l'opportunité de la garder comme esclave sexuel. Cependant, Daria n'oubliera jamais le regard du premier homme, celui qui voulait l'assassiner et faire d'elle sa centième victime.

Elle nous dira lors de l'entretien que le regard de cet homme qui voulait l'assassiner était très bizarre. Lorsque celui-ci voulait l'assassiner pour faire d'elle sa centième victime, il y avait quelque chose dans son regard qu'elle ne savait expliquer. Cela nous fait penser à ce que tous les auteurs qui ont travaillé sur les psychotraumatismes s'accordent à dire, lorsqu'ils sont confrontés aux conséquences des violences induites par l'homme sur son semblable. En effet, ils affirment que celles-ci sont de loin plus traumatisantes que les catastrophes naturelles. En évoquant l'impact des violences dues à l'homme, François Lebigot (2005, p. 97), dit ceci :

> La clinique nous apprend ce qui se passe entre deux individus dont l'un voit dans le regard de l'autre qu'il va le tuer. Dans ce regard, il voit non seulement l'acte qui se prépare, mais quelque chose de très bizarre, une sorte de jouissance.

C'est probablement cette envie de donner la mort ainsi que la jouissance qui l'accompagne que Daria a dû percevoir dans le regard de ce jeune homme et qu'elle a eu du mal à s'expliquer. Nous pensons en effet qu'il est extrêmement difficile, voire carrément impossible pour un être humain, de comprendre et de s'expliquer comment un citoyen ordinaire, un jeune homme sans histoire, tue avec acharnement ses voisins, ses camarades d'école, ses amis ou même des membres de sa famille. Mais il est aussi inimaginable de penser qu'il peut en tirer une jouissance. Il nous semble cependant important, pour essayer de comprendre la nature du caractère brutal des violences génocidaires, de revenir et d'insister sur cette question de savoir ce qui a poussé des citoyens ordinaires à passer à l'acte pour donner la mort à des milliers de leurs semblables.

Cette question a été soulevée par Guy Laval (2004, p. 71-72), par rapport à la shoah. L'auteur, qui est psychanalyste, se pose des questions dont les réponses exigent une rupture épistémologique et le poussent à élaborer une méthodologie qui, renonçant aux facilités de la preuve par l'analogie, la métaphore ou l'interprétation, permet d'appréhender les faits sociaux avec la rigueur qu'ils requièrent. En effet, il a voulu savoir ce qui a entraîné le passage à l'acte meurtrier de plusieurs milliers de nazis qui, au départ, n'étaient pas des assassins. Il tient à préciser que ces hommes, éventuellement ces femmes, qui tuèrent tant de Juifs, ne se recrutent pas dans les sphères habituelles du crime comme par exemple les tueurs plus ou moins professionnels de la pègre, meurtriers circonstanciels de la passion amoureuse, etc. Il affirme alors que ce sont des circonstances extraordinaires qui les ont amenés au meurtre. Quelles sont ces circonstances qui ont fait de citoyens ordinaires des assassins impitoyables ? Guy Laval (2002, p. 183) explique :

> Lorsque les règles de la société les plus progressistes ou protectrices pour tous disparaissent, le moi et le ça endommagés vont fonctionner de façon aberrante, le pare-excitation va voler en éclats et le ça pourra faire valoir ses exigences sans entraves. Il suffit que la réalité extérieure appelle de façon répétitive, traumatique la destructivité du sujet : le moi devenu inerte, le surmoi hors-circuit.

Nous reprendrons l'hypothèse de Guy Laval pour la transposer à la situation du génocide des Tutsi. Au Rwanda, nous dit Marie-Odile Godard (2014a, p. 80) :

> L'idéologie génocidaire, surmoi collectif, prend le pas en utilisant tous les canaux possibles. Tous les canaux possibles… c'est bien là que réapparaissent les pulsions repoussées, celles de voir à tout prix, de débusquer les secrets, l'intime de l'autre, ouvrir, couper, dompter, remodeler en détruisant. Un surmoi collectif aux règles inversées se déploie, il apparaît aussi tyrannique qu'un surmoi individuel, la *culpabilité en moins*. L'appel à la destruction du premier recevant immédiatement le renfort des forces destructrices et de l'imagination du ça pulsionnel individuel. C'est sans doute la raison pour laquelle les modes d'exécution des Tutsi étaient tellement variés et précis à la fois.

Nous reviendrons plus tard à ces modes d'exécution des Tutsi en nous basant essentiellement sur les diverses circonstances qui ont entouré les violences sexuelles. Mais avant cela, nous aimerions tout d'abord, et toujours dans le cadre de la présentation et de l'analyse du matériel recueilli à partir de notre dispositif de recherche, souligner le caractère inattendu du début des massacres par rapport aux perceptions de celles qui étaient, pendant cette période, des jeunes filles. Les parcours de vie pendant cette période d'Amandine, de Sindy et de Valérie, qui avaient respectivement 9 ans pour les deux premières et 14 ans pour l'autre, illustreront bien cette dimension.

Amandine est une fille unique d'un couple qui n'a jamais vécu ensemble. Née d'une mère hutu et d'un père tutsi, elle a vécu dès sa naissance chez ses grands-parents maternels. Elle voyait de temps en temps son père qui passait souvent la voir chez eux. Quand on lui répétait souvent qu'elle ressemblait beaucoup à son père, elle n'a jamais pensé que cette ressemblance avec son cher père lui causerait pas mal de soucis plus tard. Elle avait 9 ans en avril 1994 lorsque le génocide a éclaté. Cependant, elle ne comprenait pas pourquoi sa mère était très inquiète pour elle, mais elle avait surtout du mal à comprendre ce qui se disait autour d'elle par ses tantes et ses oncles. Ces derniers disaient toujours à sa mère : « cette gamine va nous attirer des ennuis ». C'est dans ce contexte même que lorsque toute la famille a dû quitter la maison pour fuir l'avancée de l'armée du FPR, ses oncles avaient refusé de les emmener avec eux, si sa mère ne l'abandonnait pas, à cause de ses traits et surtout de son appartenance ethnique car, faut-il le rappeler, au

Rwanda la filiation est patrilinéaire. Celle-ci refusa néanmoins d'abandonner sa fille et choisit de laisser partir sa famille plutôt que de l'abandonner. Amandine comprendra plus tard après le génocide que c'est sa ressemblance avec son père, et donc son appartenance à l'ethnie tutsi, qui l'excluait d'office de son autre appartenance.

C'est par ailleurs cette incompréhension totale de ces violences gratuites infligées à des personnes par d'autres personnes que nous retrouvons également chez Sindy qui, à 9 ans seulement, a été témoin de la folie humaine dans sa dimension la plus cruelle. Sindy est l'aînée dans une fratrie de deux enfants. Bien qu'elle n'ait pas beaucoup de souvenirs, elle se rappelle vaguement de la mort de son père, survenue alors qu'elle était âgée de 5 ans, mais elle a gardé à l'esprit la dégradation de leurs conditions de vie. Elle nous raconta, lors de notre entretien, que quand elle pense au tout début des massacres et à la façon dont elle se représentait ce qui se passait autour d'elle, et cela lui arrive souvent de penser à ça, elle a parfois honte d'elle et elle se dit intérieurement qu'elle devait être totalement sotte. En effet, elle dit qu'au moment où dans son entourage tout le monde se démenait pour échapper aux massacres, Sindy était plutôt joyeuse et croyait que c'était un jeu. Elle ne comprenait rien à ce qui se passait de telle sorte que même lorsque sa tante qui était une religieuse avait réussi à l'amener dans son couvent, elle s'en était échappée pour aller chercher son oncle dans un lieu pourtant réputé dangereux car on y avait entassé plusieurs milliers de Tutsi qui attendaient la mort. C'est en sortant de ce couvent qu'elle est tombée entre les mains des deux hommes sans cœur que nous avons évoqués plus haut.

Nous insistons sur la soudaineté des violences génocidaires dans leur dimension la plus cruelle, à savoir le viol et autres violences sexuelles, en nous focalisant sur les perceptions, dans l'après-coup, de femmes mais aussi de jeunes filles qui étaient presque des gamines et à peine adolescentes pendant cette période, en mettant en évidence ce facteur inattendu des violences génocidaires et leurs répercussions sur le destin des conséquences causées par ces violences. Freud (1920) lui-même, qui a travaillé beaucoup sur le traumatisme, affirme que l'événement traumatique sidère par sa nouveauté, par un jamais imaginé, un jamais vécu. Pour lui, on parle de traumatisme psychique lorsqu'il y a impréparation par l'angoisse. Serait-ce

ce jamais imaginé, ce jamais vécu ou même une angoisse soudaine et inattendue décrite par Valérie pour évoquer ses sensations au début des massacres ? Valérie avait à peine 14 ans lorsque ses voisins, accompagnés par des personnes qu'elle ne connaissait pas, ont commencé à les pourchasser sans qu'elle comprenne le motif de cette chasse à l'homme. Dans cette ambiance morbide, elle fut menacée de mort à plusieurs reprises mais aussi, malgré son jeune âge, elle fut également violée par des hommes sans cœur à des moments ainsi que dans des circonstances différents. Ces dernières méritent une attention particulière et appellent une description basée sur les récits de celles qui ont vécu ces atrocités, sans laquelle on s'interdirait de comprendre.

2.2. La diversité des circonstances entourant les violences sexuelles

En résonnance avec le premier point en rapport avec le caractère inattendu de l'éclatement des violences génocidaires, et plus particulièrement celles qui ont visé la femme, le deuxième point passe en revue la diversité des circonstances qui ont entouré les violences sexuelles dans le but de les analyser pour comprendre le sens que les femmes donnent à leurs expériences passées et présentes. Les récits des femmes recueillis lors des entretiens individuels et pendant les séances des groupes de parole et que nous présentons dans ce deuxième point ont été synthétiquement organisés en tenant compte de deux situations principales au cours desquelles les multiples viols se sont déroulés. Il s'agit, d'une part, des viols commis individuellement en incluant chaque fois des pratiques qualifiées d'esclavage sexuel, au cours desquelles les victimes ont été violées puis gardées pendant quelques jours voire quelques mois par leurs bourreaux, avant d'être relâchées ou même assassinées. Il s'agit, d'autre part, des viols et autres violences sexuelles commis en masse, la plupart du temps par des groupes de milices qui se relayaient sur les victimes dans ce qui apparaissait, selon les témoignages recueillis, comme des spectacles tout à fait avilissants. D'après toujours ces témoignages, ces pratiques ont atteint le sommet de la déshumanisation.

2.2.1. Viol individuel incluant l'esclavage sexuel

Les femmes qui affirment dans leurs témoignages avoir subi des viols individuels décrivent en même temps les diverses situations au cours desquelles se sont déroulés tous ces viols. Au-delà du caractère inattendu de l'apparition systématique de ce phénomène de viol, car, faut-il le rappeler, toutes ces femmes étaient dès le départ visées par l'extermination au même titre que les hommes, le recours au viol accompagné par une multitude de formes de violences sexuelles aussi cruelles que variées s'est progressivement généralisé. Les viols ont été commis individuellement dans certaines régions au même moment que les massacres. C'est le cas notamment des femmes qui se trouvaient dans un lieu appelé Nyabisindu, au centre du pays où on avait regroupé plusieurs milliers de Tutsi, qui affirment qu'au début des massacres on ne tuait pas aveuglément mais qu'on procédait par tri sur base de listes préalablement établies. Elles expliquaient que des groupes de miliciens choisissaient dans la foule, sur base de ces listes, des hommes, des femmes qu'ils exécutaient non loin de là, et les femmes étaient, dans la plupart du temps, violées avant d'être exécutées, laissées en vie ou même gardées comme esclaves sexuels.

Toujours d'après les témoignages recueillis, certains de ces viols se déroulaient curieusement avec moins de violence et de déshumanisation. Pour expliciter cet état de fait, ces femmes expliquent qu'au moment même où les massacres à grande échelle et les violences sexuelles qui les ont chaque fois accompagnés ont commencé, c'était comme si les membres des milices et une partie de la population qui commettaient le génocide pouvaient choisir une femme et en faire tout ce qu'ils voulaient. Ils pouvaient, par moment, se montrer extrêmement violents envers leurs victimes comme ils pouvaient aussi, sans aucune raison, se montrer moins violents. Cet état de chosification, dont un nombre important de femmes avec qui nous nous sommes entretenu nous ont fait part, a été utilisé comme un des moyens de les humilier et de les réduire au silence. Pendant cette période, les hommes cherchaient surtout les femmes qui, en situation normale, leur étaient inaccessibles et qu'ils pouvaient échanger entre eux autant de fois qu'ils le désiraient.

Nous avons choisi de présenter des situations dans lesquelles les viols se sont déroulés individuellement et dans des circonstances où le bourreau connaissait bien la victime. C'est notamment ce qui est arrivé à cette jeune fille d'une vingtaine d'année, que nous avons appelée Gemma, qui, pendant le génocide, avait été soumise à un choix impossible. Nous estimons aussi qu'un autre aspect de cette violence sexuelle commise individuellement mérite d'être souligné. Il s'agit en effet des viols commis pendant cette période sur des mineures qui, non seulement ne comprenaient pas pourquoi elles étaient pourchassées comme des bêtes sauvages, mais aussi n'avaient pas encore atteint la maturité aussi bien psychique que physique nécessaire à l'intégration des rapports sexuels. Amandine et Sindy, âgées seulement de 9 ans au moment où elles ont été, toutes deux à des moments et des endroits différents, sauvagement violées par des hommes sans cœur, illustrent d'une manière éloquente la manière dont leur innocence, mais aussi celle des autres fillettes qui ont vécu les mêmes atrocités, a volé en éclat.

2.2.1.1. Gemma, le choix impossible

Le récit du parcours de Gemma, pendant la période du génocide et après, reflète la complexité du phénomène de viol perpétré dans ce contexte. Cette complexité semble être d'une manière générale le prolongement de celle liée à la situation même du génocide, qualifié de proximité. Nous nous sommes appuyé sur le parcours de vie de Gemma dans une période déterminée pour mettre en évidence la diversité dans la mise en œuvre de cette violence génocidaire basée sur le genre ainsi que ses répercussions sur le plan individuel. Le cas de Gemma représente toutes les situations de viols commis individuellement que nous ne pouvons pas décrire dans ces lignes mais qui sous-tendent nos réflexions et servent de référence à nos propos tout au long de cette étude.

Gemma est deuxième dans une fratrie de six enfants. Au moment de l'entretien, elle décrivit sa famille comme une famille pauvre et dans laquelle les membres ne vivaient pas longtemps. Par ailleurs, elle a vécu très tôt les discriminations à base ethnique lorsqu'après huit années passées à l'école primaire, elle n'a pas été autorisée de passer à l'école secondaire car, précise-t-elle, à cette époque il n'était pas question de réussir l'examen d'entrée mais plutôt de recevoir l'autorisation selon la politique

institutionnalisée d'équilibre ethnique. Gemma a toujours été une élève très appliquée et qui s'en sortait plutôt bien mais, comme pour la plupart des élèves tutsi, elle n'a pas eu accès à l'école secondaire. Il a fallu donc l'intervention financière de son oncle maternel pour qu'elle puisse étudier et quand les massacres ont éclaté, elle était déjà en troisième secondaire. Gemma se rappela en effet que c'était vers la fin des petites vacances que la nouvelle da la mort du Président est tombée, déclenchant en même temps le début des massacres généralisés et à caractère génocidaire. Bien que règne dans tout le pays, depuis quelques mois auparavant, un climat extrêmement tendu, personne n'aurait imaginé le malheur qui s'est abattu plus tard sur les Tutsi et les Hutu de l'opposition d'une manière générale, et plus particulièrement le sort réservé aux femmes tutsi.

Nous présentons les trois moments importants décrits par Gemma tout au long de son récit pour rendre compte à sa manière des différentes situations qu'elle a traversées et qui l'ont profondément marquée. Le premier moment correspond au tout début des massacres et Gemma évoque son expérience dans les premiers moments qui ont précédé les massacres mais surtout la manière dont elle a été prise de court par les violences à caractère génocidaire qui, comme en une fraction de seconde, ont complètement changé son monde. Elle était donc chez une tante qui habitait dans un autre village avec d'autres membres de sa famille lorsqu'un homme que l'on connaissait bien dans cette famille est passé avec une machette très aiguisée et leur a dit que le sort des Tutsi était scellé : ils devaient être exterminés. Il ajouta en même temps que dans son village la chasse aux Tutsi avait déjà commencé. Après le passage de cet homme, elle paniqua et décida de rentrer chez elle, malgré les inquiétudes de sa tante. Une fois arrivée chez elle, la situation s'était dégradée, les Tutsi étaient pourchassés et massacrés cette fois-ci sans aucune distinction, c'est-à-dire hommes, femmes, enfants et vieillards. Elle commença donc une vie d'errance, de colline en colline pour tenter d'échapper à la mort. Toutes ces tentatives de fuir la mort qui pourtant était si proche, constituèrent le deuxième moment de son parcours.

Dans cette débandade, certains groupes de fugitifs cherchaient refuge dans des lieux publics tels que des écoles, des églises, des bâtiments administratifs,… D'autres par contre se cachaient dans des forêts, des buissons ou même des maisons abandonnées. Gemma était cachée avec

plusieurs de ses compagnons d'infortune dans un bâtiment public. Toutes les femmes affirment dans leurs témoignages qu'au début des massacres on procédait à des tris en se basant sur des listes préétablies. C'est notamment ce qui s'est passé dans le bâtiment où se trouvait Gemma. Un jeune homme, probablement un milicien, qui tenait dans ses mains une liste sur laquelle figuraient plusieurs noms, appela quatre hommes, les amena tout près d'un charnier fraîchement creusé non loin de là et que l'on avait dénommé CND[11], les exécuta froidement devant leurs semblables avant de les jeter dans ce charnier. Entre-temps les miliciens, mais aussi d'autres citoyens ordinaires, venaient et choisissaient des femmes ainsi que des jeunes filles, puis les emmenaient pour les violer ; ensuite ils pouvaient en disposer comme bon leur semblait. Au lendemain de ces massacres, toutes les personnes ayant assisté à ces atrocités étaient profondément terrorisées.

Gemma était dans cet état d'esprit lorsqu'un homme de quatorze ans son aîné, qu'elle connaissait très bien car son oncle l'avait aidé à plusieurs reprises, est venu la chercher à cet endroit et lui a proposé en même temps de lui offrir un lieu plus ou moins sûr pour se cacher. Au début, celui-ci voulait l'emmener seule chez ses propres parents mais Gemma lui dit qu'elle ne pouvait pas abandonner ses frères et sœurs. Finalement, il les a emmenés tous chez ses parents et leur a offert un toit, un endroit où ils pourraient rester sans être inquiétés. Gemma pensa que c'était peut-être la fin de leur calvaire. Cependant, vers minuit, ce jeune homme est revenu, l'a traînée dans sa chambre et l'a sauvagement violée. Voici comment Gemma revient sur ce sombre épisode de sa vie :

> *Lorsque cet homme est venu me chercher et qu'il m'a proposé sa protection, j'ai tout d'abord hésité ; d'abord parce qu'il voulait m'emmener seule, sans mes frères et sœurs mais aussi, même si je le connaissais bien, il ne m'inspirait pas de confiance. D'un côté, je me méfiais de cet homme dont la simple présence à côté de moi m'angoissait mais de l'autre côté nos familles se connaissaient et cela suffisait pour accepter son aide, d'autant plus que pendant cette période, nous n'avions pas beaucoup de choix. Quand plus tard dans la nuit cet homme est venu me chercher alors que je dormais avec mes sœurs, et qu'il m'a traînée jusque dans sa chambre, j'ai réalisé trop tard ce qui m'attendait. J'étais effroyablement terrorisée par cette situation,*

[11] Conseil National du Développement : nom du bâtiment qui abritait le parlement rwandais et au sein duquel logeait le bataillon de l'armée du FPR, chargé de la protection de ses cadres politiques, suivant les accords de paix signés à Arusha en 1993.

mais lui, il m'a sauvagement violée toute la nuit. Je me rappelle qu'après m'avoir violée, il m'a dit : « je ne savais pas que vous (les filles tutsi) êtes sottes jusqu'à ce point ! Comment se fait-il qu'une fille de ton âge n'ait jamais couché avec un homme ? ». Mais je pense que le matin, il a eu un peu d'humanité et m'a donné à manger et à boire. Pourtant je n'avais pas envie de manger même si je n'avais rien pris depuis déjà plusieurs jours. Cependant, j'ai profité de ce moment de répit et j'ai fait semblant d'aller me soulager ensuite j'ai fait signe à mes frères et sœurs et nous sommes partis sans rien dire. Nous retournions là où nous étions avec les autres personnes qui attendaient la mort comme nous.

À partir de ce jour, Gemma ne passa plus une minute sans penser à cette épisode de sa vie car, dit-elle, celui-ci a complétement changé sa vie. Elle a pris la décision de partir et de quitter son agresseur qui proposait de la garder comme esclave sexuel, pour qu'en retour il la protège ainsi que ses frères et sœurs. Face à ce choix difficile, elle a décidé d'affronter la mort qui d'ailleurs rodait partout, plutôt que de céder à la fatalité. Ensuite ils retournèrent à la case de départ, c'est-à-dire dans ce lieu où ils étaient avant que son agresseur vienne les chercher et leur propose sa protection, ce lieu où des milliers de personnes étaient rassemblées en attente de leur destin qui ne dépendait que de la volonté de leurs semblables. Gemma évoque dans son récit deux moments importants pendant lesquels elle-même ainsi que ses frères et ses sœurs ont frôlé la mort. Le premier moment, c'est quand ils sont revenus parmi leur compagnons d'infortune ; les autorités politiques qui supervisaient les massacres embarquaient, dans des bus de la compagnie publique de transport, des personnes triées sur le volet, pour les emmener, disaient-elles, dans un autre lieu plus sûr. Gemma, ses frères et ses sœurs s'apprêtaient à embarquer lorsqu'un jeune milicien, que leur père avait aidé, les empêcha de monter à bord et les amena chez ses parents pour bien les protéger. Il leur a dit après que toutes les personnes embarquées étaient destinées à la mort.

Dans cette famille, ils durent travailler dur pour bien mériter sa protection. Ils apprirent à travailler aux champs même si auparavant ils n'avaient jamais pratiqué cette activité. Gemma insiste dans son récit sur une situation totalement déshumanisante qu'ils ont expérimentée. En effet, on les faisait travailler très dur dans cette famille mais on refusait en même temps de les nourrir car, disait le père de cette famille, cela serait du gaspillage puisqu'ils devaient de toute façon mourir. Autrement dit, leur

mort étant décrétée, il fallait les exploiter au maximum avant qu'il ne soit trop tard. Cet état de fait illustre d'une manière tout à fait éloquente ce processus de déshumanisation au cours duquel les personnes cessent d'être perçues comme des humains mais aussi, chose importante à notre avis, sont moins bien traitées que des animaux. Ces derniers, une fois domestiqués, sont traités avec beaucoup de soins et d'affection, ce qui n'était pas le cas pour les Tutsi pendant cette période. Nous reviendrons plus tard sur cet aspect de la déshumanisation ; limitons-nous pour le moment au parcours de Gemma pendant cette période et ce qu'il représente, illustre et met en lumière. Ils restèrent dans cette famille et adoptèrent en même temps certains réflexes de survie comme par exemple chercher par tous les moyens à se procurer de la nourriture sans se faire surprendre.

Un mouvement de panique consécutif à l'avancée des troupes rebelles qui combattaient les forces gouvernementales s'empara de la population et provoqua un mouvement de foule, où pêle-mêle la population civile, la milice ainsi que les militaires en débandade mais aussi quelques Tutsi cachés par des familles hutu fuirent cette avancée de plus en plus pressante des forces rebelles. Gemma, ses frères et sœurs se trouvaient dans ce mouvement, mais ils eurent la malchance d'être repérés et reconnus par un groupe de miliciens de leur village qui les connaissaient très bien. Ces derniers leur ordonnèrent de s'asseoir en ligne, chacun en face de son bourreau. Ils décidèrent de compter jusqu'à trois et de frapper ensuite leurs victimes au même moment. Celles-ci étaient effroyablement tétanisées mais au moment de donner le coup fatal, l'attention de leurs bourreaux fut attirée par un véhicule qui transportait plusieurs objets pillés que la foule se partageait gratuitement. Ils se précipitèrent tous vers ce véhicule, permettant à leurs victimes de se sauver. Cependant, une femme qui les connaissait et qui les avait vus à ce moment précis avait raconté plus tard à leur père dans quelles circonstances ses enfants avaient été tués. Celui-ci a tenté à plusieurs reprises de se suicider car, disait-il toujours, sa vie n'avait plus de sens. Lorsqu'ils parvinrent plus tard à rejoindre leurs parents et quand leur père qui les croyait tous morts les a aperçus, il perdit connaissance. Ce n'est que le lendemain, quand il retrouva ses esprits, qu'il réalisa qu'il n'avait pas rêvé, qu'il s'agissait réellement de ses propres enfants et non pas de

revenants. La fin officielle du génocide correspond, pour la famille de Gemma, à leurs retrouvailles, les parents et les enfants au complet.

Gemma cependant ne se doutait pas que c'était plutôt le début d'une vie sans vie, le début d'une existence où chaque jour qui passe la ramène sans cesse à ce jour fatidique où sa vie a basculé dans une horreur sans nom. Cette période post génocide et la dimension du devenir des femmes victimes des violences sexuelles seront abordées dans le chapitre suivant. Nous avons voulu néanmoins revenir d'une manière plus particulière sur cette période qui a suivi l'arrêt du génocide pour que, à travers le parcours de vie de Gemma, l'accent soit mis sur la capacité à la réorigination de la femme, aussi meurtrie soit-elle.

Les jours qui ont suivi l'arrêt des massacres et la réorganisation du pays, le leitmotiv était la survie, la reconstruction, le vivre ensemble dans la paix et l'unité. Le défi était énorme dans une société qui sortait tout juste d'un génocide de proximité. Il a fallu établir un État et son autorité et il a fallu surtout qu'il exerce cette autorité d'une main de fer sans tergiverser pour sortir le pays de ce chaos. Gemma n'a pas eu le temps de souffler. Au plaisir d'avoir échappé à la mort et surtout d'avoir retrouvé sa famille entière, se sont substitués des soucis de santé ; son corps s'affaiblissait de plus en plus. Au début, elle pensait que la dégradation de son état de santé était peut-être due à des carences en nutriments consécutives aux mois passés sans apport nutritif adéquat, et elle se disait qu'une alimentation saine et équilibrée la tirerait d'affaire. Trois mois plus tard, c'est-à-dire au mois d'octobre 1994, elle apprit du médecin qui l'examinait, contre toute attente, qu'elle était enceinte. Voici comment elle raconte, dans ses propres mots, cet épisode de sa vie :

> *Dans mon parcours, puisque j'avais rencontré cet homme qui m'a violée, je ne savais pas que j'étais enceinte. Mon état de santé se dégradait progressivement mais je n'ai jamais pensé que c'était à cause de la grossesse. C'est vers le mois d'octobre, trois mois seulement après l'arrêt du génocide, que j'ai eu connaissance de ma grossesse. Avant, je ne savais strictement rien. Au départ, là où nous étions juste après l'arrêt du génocide, les femmes plus âgées s'exclamaient chaque fois qu'elles me regardaient et disaient : 'Mais qu'est-ce qu'elle a cette jeune fille ?' Ensuite, elles me demandaient d'enlever mon chemisier, elles m'inspectaient la poitrine et me disaient : 'tu dois être enceinte'. Voilà comment j'ai su que j'étais enceinte. Quand j'ai eu la confirmation par le médecin que j'étais bel et bien enceinte,*

j'ai été profondément choquée, perturbée et j'ai pris la décision de m'enfermer dans ma chambre, rompant tout contact avec le monde extérieur. Je m'arrangeais pour faire tout ce que je devais faire pendant la nuit comme ça je ne risquais pas de croiser quelques personnes. À la limite, je pouvais parler aux enfants ou aux vieilles personnes. On m'a emmenée à l'hôpital, lorsque ma grossesse est arrivée à terme. Ensuite par chance, j'ai accouché normalement, on ne m'a pas opérée et il y avait une femme que je ne connaissais pourtant pas qui m'a beaucoup aidée après l'accouchement et qui m'a donné surtout des habits pour mon enfant. Celui-ci est décédé trois semaines seulement après sa naissance mais je ne saurais pas dire exactement la cause de sa mort, j'avais pensé qu'il est peut-être mort de pneumonie. Par contre, sa mort m'a profondément touchée parce que, même si je l'avais conçu dans des circonstances inhabituelles et alors que j'étais jeune, je ne l'ai jamais détesté. Après sa mort les personnes autour de moi disaient que j'avais eu de la chance et cela me rendait triste.

Nous avons évoqué au début de ce point les multiples formes qu'a revêtues le viol ainsi que d'autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide. Ils ont été commis soit individuellement comme nous l'avons illustré à travers le parcours de Gemma, soit collectivement par deux ou plusieurs personnes. Certaines victimes ont été agressées individuellement par des personnes qui, par la suite, les passaient à d'autres personnes qui les gardaient chaque fois plusieurs jours avant de les relâcher. L'âge des victimes était tout aussi varié. Il y en avait de tous les âges : des enfants, des adolescentes, de jeunes adultes et parfois même des vieilles dames. Nous ne pensons cependant pas que les gens qui ont violé les enfants soient des délinquants sexuels encore moins des personnes atteintes par une quelconque perversion. Affirmer cela serait à notre sens très dangereux car cela légitimerait ces actes ignobles et confirmerait ainsi l'irresponsabilité de leurs acteurs. Les récits d'Amandine et de Sindy, qui au moment des faits étaient toutes les deux âgées de neuf ans, nous montrent effectivement qu'il s'agit d'actes qui s'inscrivent dans une volonté d'exterminer l'autre en s'attaquant à l'origine de la vie et de la pensée.

2.2.1.2. Amandine et Sindy ou l'innocence perdue

L'un des aspects du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide au Rwanda que l'on n'a pas saisi à sa juste valeur reste le viol commis sur les enfants qui, à cette époque, étaient des mineures. C'est dans ce même ordre d'idées que nous présenterons, pour

illustrer notre propos, les parcours de vie pendant la période du génocide des deux femmes les plus jeunes de nos deux groupes, dont les expériences vécues à ce moment traduisent à la fois cette volonté d'annihiler la vie de l'autre mais aussi le reflet d'une société qui franchit les limites de l'humanité et bascule dans ce que Nathalie Zaltzman, citée par Godard (2014a, p. 71) nomme « une organisation sociale nouvelle : une horde sans père, un clan totémique sans tabou ; la mise en acte d'une haine sans ambivalence ». Les histoires d'Amandine et Sindy nous aident à saisir qu'une bonne partie de la compréhension du phénomène de viol, utilisé comme une arme redoutable du génocide, passe par la description de ce qui s'est passé. Partant de là, nous sommes convaincu qu'il faut parler du viol perpétré dans ce contexte, dans ses manifestations, dans ses gestes, dans ses formes les plus crues car les gens ne se sont pas contentés seulement de violer. Les propos de José Kagabo (1995, p. 122) nous semblent très pertinents ; il écrit, dans ses notes de voyage à propos du génocide des Tutsi : « Il faut savoir comment on a tué. J'ai appris que R. avait été enterré vivant, c'est un sort qu'on a fait subir à beaucoup d'autres Tutsi. Si on ne vise pas cette description, on s'interdira de comprendre ». Nous ajoutons, pour le paraphraser, que si on ne vise pas effectivement la description de certaines situations de viol, on s'interdira de comprendre ce phénomène. Le même auteur continue et pose ces questions à notre sens extrêmement importantes :

> Globalement, il faut décrire finement les idéologies, le comportement des acteurs, poser la question de la prévisibilité du génocide. Mais l'horreur ? La cruauté ? Comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui se joue dans la tête de quelqu'un qui enterre vivant un homme qu'il connaît, dans celle d'une femme qui a dormi avec un homme, a eu un enfant avec lui, et tue cet homme-là, ce gosse-là, dans celle d'un homme qui découpe sa femme ? Ce n'est pas une réponse aux appels de Nahimana. Comment gérer cette mémoire génocidaire avec, premièrement, ces horreurs et, deuxièmement, si ces horreurs-là n'étaient pas dites ? La banalisation consisterait à considérer que ce n'est rien pour une adolescente de dix-huit ans de savoir que sa mère a été découpée en morceaux et jetée dans les latrines. Je ne prétends pas savoir ce qui se passe dans la tête de celui qui a commis cet acte, mais je sais au moins ce que signifient les latrines pour les Rwandais. Ça veut dire jeter les morts aux vers. Il y a conscience de livrer la chair de la victime à ces vers. Celui qui fait ça sait bien ce qu'il fait. Le symbole est le même pour lui et pour les parents de la victime. Il y a là un irrémédiable, qui ne peut être aboli par quelque stratégie d'oubli que ce soit.

Nous pouvons, par le même raisonnement, poser les mêmes questions en rapport avec la dimension la plus cruelle du génocide, à savoir le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte. Il sera par ailleurs difficile, voire impossible de savoir ce qui se joue dans la tête d'un homme qui offre une hospitalité à une femme et à sa petite fille qui sont à bout de souffle, et par la suite les abuse sexuellement sans que l'une sache ce qu'il fait à l'autre. Il nous est également difficile de comprendre, de saisir l'impact aussi bien sur le plan physique que psychique, d'un tel acte sur une fillette de neuf ans. Nous avons pensé que pour approcher cette réalité il nous fallait décrire l'horreur vécue par deux fillettes à des endroits différents mais pendant une même période, telle qu'elles nous l'avaient confiée à travers leurs récits et en l'intégrant dans l'ensemble de leur parcours de vie.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, Amandine est une jeune femme d'une vingtaine d'années, elle est parmi les plus jeunes membres des deux groupes de parole qui constituent le dispositif de recherche-action évoqué dans la première partie. La première fois que nous l'avons rencontrée, c'était aussi le premier jour du groupe ; elle est venue avec dix minutes de retard et nous avons été frappé par un masque de tristesse à peine voilé par des traits d'une finesse angélique de son visage presque juvénile. Fille unique d'un couple qui se sépara alors qu'elle était âgée seulement de quatre ans, Amandine est allée avec sa mère vivre chez ses grands-parents maternels. Les seuls souvenirs qu'elle garde de son père sont des visites ponctuelles effectuées par ce dernier chez ses grands-parents, au cours desquelles Amandine se montrait très attachée à son père. Elle grandit chez ses grands-parents entourée par sa mère, ses tantes et ses oncles maternels.

Elle décrit cette famille dans laquelle elle a grandi comme une famille affectueuse où il faisait bon vivre. Son père est tutsi et sa mère est hutu et le Rwanda étant une société patrilinéaire, Amandine est tutsi par filiation paternelle. Cette appartenance ethnique, mais surtout sa ressemblance, avérée ou supposée, avec son père lui attira beaucoup d'ennuis pendant le génocide. C'est au nom de cette pureté raciale qu'Amandine assiste, à neuf ans à peine, à un déclin de toute une société, traduit par une déconstruction des liens collectifs et individuels, suivie d'une reconstruction d'une autre loi, que Nathalie Zaltzman, citée par Godard (2014a, p. 70), appelle un « pervertissement de la pensée même de la loi ». D'abord au sein même de

la famille qui l'aidait jusque-là à grandir, les discours de ses oncles lui signifiaient clairement à travers sa mère qu'elle ne faisait plus partie de leur famille, de par sa filiation paternelle. Elle nous a raconté, au cours de l'entretien, que ce fut pour la première fois, en plein génocide, qu'elle entendait un de ces oncles dire à sa mère : « il va falloir que tu cherches une solution pour ce serpent sinon il nous attirera des ennuis ». Elle ne comprenait pas justement le sens de ces mots, mais se souvient que cela rendait sa mère terriblement triste. Ce n'est que plusieurs mois après le génocide qu'elle a pu mesurer dans l'après-coup le sens de tous ces mots, injonctions et petites phrases lancées dans un contexte de peur de l'autre, de haine et de tentative de survie.

Vers le mois de juin 1994, les rebelles qui combattaient l'armée régulière menaçaient de plus en plus de prendre la localité où se trouvait sa famille qui jusque-là n'avait jamais été inquiétée. Dans un mouvement de panique, les membres de cette famille, tentant de fuir cette menace imminente, interdisaient en même temps à la mère d'Amandine de partir avec eux si elle ne se débarrassait pas de sa fille que ses caractéristiques morphologiques trahissaient déjà, même si elle ne disposait pas encore de la carte d'identité avec la fameuse mention ethnique. C'est dans cet état d'esprit qu'Amandine et sa mère se retrouvent dans une foule de gens complètement paniqués, sans savoir exactement où elles allaient mais surtout avec le sentiment d'avoir été abandonnées par les leurs au moment où elles avaient besoin de leur présence et de leur soutien. Après plusieurs heures de marche, sans boire ni manger et sans savoir où elles allaient, elles croisèrent un homme qu'elles ne connaissaient pourtant pas qui se montra compatissant et leur proposa son aide. Il les emmena chez lui, leur donna à manger et leur proposa en même temps son hospitalité. Cet homme qui vivait seul obligea la mère d'Amandine de partager son lit en échange de son hospitalité.

Mais deux jours après, ce dernier débarqua à l'improviste et au cours de la nuit dans la chambre où Amandine dormait, il la viola sauvagement et ensuite il lui interdit formellement, la menaçant de mort, d'en parler à sa mère. Elle se rappelait comme si c'était la veille ce moment de supplice durant lequel elle avait terriblement mal, elle pleurait beaucoup et suppliait cet homme d'arrêter et d'aller faire ces choses-là avec sa mère. Celle-ci était à ce moment-là enfermée dans une autre chambre. Il a violé Amandine à

quatre reprises ; au dernier viol, comme elle saignait beaucoup, sa mère s'en est aperçue et sous le choc elle déclara à leur bourreau qu'elles auraient préféré mourir, après quoi elle décida de partir tout de suite. Elles se rendirent directement dans la partie qui était tenue par les rebelles, ce qui correspond à la fin de leur calvaire et au début d'une survivance pleine de rebondissements.

Quel sens donner à ces actes d'une perversité déconcertante ? Invoquer une structure de la personnalité avec un penchant pervers chez cet homme, qui aurait profité d'un contexte socio-politique propice pour laisser ses penchants à la perversité s'exprimer, semble cependant ne pas être la seule explication satisfaisante. On pourrait avancer aussi, comme certains auteurs l'ont fait, que tout le projet de destruction d'un groupe ou d'une communauté inhérent au génocide passe par l'anéantissement de sa capacité de reproduction (Ricci, 2014, p. 87). S'attaquer systématiquement aux femmes, faire de leurs corps un champ de bataille, comme cela apparaît dans les témoignages qu'elles nous ont confiés lors des entretiens avec chacune d'entre elles, mais aussi au cours de la parole échangée lors des séances de groupe, s'inscrit dans une logique d'annihilation de l'origine même de la vie et de la pensée. Cette destruction de la vie, en visant l'anéantissement de la capacité reproductive incarnée par la femme, se manifeste dans sa dimension la plus radicale à travers les violences sexuelles perpétrées à l'encontre de toutes celles qui étaient des mineures pendant cette période au Rwanda.

Cela semble être confirmé par le parcours, évoqué au premier chapitre, de Sindy, cette fillette qui, pendant le génocide, avait été arrêtée par deux hommes sans cœur alors qu'elle était à la recherche de son oncle et que l'un de ces hommes l'avait violée sauvagement puis avait abandonné son corps inerte. Nous reprenons ici la manière dont Sindy revient sur cet épisode de sa vie, dans un récit qu'elle nous a confié au cours d'un entretien effectué dans le cadre de cette étude.

> *Lorsque les massacres ont éclaté, nous (ma mère, ma sœur et mon oncle) sommes allés chercher refuge chez un grand ami de mon grand-père. Je me rappelle que c'était pendant la nuit mais je ne comprenais pas ce qui se passait, j'étais à la limite joyeuse, comme pouvait l'être une fillette de mon âge qui se croirait à une balade avec son oncle qu'elle adorait par-dessus tout. Nous avons passé la nuit chez ce grand ami de mon grand-père mais le*

lendemain nous avons été obligés de partir, car sa femme ne voulait pas de nous et elle menaçait de nous dénoncer. Nous sommes donc partis et nous avons rejoint une école au sein de laquelle des centaines de milliers de Tutsi avaient trouvé refuge. Ensuite, nous sommes allés dans une église qui avait accueilli également un nombre important de personnes qui fuyaient la mort et qui espéraient une protection dans la maison de Dieu. Une tante maternelle qui était en même temps une religieuse et dont le couvent se trouvait à quelques pas seulement de cette église est venue me chercher et m'a emmenée avec elle. Cependant, ne voulant pas quitter mon oncle, je me suis échappée de ce couvent pour aller le rejoindre dans cette église. En quittant ce couvent, j'ai croisé deux hommes qui m'ont arrêtée, ensuite l'un d'eux a dit :'cette fillette doit être un akanyenzi*' (ou bébé cancrelat, nom donné aux Tutsi), et l'autre a répliqué : 'Non, je ne crois pas que cette gamine soit* akanyenzi' *! et il ajoute : 'Si nous ne faisons pas très attention, nous risquerons de tuer même nos propres progénitures'. Mais le premier persiste et dit qu'il est presque sûr que je suis* akanyenzi*. Ensuite il regarde la paume de ma main et confirme que je suis bel et bien* akanyenzi*. Il me mit à terre et l'autre écarta mes jambes, il me viola. Je criais beaucoup et ils me menaçaient de me frapper avec le gourdin. De tout ce qui se passait à ce moment précis, je n'y comprenais rien du tout. Ce n'est que maintenant que vous me le demandez que j'y pense, je ne savais pas par exemple ce que signifie gourdin ! Pendant qu'il me violait, je criais beaucoup et j'implorais leur pardon mais ils me répétaient inlassablement : N'es-tu pas* akanyenzi *? Je leur disais que non, que je ne savais même pas ce que cela signifie. Ils me disaient que je suis probablement* akanyenzi*. Quand celui qui me violait a terminé, l'autre se demandait : «* Ese aka kantu nanjye nkajyeho *» ? Puis-je aussi monter cette morveuse ? Celui qui venait de me violer lui conseillait de me laisser. Ensuite, ils m'ont laissée pour morte avant de partir. Par contre, c'est ma tante qui m'a raconté tout cela car j'avais perdu connaissance. Elle m'a dit qu'un des militaires qui gardaient l'Évêché est allé les prévenir qu'il y avait une fillette sauvagement violée par deux hommes qui allaient l'assassiner et que celle-ci avait quitté le couvent. Mais comme ma tante ne pouvait pas sortir au risque de se faire tuer aussi, c'est sa consœur hutu qui est venue me voir et qui m'a ramenée au couvent.*

Le parcours de Sindy pendant le génocide et la manière dont elle en rend compte vingt ans après reflètent avec pertinence les circonstances extraordinaires, traduites par la disparition des règles protectrices de la société qui transforme des citoyens ordinaires en criminels sans état d'âme. Au Rwanda, pendant cette période, les règles régissant une société normale étaient totalement inversées, le mal, c'était le bien. Le récit de Sindy en témoigne avec une clarté étonnante, là où elle évoque, avec toute l'innocence qui caractérise un enfant de cet âge, le vécu de son viol. À travers son témoignage, nous nous rendons compte en effet qu'au moment

de son viol, il y avait non loin de là deux militaires ou gendarmes, Sindy ne fait pas la différence, qui sont normalement des membres des forces de l'ordre, des représentants de l'autorité étatique et qui, apparemment, avaient tout vu mais laissé faire. Cette démission de l'autorité, ce laisser-faire, voire cet encouragement criminel de la part des figures de l'autorité traduisent à eux seuls l'environnement social dans lequel ce passage à l'acte criminel s'est déroulé. À défaut d'apporter une réponse à la question que nous nous sommes posée plus haut, à savoir ce qui se joue dans la tête de ces deux hommes au moment où ils agressaient cette gamine, nous reprenons l'hypothèse de Guy Laval (2004, p. 89), en rapport avec les facteurs qui ont amené le citoyen allemand ordinaire à tuer pour la première fois de sa vie, lui qui jamais ne se serait représenté comme assassin ? Il en déduit en effet que :

> Le fonctionnement psychique du sujet s'éteint lorsque la société ne lui offre plus de conflictualité à l'intérieur d'elle-même ; dans la plupart des cas, la conflictualité interne du sujet, base de la dynamique psychique, ne peut se maintenir sans relais social, sans échanges intersubjectifs, sans relation d'investissement réciproque avec les objets sociaux (personnes, choses, entités, idées, etc.) […] Il suffit que la réalité extérieure appelle de façon répétitive, traumatique, la destructivité du sujet : le moi devenu inerte, le surmoi hors circuit, il s'établit une connexion paradoxale, une sorte de branchement direct entre la réalité extérieure et le ça, un bloc, un couloir de flux libre (non lié), quasiment uniquement énergétique (hors représentation), l'appel de la destruction de la réalité extérieure recevant immédiatement le renfort de la force destructrice du ça.

Cet auteur base sa théorie explicative sur deux postulats. Le premier considère que ce n'est pas sur la loi seule et son prolongement répressif que repose la viabilité de nos sociétés mais que d'autres éléments maintiennent aussi sa cohésion. Parmi ces éléments, il cite notamment les idéaux, les vertus civiques, participant d'une conception haute mais non rigide de la citoyenneté, la morale et l'instance de la personnalité qui lui donne son efficacité, le surmoi (aidé du moi, qui lui aussi ne peut fonctionner dans le sens que lui demande la société que si tous les citoyens se trouvent dans une situation « suffisamment bonne »). Il insiste sur le rôle du surmoi qui est celui de réguler le fonctionnement social de chaque sujet de façon à ce qu'il remplisse le programme que lui demande la société, à savoir : renoncer à une part de satisfaction pulsionnelle de façon à rendre possible le vivre ensemble. Mais pour appréhender le passage du citoyen ordinaire au

meurtrier de masse, il se tourne aussi vers le fonctionnement psychique de cet individu pour essayer de voir ce qui a pu se passer et qui expliquerait ce passage. En partant de l'hypothèse selon laquelle les Allemands qui ont commis la shoah n'étant pas intrinsèquement criminels, l'auteur considère qu'il a fallu une altération profonde du fonctionnement psychique de chaque sujet pour qu'un individu non assassin devienne apte au meurtre. Cette altération, cette modification du fonctionnement psychique de ces sujets se sont opérées sous le et par le nazisme (Laval, 2004, p. 78). Il a donc insisté sur le rôle joué par la réalité extérieure incarnée par la manière dont la population est gouvernée, dans la modification du fonctionnement psychique individuel. Il oppose la démocratie au totalitarisme dans sa théorisation en rapport avec les ressorts de la société qui influencent le fonctionnement psychique de chaque individu.

Dans un régime totalitaire, l'appareil psychique perd sa dynamique, c'est-à-dire qu'il garde ses capacités techniques de raisonnement mais perd sa faculté de jugement, de discernement. L'individu fonctionne comme un automate, il transforme en actes les idées qu'on lui suggère. Il n'y a donc aucun temps de réflexion, aucune controverse intérieure, l'appareil psychique a perdu sa conflictualité interne, moteur de son fonctionnement. Le surmoi n'est pas détruit mais considérablement délimité, il perd sa fonction délibérative caractéristique du surmoi adulte, il régresse à l'infantile ; on n'est plus coupable de tuer mais de ne pas tuer (Laval, 2004, p. 83). Il oppose ce régime totalitaire au démocratique, qu'il compare à un canal dont le cours descend à travers une série d'écluses, à partir des idées en passant par la lutte politique, les lois, les décrets, et enfin l'action, et tout peut s'arrêter à n'importe quel niveau. Mais le totalitarisme, lui, ne connaît ni écluse ni cliquet ni cran d'arrêt de principes, et son effet sur l'appareil psychique est de rendre inopérant ce qui en tient lieu (Laval, 2004, p. 84).

Au Rwanda, l'idéologie raciale instaurée par le colonialisme, puis reprise par les régimes qui se sont succédé après l'indépendance du pays, a transformé progressivement la société en entretenant une haine raciale pour aboutir finalement au dernier génocide du 20^{e} siècle. En reprenant l'hypothèse de Guy Laval et en la transposant au cas du génocide rwandais dans sa dimension la plus cruelle, en l'occurrence le viol perpétré dans ce contexte, la modification de la réalité extérieure occasionnée par la

déconflictualisation de la société expliquerait non seulement le passage à l'acte criminel de simples citoyens mais aussi la cruauté qui a accompagné ces actes. En effet, les récits des femmes victimes du viol commis dans le génocide, recueillis dans le cadre de cette étude et dont nous rendons compte et que nous présentons maintenant, reflètent cette réalité. C'est toujours dans cette logique, de la même façon que dans les points précédents, que nous présentons le viol commis en masse, pendant cette période, comme le sommet de la déshumanisation. Le parcours de vie de Claire, Maggy, Roda et les autres serviront de base à notre réflexion.

2.2.2. Viol en masse ou summum de la déshumanisation

Le viol en masse appelé aussi viol collectif a été utilisé pendant le génocide par plusieurs personnes impliquées dans les massacres génocidaires, pour asservir les femmes Tutsi. D'après les témoignages recueillis lors des entretiens individuels ou pendant les groupes de parole, ces viols se déroulaient la plupart du temps au même moment que les massacres, parfois les précédaient ou même se substituaient à eux. Le mode opératoire a été presque le même pour les viols collectifs que pour les tueries. Ils se déroulaient toujours pendant la journée et étaient l'œuvre de petits groupes de 2 à 5 hommes, parfois plus. Ces derniers étaient constitués essentiellement soit par des membres de milices ou des militaires, soit par de simples citoyens et, parmi eux, ceux qui s'étaient distingués par leur zèle manifesté dans les tueries et autres violences à caractère génocidaire. Ces viols collectifs étaient également accompagnés souvent par des actes extrêmement dégradants pour les victimes. Selon toujours les témoignages recueillis, certaines victimes se sont vues déshabillées en public et obligées de défiler devant une foule de badauds venus spécialement pour ce spectacle totalement avilissant. D'autres ont été violées en présence de membres de leur famille comme leur mari mais surtout en présence de leurs propres enfants ou tout simplement des enfants qui, la plupart du temps, étaient encore mineurs, et qui assistaient à ces scènes d'une violence inimaginable. Les récits que nous ont confiés Claire, Maggy et Roda illustreront simultanément les formes et les circonstances qui ont entouré ce phénomène de viol utilisé comme une arme d'une efficacité redoutable de ce génocide.

2.2.2.1. Viol de Claire en présence de sa fille

Après avoir perdu son mari, assassiné d'une manière extrêmement atroce en même temps que toute sa famille et son fils aîné qui avait à peine quelques années, et après avoir elle-même échappé de justesse à tous ces hommes assoiffés de sang, Claire retourna chez ses parents avec sa fille, croyant qu'elle laissait derrière elle cette folie meurtrière. Ces massacres ont pourtant eu lieu quelques semaines avant le début officiel du génocide, dont le signal a été le crash de l'avion présidentiel. Elle arriva chez ses parents la mort dans l'âme, suite à la perte de son mari, de son fils et de tous les membres de sa belle-famille, sauvagement assassinés par ceux qui avaient toujours été leurs voisins, leurs amis avec qui ils avaient entretenu de bonnes relations de voisinage. Elle n'a pas eu le temps de faire son deuil car quelques semaines seulement après avoir été forcée de quitter à jamais ceux qu'elle a aimés, la nouvelle de la mort du président dans un accident d'avion tomba et donna surtout le signal du déclenchement des massacres généralisés dans tout le pays.

Pour Claire, c'est le début d'un long calvaire qui débute avec le rassemblement de toutes les personnes visées par l'extermination dans un lieu rendu tristement célèbre par le nombre relativement important de personnes qui y ont subi des atrocités, dépassant de loin ce que l'on peut imaginer qu'un être humain est capable de faire. Le calvaire continue pour Claire qui, ne se sentant pas en sécurité dans cet endroit avec sa fille, décida de trouver un lieu plus ou moins sûr pour se cacher. Elle choisit d'emmener sa fille dans une forêt où il y avait beaucoup de buissons qui pouvaient facilement dissimuler plusieurs personnes.

Nous décrivons le parcours de Claire, en mettant en exergue le viol collectif qu'elle a subi en présence de sa fille et les circonstances qui entouraient ce viol, pendant cette période durant laquelle les Tutsi étaient pourchassés comme des bêtes sauvages et que leur destin ne dépendait que de la volonté de leurs bourreaux. Claire et sa fille passèrent la nuit dans ce buisson et le lendemain, tôt le matin, plusieurs personnes accompagnées par des chiens commencèrent leur traque des Tutsi. L'un des chiens qui flairait passa tout près du buisson dans lequel elles se cachaient et se mit aussitôt à aboyer beaucoup. Attirés par les aboiements, les personnes qui traquaient les Tutsi revinrent pour voir ce que le chien avait débusqué. Pendant ce

moment, la fille de Claire, âgée à peine de neuf ans, était tétanisée de peur et demanda à sa mère : « Mais qu'est-ce tous ces gens veulent de nous ? ». Ne sachant pas quoi lui répondre, car elle était trop jeune pour comprendre ces histoires d'ethnies, Claire réussit néanmoins à dire que c'était à cause de la guerre. Mais sa fille répliqua aussitôt : « Mais comment choisissent-ils alors leurs victimes ? », et Claire n'aura pas le temps de répondre : le chien approcha de plus en plus, elles durent sortir pour ne pas se faire dévorer par ce dernier.

Dès qu'elles sont sorties du buisson, la première personne croisée demanda à Claire sa carte d'identité, mais comme elle ne l'avait pas sur elle, celle-ci lui demanda en kinyarwanda : *Uri igiki ? Tu es quoi ?* Ce qui est une façon tout à fait déshumanisante de lui demander de décliner son identité. Cependant dans ce groupe de tueurs, il y avait des gens de son village qui connaissaient exactement à quel groupe ethnique elle appartenait. La suite, elle la décrit en ces termes :

> *Ces personnes m'ont demandé, pourquoi je me cachais, ce que je faisais dans ce buisson. Alors là je me disais intérieurement : est-ce je leur dis que je fuyais des milices* interahamwe *? Je prends mon courage en main et je dis : quand je suis arrivée à Nyabisindu, j'ai vu que le climat était très tendu, alors j'ai préféré venir ici. Ils me demandent : qu'est-ce qui était justement tendu à Nyabisindu ? Je ne savais pas quoi répondre. Ensuite l'un d'eux m'a giflé et je suis tombée par terre. Dans ce groupe des tueurs, il y avait un homme qui a travaillé pour nous dans notre famille, il m'a dit tout en me menaçant de sa machette : « j'ai longtemps rêvé de ce moment et voilà maintenant qu'il arrive » ! Je lui demandai de me pardonner mais il m'ordonna d'un ton menaçant d'écarter mes jambes. Je me rappelle que je le suppliais en l'appelant par son nom et qu'il était totalement insensible à mes supplications. Il m'intima d'écarter beaucoup plus mes jambes mais comme je n'y arrivais pas, il m'a donné un coup de machette (elle montre, au cours de l'entretien, l'endroit exact). Entretemps, le chien avait couru dans une autre direction à la recherche d'une autre proie, il délogea une autre femme qui se cachait non loin de là. Alors les autres tueurs ont couru vers cette femme et moi je suis restée avec quatre hommes (dont celui qui avait travaillé pour mes parents et qui me menaçait avec une machette). Mais comme je n'arrivais pas à écarter complètement mes jambes, cet homme se laissa tomber avec tout son poids entre mes jambes légèrement entrouvertes de façon que les os de la hanche craquent entraînant du coup une douleur lancinante. Je me débattais pour refermer les jambes, puis deux hommes prennent une jambe et un autre prend celle qui reste pour m'immobiliser complètement. Ma fille était à côté, tétanisée par la peur et elle voyait tout ce qu'ils me faisaient. Tous les quatre me violèrent à tour de*

rôle. Celui qui m'a violé le premier m'obligea même de l'embrasser pour l'exciter de plus. Cependant, je n'oublierai jamais le 4e homme qui m'a violé. Celui-ci m'avait dit d'entrée de jeu que son père ainsi que son grand-père lui avaient formellement interdit de coucher avec une femme tutsi et que c'est pour cette raison qu'il allait « me baiser à la Suisse ». Il a dit : ndakwenda mu gisuwisi, nkwendeshe insuwisi*, expression que j'entendais pour la première foi. Il a coupé le bourgeon d'un régime de banane, il l'introduisit brutalement dans mon sexe, le retira et recommença pour la deuxième fois. Je poussai un cri de douleur puis mon enfant se mit à pleurer et à crier tout en les implorant de me laisser tranquille. Je suppliai cet homme pour qu'au moins il me tue, mais il rétorqua : « Te rappelles-tu que durant la période monarchique, le symbole de la royauté, le tambour nommé Karinga, était orné par les testicules des jeunes garçons hutu ? C'est pour cela que nous voulons que ce moment reste dans les annales de l'histoire de notre pays.*

Après un temps qui lui a semblé interminable, ses agresseurs l'abandonnèrent dans cet état : complètement déshabillée, jambes grandement ouvertes car elle ne pouvait pas les refermer suite à une luxation de hanche contractée au tout début de son viol. Elle se rappelle qu'elle avait très soif et que sa fille, qui était là et qui avait tout suivi, lui apporta de l'eau puisée, faute de mieux, dans un marécage qui se trouvait non loin de là. Ensuite, Claire envoya sa fille chez une amie hutu pour chercher de l'aide. Son amie apporta de la nourriture, de l'eau chaude et un peu de pommade à base de beurre. Elle l'aida tout d'abord à réduire la luxation de sa hanche pour lui permettre d'avoir un peu de mobilité, ensuite elle pansa ses plaies à l'aide de cette pommade. Elle n'a pas eu le temps de se remettre de son agression, qu'une autre attaque de plusieurs personnes accompagnées aussi par des chiens arriva au moment où elle cherchait un abri. Dans ce groupe de tueurs, il y avait également des petits garçons, probablement des écoliers, reconnaissables par leurs uniformes. Cette fois-ci sa fille était partie avec son amie. La personne qui était à la tête de ce groupe lui ordonna de s'assoir de nouveau, de montrer et d'enseigner à ces écoliers les différentes parties qui composent le sexe d'une femme Tutsi.

À ce moment précis, Claire a dit à ses agresseurs qu'elle préférerait mourir plutôt que d'être humiliée de la sorte. Mais quand l'un de ses agresseurs la menaça avec son gourdin clouté qui dégoulinait encore de sang et face à l'ambivalence de la mort, que nous appelons de nos vœux et repoussons en même temps, elle s'exécuta, se mit dans la position exigée

par ses agresseurs. Ces derniers se disaient entre eux : « Il paraît que le sexe des femmes tutsi diffère de celui des femmes hutu ! », l'un d'entre eux se mit ainsi à mesurer à l'aide de sa main, tandis qu'à côté de lui un petit garçon s'exclama et dit : « on dirait le pénis d'un nouveau-né » ! Au moment de l'entretien, elle avait du mal à exprimer ce qu'elle avait ressenti à ce moment pendant lequel elle était réduite à du matériel didactique, à un état de chosification par excellence. En écoutant ce témoignage, les mots écrits par M.-O. Godard (2014a, p. 73), se sont imposés à nous :

> Regard et cruauté, cette union est patente : il s'agissait de regarder ce qu'on n'a jamais vu, le sexe, le dedans, les entrailles, le trou d'où l'on vient […] Par ce désir de savoir, de pénétrer pour voir, il y a eu une remontée le long de cette dernière sublimation – la curiosité. Voir comment est fait l'intérieur du ventre d'une Tutsi, la tête d'un Tutsi, voir comment un Tutsi pouvait marcher en étant raccourci. Voir ce que devenait un Tutsi sans son nez, sans ses pieds, sans ses seins ou ses fesses, sans son sexe, voir, car ils ne se détournaient point et il les exposaient à la vue de tous. Il fallait les voir.

Le parcours de Claire et sa fille pendant cette période nous renseigne sur les modalités pratiques de cette dimension la plus cruelle du génocide que représentent le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte. Nous sommes tout à fait d'accord avec José Kagabo (1995, p. 111), qui écrit encore dans ces notes de voyage :

> Dans les mots d'ordre donnés par les penseurs du génocide, il n'y avait pas le mode d'emploi. La personne qui a pensé faire barrage d'un corps nu et mutilé, il a trouvé ça tout seul, on ne lui a pas dit de le faire. […] Si l'un a mis toute son intelligence à la conception, l'autre n'a-t-il pas consacré son génie à trouver la forme de la mort qu'il souhaitait donner ?

C'est exactement ce qui s'est passé pendant le génocide lorsque le coup d'envoi des massacres a été donné, l'appel à massacrer des hommes, des femmes et des enfants lancé, l'incitation au viol enclenchée, les instigateurs de ces massacres n'ont pas indiqué aux nombreuses personnes qui y ont participé comment elles devaient s'y prendre. Chacun a eu recours à son génie pour trouver quels supplices infliger à ses victimes. Cet homme, qui s'est basé sur une transmission parentale de la haine ethnique longtemps entretenue pour infliger à Claire une torture qui restera gravée dans sa mémoire pour toujours, a eu tout seul l'idée de la violer à l'aide du bourgeon d'un régime de banane. Tout comme celui qui l'a utilisée comme matériel didactique pour montrer à ses collègues et enseigner à des écoliers

l'anatomie des parties intimes d'une femme tutsi avait usé de son imagination. De même celui-là qui a forcé l'un de ces écoliers, à qui on enseignait l'anatomie d'une femme tutsi, à imiter les autres et à violer Claire.

En écoutant Claire revenir sur ce qu'elle a enduré pendant cette période et surtout raconter avec tous les détails les atrocités qu'elle a subies lors de ces viols collectifs et multiples, la même question revenait sans cesse à notre esprit : comment est-il possible que des humains puissent en arriver là ? Nous nous disions que toutes ces atrocités étaient la preuve par excellence du non-sens de ces violences commises dans ce contexte. Cependant le livre de Gil Courtemanche (2006, p. 122) *Un dimanche à la piscine à Kigali* est tout à fait éclairant quant à l'intentionnalité dans les violences génocidaires. Il a écrit en effet que : « Dans chacune de leurs blessures, dans le meurtre des garçons, dans la manière et les armes, il y a des messages. Chaque atrocité est exemplaire et symbolique. Elle doit servir de modèle pour l'avenir ». Nous ajouterons aussi que le viol et autres violences sexuelles n'ont pas échappé à cette exemplarité, à ce symbolisme. Tout ce qu'on faisait devait justement servir de modèle pour l'avenir. Les mots, lancés par le 4^{e} homme qui a violé Claire, semblent être explicite et corroborent en même temps l'analyse de cet auteur. Les récits recueillis dans le cadre de cette recherche nous indiquent que tout a été planifié dès le départ. Identifier l'ennemi, le Tutsi, quel que soit son âge, son sexe, son niveau d'éducation, son statut social…, se faisait d'abord à l'aide de la carte d'identité mais aussi à l'aide des traits morphologiques tels que la taille élancée, la longueur ainsi que la forme du nez, le nombre et la forme des lignes de la paume des mains, etc. Mais aussi on ne tuait pas n'importe comment les Tutsi, on les raccourcissait, on leur coupait le nez, les jambes. On ne violait pas une femme tutsi au hasard, on la transperçait, on la fouillait, on la tripotait et surtout on la violait collectivement au vu et au su de tout le monde, et même en présence des enfants, dans ce qu'on pourrait appeler des scènes primitives perverties et agies.

2.2.2.2. Maggy, le parcours d'un combattant

Dans la continuité de la mise en évidence des viols collectifs perpétrés dans le contexte du génocide et la manière dont ils reflètent la

déshumanisation portée à son apogée, le parcours de Maggy pendant cette période complète, en le renforçant dans son aspect essentiellement collectif et de masse, celui de Claire évoqué plus haut. Cependant, avant d'aborder cet aspect en rapport avec le viol collectif qu'elle subit, il nous semble important de revenir en arrière et de rapporter la manière dont Maggy parle de l'avant génocide. Mais comme le dit très justement Wantraiter (2003, p. 113-114), « la mise en récit suppose une mise en perspective des événements et des actes du passé : c'est leur intégration et leur inscription définitive comme révolus qui constitue le passé, avant qu'à son tour il n'éclaire le présent et le futur ». Or nous savons que celles et ceux qui ont survécu à une violence extrême comme celle d'un génocide peinent justement à construire le récit d'une vie qui s'en trouve traversée, bouleversée, déchiquetée, anéantie... Nous avons constaté en effet, lors des entretiens individuels avec les femmes qui composent notre dispositif de recherche, que pour nous raconter leur vie elles traçaient le chemin des nombreux obstacles passés et présents à surmonter pour rejoindre l'avenir.

Ce qui est frappant dans ces récits, c'est l'idéalisation de la famille d'origine. En effet, plusieurs femmes décrivent dans les souvenirs de leur enfance des familles presque idéales, dont les membres vivaient en harmonie les uns avec les autres et où n'existaient ni différences ni désaccords. Cette figure d'une famille idéale revient souvent, que ce soit lors des séances de groupe, où un tel discours est alors uniment partagé, ou durant les entretiens individuels. Waintrater (2003, p. 126) nous éclaire sur l'enjeu d'une telle idéalisation dans le contexte d'un génocide. Pour cet auteur, la notion de mythe familial prend ici un sens singulier :

> La famille d'après le génocide est une famille privée d'histoire et de documents et le mythe vient alors se substituer à ce manque d'histoire et combler les trous béants d'une chronique interrompue. […] Fédérateur, le mythe familial est un système de croyances organisées, partagées par tous les membres de la famille, concernant leurs rôles mutuels dans la famille et la nature de leur relation. Même si toutes les familles secrètent leurs mythes, la famille survivante en a besoin pour assurer à la fois cohésion interne et protection externe. Face au traumatisme – crise, souffrance, persécution – la famille verrouille et renforce les mythes comme autant de remparts contre la dilution d'identité voire la disparition. Les mythes familiaux les plus courants sont celui de l'unité (nous sommes une famille unie) et celui du partage (on se dit tout), mythes que l'on retrouve à l'œuvre dans l'évocation

idéalisée de la famille d'avant le génocide, d'où sont gommés les différences et les désaccords.

Ce sont ces mythes immuables qui apparaissent d'abord dans nos récits. Et nous ne pouvons sous-estimer la fonction de cette sorte de version officielle de l'histoire familiale de nos sujets, remplie de mythes qui officient comme seuls garants d'une transmission interrompue par la persécution et le désastre. Comme des mythes fondateurs, refondateurs, ils semblent instituer dans un avant impérissable mais qui a péri, le point d'origine et de relance possible des récits au sein desquels les femmes qui nous ont parlé refont leur histoire broyée en en retraçant les points de brisure.

Maggy, en évoquant les éléments de son passé qui ont marqué sa vie sur le plan personnel et familial, nous offre un récit interpelant par ses propos d'un autre ordre mais d'une même intensité que ceux des autres femmes avec qui nous nous sommes entretenu. Maggy est dernière avec sa sœur jumelle, dans une fratrie de dix enfants. Elle est veuve et mère de cinq enfants.

Maggy se souvient comme si c'était hier que sa mère traversait souvent des moments difficiles, où elle était extrêmement triste. Chaque fois qu'on lui demandait ce qui l'attristait, elle ne réagissait pas et semblait subitement beaucoup plus triste. Les enfants, en l'occurrence les plus âgés, se disaient entre eux que cet état affectif de leur mère était probablement dû au fait qu'elle avait perdu tous les membres de sa famille lors des violences qui ont suivi l'indépendance du Rwanda. Effectivement, Maggy n'a jamais connu ni tante ni oncle, et la seule femme considérée longtemps comme une cousine de sa mère ne l'était pas réellement. C'était plutôt sa meilleure amie. Elle apprendra également plus tard que sa mère « *yakorewe bibi muri ibyo bihe* », ce qui veut dire littéralement qu' « on lui a causé du tort » mais qui signifiait qu'elle avait été violée lors de ces violences et que c'était probablement à cause de cet événement qu'elle était souvent triste. Maggy retrouve au cœur de sa vie d'enfant, dont elle fait l'histoire, le silence et la tristesse de sa mère, violée également et survivante sur le fond de l'extermination de toute sa famille.

Maggy nous fait part ensuite d'un autre événement qui l'a profondément déstabilisée : elle est accidentellement tombée enceinte alors qu'elle n'avait que quinze ans. Elle était en deuxième secondaire. Ceci l'a fort marquée, au point que cet épisode de sa vie lui revient régulièrement aujourd'hui, en souvenir, surtout quand elle est toute seule. Elle s'était liée d'amitié avec une jeune femme et elle passait même de temps en temps quelques jours chez elle. Elle se considérait et était considérée comme faisant partie de cette famille. Un jour elle accompagna le couple qui se rendait au chevet de la belle-mère de son amie. Ils passèrent la nuit sur place, chez les beaux-parents de son amie, et dormirent tous ensemble côte à côte : Maggy, le mari de son amie, la sœur de ce dernier et son amie. Le hasard fait que Maggy se retrouve à côté du mari de son amie. Cela ne l'avait pas dérangée au début mais elle n'aurait jamais pu imaginer, avec tout le respect qu'elle vouait à cet homme, que celui-ci tenterait de l'abuser. Elle se réveille alors que cet homme tentait de la tripoter. Elle proteste énergiquement. Quand elle se rendort, elle ne se doute pas que l'irréparable va être commis. Elle rentre plus tard chez ses parents puis retourne à l'école sans se douter une seconde de ce qui lui était arrivé cette nuit-là. À l'école, elle va commencer régulièrement à se sentir mal. Elle devenait de plus en plus faible, elle vomissait chaque matin après le petit déjeuner. Elle pensa, un moment, avoir été empoisonnée. Cinq mois plus tard, lors d'une visite médicale de routine, le médecin lui annonça contre toute attente qu'elle était enceinte. Sur le moment, elle a cru que le ciel lui tombait sur tête, elle était terriblement choquée. La première idée qui lui passa par la tête fut de se suicider. Elle décida d'aller se jeter dans une rivière non loin de son école mais, arrivée là, elle n'osa pas passer à l'acte. Elle passa toute la nuit dehors sans savoir ce qu'elle devait faire. Le lendemain, elle retourna à l'école, récupéra ses affaires et entama une vie d'errance qui dura un mois.

Après cette errance, elle rentra chez ses parents, décidée à ne plus adresser la parole à personne. Elle fut bien accueillie car ne sachant pas où elle était pendant tout ce temps, ses parents étaient très inquiets. Elle s'isola complètement jusqu'au jour où on l'emmena à la maternité. Elle passait des journées entières enfermée dans sa chambre, refusant tout contact avec l'extérieur sauf avec sa sœur jumelle qui lui apportait toujours à manger. Elle accoucha sans difficultés même si sa situation ne manqua pas de

susciter la curiosité du personnel soignant qui se demandait comment elle avait pu tomber enceinte alors qu'apparemment elle semblait ne pas avoir connu d'hommes. Plus tard, lorsque Maggy lui fit part de sa grossesse, il a protesté en disant qu'il n'avait rien fait ce jour-là. Cependant, il lui a demandé de garder le secret tout en lui promettant de l'aider. Elle n'a jamais révélé ce secret.

Ce secret, ce silence, dont elle nous parle, a trait encore à la violence sexuelle et au viol subis. Ceux-ci s'exercent cette fois sur sa propre personne, en train d'émerger. Ils ont lieu au seuil de sa vie d'adulte, à son entrée dans la vie sociale, au point d'ouverture d'une nouvelle forme d'altérité, par l'adolescence, si tant est que le terme soit pertinent dans ce contexte. En vérité, l'abus sexuel, le viol n'ont pas vraiment « lieu », en ce sens qu'ils restent sans ou hors véritable inscription psychique, frappés du sceau du désaveu ou du rejet. Ils restent sans nom. Maggy nous transmet des traces de ce processus lorsqu'elle nous prend à témoin. Apprendre qu'elle (en) est enceinte la plonge dans la honte, le désir de disparaître, l'errance. Sa famille l'accueille mais elle reste seule avec « cela » jusqu'à accoucher et donner la vie à son enfant.

Entre-temps ses parents avaient arrangé son mariage avec un homme de 30 ans son aîné, qu'elle devait rejoindre directement après avoir quitté l'hôpital. Elle eut beau s'opposer à cette union, sa sœur aînée finit par la convaincre d'accepter la décision des parents. Elle nous a parlé de cette souffrance, qu'elle traîne depuis son adolescence, et elle nous dit qu'elle va probablement l'emporter dans la tombe. C'est cette même souffrance qui a créé chez elle une aversion pour tous les hommes. Elle accepta à contrecœur de rejoindre cet homme. Elle se disait que ce serait temporaire, prévoyant même de se sauver, à la première occasion, avec un jeune homme de 5 ans son aîné qui habitait tout près de leur maison, pour s'installer ailleurs, dans un autre pays, afin d'échapper à cette situation. Elle n'aura pas l'occasion de partir avec ce jeune homme et de quitter ainsi son mari. En effet, même s'il a fallu plusieurs mois avant d'accepter son nouveau statut de femme au foyer, son mari s'est montré très patient, il n'a jamais voulu lui forcer la main et lui a montré surtout, à travers son attitude, qu'elle pourrait prendre le temps qu'il faudrait pour s'habituer à cette nouvelle situation. Elle affirme par contre que cet événement l'a marquée à jamais et que c'est

surtout dans cet état d'esprit, suite au viol et au mariage forcé, qu'elle est entrée dans le génocide.

Dans son récit, contrairement à d'autres récits qui nous ont été confiés par d'autres femmes, Maggy n'évoque jamais les discriminations à base ethnique que les Tutsi en général ont expérimentées durant les régimes qui se sont succédé après l'indépendance du pays. Ces discriminations, qui étaient sous-tendues et instituées par un ethnisme idéologique, se sont exacerbées vers la fin des années 1980 entraînant des violences qui présageaient déjà le pire. Dans le récit de Maggy, ces éléments en rapport avec la dégradation de tous les garants de la cohésion sociale n'apparaissent pas, alors que tous les récits d'autres femmes passent inévitablement par cette période de changement radical. Nous en avons déduit que pour Maggy, la situation dans laquelle elle se trouvait pendant cette période, que nous avons évoquée plus haut, était assez préoccupante pour elle, que tout ce qui se passait autour d'elle lui importait peu. Autrement dit, les deux événements qu'elle reprend dans ce récit et qui semblent avoir marqué sa vie, l'un d'une manière sournoise et latente et l'autre d'une manière beaucoup plus directe et apparente, ont à eux seuls occulté les événements qui ont précédé la solution finale. Un lien peut néanmoins être établi entre ces événements liés à son histoire, à savoir le silence et le secret qui entourent le viol de la mère sur fond d'extermination de sa famille, en passant par le viol subi au seuil de sa vie adulte, qui n'en était pas un car il n'a pas été reconnu et il est resté donc sans nom, et enfin le viol collectif subi cette fois-ci dans le contexte du génocide. Ce lien entre tous ces événements ne peut pas cependant être de cause à effet mais peut traduire plutôt une manière de transmettre des traces de ce processus de répétition. Cela confirme en quelque sorte les propos de Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière (2014, p. 16-17), selon lesquels:

> Quelle que soit la souffrance, quel que soit le silence, il y a une nécessité qui mène les histoires forcloses jusqu'au dire. Si pour quelques raisons, elles ne peuvent être transmises, elles seront dites par la bouche d'un autre. Si elles sont impensables, leurs traces et leurs débris seront portés à travers les générations, vécus comme folie par quelqu'un chargé (au double sens de l'énergie et du devoir à accomplir) de représenter ce que Freud nomme l'héritage archaïque de la lignée.

Le récit de Maggy passe ainsi, sans transition, par des histoires singulières qui ont pu se dire seulement dans une liaison à la grande Histoire. Dans sa façon de raconter sa vie avant, pendant et après le génocide, elle évoque les souvenirs de son enfance en rapport avec le traumatisme parental consécutif aux violences socio-politiques qui se transmettent à travers certaines attitudes des parents, en l'occurrence la mère, mais aussi à travers des non-dits au sein de la famille. Ensuite elle insiste sur les événements qui ont marqué et changé complètement sa vie au moment où elle était arrivée à l'interface de sa vie, au cours de laquelle elle devait opérer un passage de l'enfance vers l'âge adulte. Période extrêmement délicate à négocier et pendant laquelle elle se voit contrainte par ses propres parents à passer, sans préalablement aucune préparation, à la vie adulte. En écoutant son récit, on a l'impression qu'il n'y a eu aucun moment de répit, car elle passe de cette période difficile de sa vie aux atrocités subies pendant le génocide. La succession de ces événements dans son récit laisse présager une continuité ininterrompue des situations dramatiques auxquelles elle a fait face dès l'âge de quinze ans jusqu'à aujourd'hui.

Lorsque les massacres ont commencé en avril 1994, Maggy se trouvait chez elle avec son mari et leurs quatre enfants. Elle était, elle-même, enceinte de quelques mois. Ils ont décidé avec son mari de se séparer pour maximiser leurs chances de survivre à ces massacres. Maggy partit pour rejoindre des milliers d'autres fugitifs rassemblés dans une église, son mari préféra rester chez lui à la maison. Plus tard elle a appris que des miliciens accompagnés par quelques citoyens sont venus à la maison et ont sérieusement tabassé son mari mais celui-ci n'a pas succombé à ses blessures. Par après, il est parvenu à se sauver pour aller se cacher chez un ami de longue date. Maggy a, quant à elle, passé deux semaines dans cette église avant qu'on annonce à toutes les personnes qui s'y trouvaient qu'elles devaient partir et aller dans un autre endroit. Pendant les deux semaines passées dans cette église, Maggy fut sauvagement violée à plusieurs reprises par un groupe de miliciens. Il nous semble cependant important de rapporter les mots de Maggy en rapport avec son expérience vécue de viols tels qu'elle nous les a confiés lors de l'entretien :

Pendant les deux semaines passées dans cette église, les miliciens venaient et m'emmenaient chaque fois avec eux. Ils m'emmenaient parce qu'au début ils s'étaient trompés sur mon compte, croyant que j'étais une enseignante car j'étais toujours propre et bien soignée. Ils m'emmenaient donc… (Silence de plusieurs secondes) *et ils me faisaient tout ce qu'ils voulaient mais lorsqu'ils s'apprêtaient de me tuer, je leur demandais pardon puis ils me laissaient en vie tout en me promettant de revenir le lendemain. J'ai plusieurs fois imploré leur pardon, ils me laissaient en vie mais ils promettaient toujours de revenir et de m'emmener. Ils m'ont fait ça la première fois, mais la seconde fois a été extrêmement douloureuse pour moi. Je me dis même très souvent que cela a probablement provoqué la mort de mon père. En effet, celui-ci se trouvait parmi toutes ces personnes rassemblées dans cette église, et quand on lui a appris qu'ils m'avaient emmenée mais aussi qu'on avait embarqué mes frères dans des bus avec d'autres personnes qui, par la suite, devaient être exécutées, il a perdu tout espoir et a renoncé à la vie. Le deuxième jour quand ils m'ont emmenée, je suis revenue vers le soir parmi mes compagnons d'infortune. Quand on revenait de ces situations, plusieurs personnes venaient me demander ce qui s'était passé, ce qu'ils m'avaient fait, etc. Moi je ne disais rien, mais, pour nous les femmes, tout le monde savait très bien ce qu'on nous faisait subir. Pour ce qui me concerne, j'étais profondément triste, je pleurais beaucoup. Lorsque nous avons été seuls avec mon père, il a essayé de me demander ce qui s'était réellement passé et je lui ai tout raconté. Après lui avoir raconté tout ce qu'ils m'avaient fait, il m'a dit, avec beaucoup de chagrin, qu'il préférerait mourir plutôt que de nous voir nous faire humilier et tuer de la sorte. Il m'avait dit ça parce qu'il venait juste d'apprendre que son fils, qui habitait dans une autre province, avait été assassiné avec sa femme et tous ses sept enfants. Il m'a dit dans ses propres mots qu'au moins les autres ont été noyés et que peut-être ils n'ont pas trop souffert. Il a ajouté qu'au lieu d'assister de la sorte à la mise à mort atroce de ses enfants, le mieux c'était de mourir. Ce sont les derniers mots de mon père que j'ai entendus car le lendemain nous l'avons retrouvé sans vie dans ce qui lui servait de lit. Personne ne l'avait touché, aucun élément ne permettait pas de penser non plus à un suicide, simplement le lendemain matin nous l'avons trouvé décédé. Même aujourd'hui je me dis que c'est moi qui l'ai tué. Il avait vu tout mon chagrin après ma deuxième agression. En effet, le deuxième jour ils m'ont emmenée, ils m'ont fait tout ce qu'ils voulaient ensuite lorsque je suis revenue je me suis rendue directement tout près du charnier à côté duquel les miliciens assassinaient les gens avant de jeter leurs corps dans ce charnier, espérant au moins subir le même sort, mais ils ont refusé de m'accorder cette faveur. Je préférais mourir et j'étais décidée cette fois-ci à provoquer les tueurs afin qu'ils me tuent sur-le-champ, car j'avais compris qu'ils me feraient toujours ces « choses-là ». Deux semaines plus tard, lorsqu'ils nous ont ordonné de quitter cet endroit, nous sommes partis et après seulement un kilomètre, on nous a arrêtés à une barrière. J'ai directement pensé qu'ils allaient eux aussi me faire ces choses-là mais*

j'étais décidée cette fois-ci de ne pas me laisser faire, de les insulter ou de tenter de fuir pour qu'ils m'abattent.

Cet état de chosification s'est confirmé lorsqu'ils ont été arrêtés à cette barrière et que leurs bourreaux discutaient entre eux de la forme de mort à leur infliger.

Un homme (qu'elle décrit comme appartenant à l'ethnie Twa) *qui était parmi ces bourreaux avait proposé qu'au lieu de me tuer, il me garde comme esclave sexuel et il a ajouté que chaque fois avant de coucher avec moi, il allait m'embrasser comme le font les Occidentaux. À ce moment même je pensais à ce que je pouvais faire pour qu'ils me tuent tout de suite car je ne pouvais pas supporter cet affront. Ma vie fut cependant sauvée par une vieille maman qui passait par là et qui s'interposa en disant aux tueurs de ne pas tuer, devant ses yeux, une femme enceinte. Elle m'accompagna ensuite jusqu'à un autre lieu où était rassemblées les personnes qui tentaient d'échapper aux massacres.*

Le témoignage de Maggy reflète les expériences multiples auxquelles les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles ont fait face, pendant cette période mais aussi et surtout après, lorsqu'il a fallu chercher les moyens, la formule pour faire cohabiter victimes et bourreaux avec toutes les personnes nouvellement rentrées après un séjour de plusieurs années passées en exil. Cet aspect sera abordé au chapitre suivant ; restons pour le moment dans cette période de génocide, de massacres massivement commis et de viols perpétrés dans une logique d'extermination. Dans son récit, Maggy, pour évoquer le viol subi collectivement et à plusieurs reprises, dit tout simplement : « ils m'ont emmenée et ils ont fait ce qu'ils avaient à faire ». Cela rejoint ce que disent M.-O. Godard et P. Spoljar, (2011, p. 5), qu'en fait « il n'y a pas de tentative de guérir au Rwanda mais plutôt des expériences multiples. Par la langue, le mot de viol n'existait pas plus que celui de génocide en kinyarwanda ».

Les mots utilisés pour évoquer, parler de viol commis dans ce contexte montrent la difficulté de trouver des mots justes pour parler de leurs expériences vécues. Certaines victimes utilisent des mots, des expressions telles que *« baranjyanye bankorera ibyo bashaka »*, « ils m'ont emmenée et ils ont fait de moi tout ce qu'ils voulaient » ; *« barambohoje »,* « ils m'ont libérée » (voulant dire « ils m'ont violée ») et on pourrait se demander en quoi le viol peut libérer. Mais ce mot *« barambohoje »,* qui vient du verbe *« kubohora »* (libérer), est emprunté à une pratique courante apparue pour la

première fois pendant la période où on a institué le multipartisme et consistait à recruter, de gré ou de force, les adhérents à un parti politique. Cette expression est reprise également juste dans la période qui a suivi directement l'arrêt du génocide, où il y a eu fuite d'une grande partie de la population vers les pays limitrophes et rentrée massive des réfugiés de 1959, elle désignait l'appropriation des biens matériels abandonnés par leurs propriétaires. Parmi les mots, les expressions utilisées pour évoquer le viol subi, on retrouve l'expression « *bamfashe ku ngufu* », « ils m'ont pris de force », pour souligner l'aspect contraignant des violences sexuelles perpétrées dans ce contexte. Ces dernières se sont toujours accompagnées par des injonctions faites par les agresseurs à leurs victimes, qui traduisent la déshumanisation.

2.2.2.3. Roda : On va te passer dessus...

Les mots et les diverses expressions qui ont accompagné le viol ainsi que d'autres violences sexuelles, mais aussi les injonctions qui ont été données par les agresseurs à leurs victimes, méritent d'être soulignés si nous voulons approcher l'impact du phénomène de viol commis dans une logique d'extermination. Comme le dit Nathalie Zaltzman (2006, p. 86), « les mots engendrent ; les mots transforment ; les mots détruisent ». Nous partons, pour le moment, de cette dernière affirmation de l'auteur, à savoir que les mots détruisent, pour appréhender l'impact que les mots, les expressions mais aussi les injonctions qui ont chaque fois accompagné le viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le cadre du génocide ont produit par rapport aux victimes sur le plan aussi bien psychique que collectif.

Le parcours de Roda, cette femme d'une quarantaine d'année dont le mari ainsi que tous les membres de sa famille ont été exterminés pendant le génocide, nous éclaire sur cet aspect du génocide où les mots qui ont accompagné le viol commis dans ce contexte ont marqué de leurs empreintes l'impact de ce phénomène sur la vie psychique des victimes. Sa famille, qui avait échappé in extremis à la mort lors des tueries à caractère de pogromes en 1992, ne se doutait pas que deux années plus tard il y aurait une mise en actes de la solution finale. Après l'annonce de la mort du Président, les tueries ont directement commencé dans cette région où deux

ans auparavant, avaient eu lieu des massacres des Tutsi. Voici comment Roda décrit ce moment :

> *À partir du 7 avril 1994, les mêmes voisins qui nous pourchassaient déjà en 1992 et qui, en notre absence, exploitaient nos champs, sont venus nous chercher en ville où nous étions réfugiés et, aidés par nos nouveaux voisins, ils nous ont tués. Ils nous ont tués aussi en même temps que beaucoup de nos voisins. Mon mari ainsi que ma belle-mère furent tués dès le premier jour des massacres. On disait que là où nous habitions, il y avait beaucoup de Tutsi, raison pour laquelle il a fallu avoir recours aux militaires pour donner du renfort et encadrer des miliciens mais aussi des milliers de citoyens ordinaires impliqués dans les massacres. J'ai vu de mes propres yeux trois bus remplis de militaires qui venaient prêter main forte aux tueurs. Au début, on pensait qu'ils cherchaient juste à nous assassiner tous, personne n'aurait pu imaginer qu'ils allaient aussi nous violer. Pour ce qui me concerne, je me sentais totalement confuse au début des massacres : je ne savais pas distinguer les jours, les dates, je pouvais passer entre les corps mutilés sans éprouver aucune émotion. Quand je pense que pendant cette période les tueurs faisaient de toi ce qu'ils voulaient, je ressens directement des maux de tête. Les militaires, les miliciens mais aussi les gens ordinaires te passaient dessus quand ils le voulaient et ils pouvaient ensuite décider soit de te tuer soit de te laisser en vie ou même de faire de toi leur esclave sexuel. Bref, ils avaient sur nous le droit de vie ou de mort. Cependant, je n'oublierai jamais un groupe de militaires qui, en me violant, chacun à leur tour, disaient «* ibigore by'ibitutsi barabirongora nta mpamvu yo kutabirongora *», ce qui signifie : « les femmes tutsi doivent être violées, il n'y a aucune raison de ne pas le faire ». Des militaires, des miliciens et des gens ordinaires m'ont ainsi passé dessus à plusieurs reprises alors que j'avais un bébé d'une semaine. Ils ont même une fois obligé des petits garçons à me violer. J'ai eu du répit quand ils ont fui les rebelles.*

En écoutant le récit de Roda, nous avons été interpelé par sa manière de parler d'elle comme si elle était morte. Elle dit *« les mêmes voisins qui nous pourchassaient en 1992 sont venus nous chercher là où nous étions refugiés et ils nous ont tués »* ou encore *« ils nous ont tués en même temps que nos nouveaux voisins »*. M.-O. Godard (2011, p. 23) s'est justement posé la question en rapport avec cette manière qu'ont tous les rescapés de génocide, de parler d'eux comme s'ils étaient morts. Elle se demande en effet « d'où vient-elle cette mort qui se donne à entendre dans chaque discours de rescapés ? On les a voulu morts et c'est en tant que morts qu'ils prennent la parole ». Pour apporter des réponses à cette question, l'auteur cite à la fois Bion et Ferenczi :

> Bion parlait de *« parties mortes du moi »,* Ferenczi de *« fragmentation de la psyché »* sous l'effet d'une *« commotion »* qu'il définit comme la « réaction à une excitation extérieure ou intérieure sur un mode autoplastique (qui modifie le soi) plutôt qu'alloplastique (qui modifie l'excitation) ». Cette néoformation du soi est impossible sans une destruction préalable partielle ou totale, ou sans dissolution du soi précédent. Un nouveau Moi ne peut être formé directement à partir du Moi précédent, mais à partir des fragments, produit plus ou moins élémentaires de la décomposition de celui-ci (éclatement, atomisation). La force relative de l'excitation « insupportable » décide du degré et de la profondeur de la décomposition du Moi : par le changement de l'état de conscience (transe, état de rêve) ; par la perte de conscience ; par les syncopes ; par la mort. Ce que nous livrent les rescapés au fil des témoignages, ces petites phrases qui rythment leurs témoignages en sont des signes.

Une femme évoque, au cours d'une séance de groupe, des propos que lui avait lancés, en plein génocide, un homme, son voisin avec qui sa famille a toujours cohabité pacifiquement mais qui, dès le début des massacres, s'était transformé en tueur impitoyable. Ce dernier lui dit quand il l'a croisée lorsque celle-ci ne savait pas où elle pouvait se cacher : *«* Abagore n'abakobwa ikibi cyanyu mupfa kabiri *»* ; *« ce qui est grave, pour vous les femmes, c'est que vous mourrez deux fois »*. Tout au long de leurs récits, les femmes avec qui nous nous sommes entretenu, parlent de cette double mort qui les visait d'abord comme les membres du groupe à exterminer, mais aussi et surtout en tant que femmes dans ce même groupe, celles qui engendrent et qui perpétuent ce groupe. Le viol utilisé dans ce contexte et commis individuellement ou même collectivement visait toujours cette image. Les récits d'Amandine et de Sindy montrent avec pertinence cette volonté affichée de tuer la mère et d'en abolir l'image. Amandine a été sauvagement violée, alternativement et en même temps que sa mère, par un seul homme qui, par la suite, leur avait inoculé volontairement le virus du Sida, pour qu'elles ne meurent pas tout de suite mais plutôt à petit feu. Sindy, quant à elle, deux hommes sans cœur, croisés par hasard alors qu'elle était à la recherche de son oncle, l'ont violée également après des discussions soutenues entre ces derniers pour savoir si oui ou non Sindy était bel bien un « bébé cafard ». Le viol était, comme nous l'avons indiqué, accompagné toujours par des mots pour la plupart dégradants, lancés par les agresseurs à leurs victimes, et dont la fonction était de les confiner dans un état de chosification perpétuelle. Ces mots, ces expressions, mais aussi des injonctions des agresseurs apparaissent dans le discours des victimes à

travers certaines expressions qu'elles utilisent pour rendre compte dans leurs témoignages des atrocités subies. Des expressions telles que « ils nous ont passé dessus » sont assez évocatrices.

2.3. Des mots à la cruauté dans la perpétration des violences sexuelles dans le génocide

Des mots ont joué un rôle capital dans la préparation, l'organisation ainsi que l'exécution du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda. Pendant ce génocide défini par certains auteurs de proximité pour souligner sa particularité, mais aussi considéré comme une entreprise inhumaine imaginée par des humains, trop folle et trop méthodique pour être comprise, le sens de certains mots ont été retournés, tordus ; les proverbes mais aussi les histoires ont été pervertis jusqu'à aboutir à de la cruauté. Les mots qui au départ étaient quotidiennement utilisés pour nommer les choses de la vie courante ont vu, pendant le génocide mais surtout après, leur sens totalement changé. Ainsi « *gukora* » ou « travailler » signifiait tuer ; les mots « machette », « barrière », « *interahamwe* » ou « ceux qui travaillent ensemble », « *impuzamugambi* » ou « ceux qui poursuivent le même objectif » ont tous perdu leur sens initial. Quand ils sont évoqués, ils font directement penser aux principaux outils du génocide mais aussi aux groupes de milices de l'ex-parti au pouvoir et de son satellite. C'est en effet ce phénomène que M.-O. Godard (2003, p. 112) nomme « fond d'horreur partagé par tout un peuple ». Selon cette auteure :

> Il existe un fond d'images d'horreur, dans lequel viennent puiser tous ceux qui mettent un pied au Rwanda. Cela nous a frappés, car la vie est imprégnée de ces représentations toutes plus terrifiantes les unes que les autres. Ce fond d'horreur alimente les rêves de tous, bien sûr, mais aussi les délires. Ainsi Donatilla Mukamana a reçu un garçon de 8 ans qui décrivait la mort de sa maman par les *interahamwe*, tandis qu'il était amené au centre de traumatisme par sa propre mère bouleversée.

Aussi, certains proverbes ont été utilisés pour justifier les massacres ou plutôt pour inspirer les tueurs quant à la forme de la mort à donner aux victimes. Dans les campagnes d'incitation au meurtre, les propagandistes du régime ont recouru aux proverbes pour faire passer ce genre de message. Ils disaient par exemple « *ujya gutwika imbagara arazirundanya* » ; « avant de

brûler le chiendent, il faut le rassembler » et les Tutsi étaient massivement rassemblés dans des églises, des écoles ou même dans des bâtiments publics avant d'être tués ; « *uwica imbeba ntababarira n'ihaka* », « qui tue les rats n'épargne même pas les femelles en gestation » et les femmes n'ont pas été épargnées, au contraire leurs corps ont été profanés, elles ont été violées, les femmes enceintes ont été éventrées. Nous ne reviendrons cependant pas sur ces mots dont le sens a été tordu, retourné pour servir carrément de vocabulaire au langage d'extermination, mais nous mettons en évidence plutôt ces mots, ces expressions ou ces injonctions lancés, telles des lames de rasoirs à double tranchant, par des bourreaux à leurs victimes au moment même où ils commettaient le viol. Nous avons été frappé par les diverses expressions que les femmes nous ont confiées lors des entretiens individuels, mais aussi au cours des séances de groupe de parole dans le cadre de notre recherche-action. Selon ces femmes, les agresseurs aimaient par exemple toujours répéter que les femmes tutsi sont bonnes à violer et à posséder sexuellement. D'autres ordonnaient à leurs victimes de faire certains gestes destinés à les exciter, ou ils parlaient à qui veut l'entendre de ce qu'ils comptaient faire de leurs victimes.

2.3.1. Quand le discours reflète la déshumanisation

Dans leurs discours, les femmes avec qui nous nous sommes entretenu reviennent souvent sur les propos qu'ont tenus leurs agresseurs durant les moments qui ont entouré le viol. Certains de ces propos reflètent d'une manière très éloquente le niveau de déshumanisation et l'état de chosification auxquels les victimes ont été réduites. Comment retrouver sa dignité quand on a été traité comme un non humain ? Cette question a été soulevée par Daria, lors d'une séance groupale en réaction aux propos tenus par un autre membre de ce groupe qui semblait avoir retenu la leçon prêchée par les autorités politiques et selon laquelle il faut se reconstruire à tout prix. Daria avait seulement vingt ans au moment du génocide au cours duquel son père et ses deux frères aînés ont péri, sauvagement assassinés par des hommes assoiffés de sang. Elle fut à son tour sauvagement violée par plusieurs miliciens qui ont pris soin, chacun, de la garder quelques jours

voire quelques semaines, comme esclave sexuel avant de la passer à un autre.

Lors de l'entretien, Daria décrit non sans difficultés cet épisode de sa vie au cours duquel elle s'est confrontée au réel de la mort. Elle a évoqué de prime abord les sensations d'effroi qui l'ont assaillie lorsqu'un groupe de miliciens est venu la chercher où elle se cachait et que ces derniers discutaient de son sort ou plutôt quelle forme de mort ils allaient lui infliger. Il s'agissait en effet de deux miliciens qui n'arrivaient pas à s'entendre sur le sort à lui réserver. Le premier proposait ses services pour faire d'elle sa centième victime alors que l'autre proposait tout d'abord de la garder en vie quelques semaines pour en faire un objet sexuel, en attendant de décider de son sort plus tard. Ce sera finalement cette dernière option qui sera adoptée. Daria nous confie lors de l'entretien que pendant ce moment même elle avait l'impression « d'être moins que rien ». Dans cet acte de barbarie se manifeste, selon Jacques Roisin (2010, p. 175), le point ultime de la violence, c'est-à-dire la réduction à néant de ce qui constitue la personne humaine dans son humanité, la destruction de sa dignité. En ce sens, cette « barbarie vise à anéantir l'être même de l'autre et révèle pour cela à ciel ouvert le désir de déshumanisation qui est le point ultime de toute forme de violence ».

L'auteur s'appuie sur l'étymologie du mot « barbarie » pour montrer qu'il porte toujours la signification des actes qui se situent « hors-civilisation ». Au début, toujours selon l'auteur, le mot *barbaros* apparut chez les Grecs pour désigner le non-Grec. Ensuite, *barbarus* en latin s'applique à tous les peuples autres que les Grecs et les Romains, avec le sens toujours d'étranger. En français, ce mot a qualifié les étrangers à la civilisation chrétienne. Le mot barbarie a conservé jusqu'à nos jours le sens moral de « cruauté », « violence » qui outrepasse toute norme. On peut dire que par ses actes le barbare se met hors des normes de la civilisation, il devient hors la loi d'humanité (Roisin, p. 175). Nous qualifierons tous ces actes de viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide au Rwanda d'actes de barbarie en ce sens qu'ils ont outrepassé toute norme, toute loi de l'humanité. Les mots qui les ont accompagnés traduisaient toujours cette dimension de la négation des lois de l'humanité et traduisaient surtout le pervertissement des normes de la société. En effet,

pendant le génocide au Rwanda les hommes pouvaient se saisir des femmes et, parmi elles, des jeunes filles et en faire des objets sexuels. Ces mots tenus par ce jeune milicien à l'encontre de sa victime sont assez évocateurs : « *les femmes tutsi doivent être violées, il n'y a aucune raison de ne pas le faire* ». Les viols collectifs ont été commis pendant la journée et parfois en présence des enfants. Les agresseurs ont tenu à montrer à ces derniers le sexe de la femme tutsi, sa forme qui, disaient-ils, était différente de celle d'une femme hutu. Certaines femmes nous ont confié dans leurs récits que leurs agresseurs demandaient ou même ordonnaient également aux enfants de moins de dix ans de les violer. C'est ce qui s'est passé pour Claire, à qui un groupe de milicien, qui venait de la violer et qui l'avait surtout utilisée pour montrer et enseigner à un groupe d'écoliers qui les accompagnait, l'anatomie des parties intimes d'une femme tutsi, avait ordonné à un petit garçon de dix ans de la violer. Claire raconte que ce petit garçon pleurait beaucoup mais que ces miliciens lui montraient plutôt comment s'y prendre.

En écoutant les témoignages de ces femmes, nous avons constaté que toutes ces violences sexuelles n'étaient pas aveugles et désordonnées, elles s'inscrivaient plutôt dans un enchaînement d'évolution logique de l'histoire manipulée, des stéréotypes intériorisés qui ont fini par influencer et inspirer la cruauté des actes de viol. Cet état de fait apparaît à travers le récit de Claire, là où elle décrit son premier viol collectif au cours duquel le quatrième homme lui disait que son père, son grand-père ainsi que son arrière-grand-père lui avaient formellement interdit de coucher avec une femme tutsi et que c'est pour cela qu'il l'avait violée à l'aide du bourgeon d'un régime de banane. Quand il a terminé, il lui a signifié clairement que cet acte d'une cruauté inouïe était en quelque sorte une revanche à une pratique ancestrale transmise à travers l'histoire enseignée dans les écoles, selon laquelle le tambour « *inganji karinga* », symbole de la royauté, était orné par les testicules des hommes hutu. Le corps de Claire, mais aussi ceux d'autres femmes tutsi, en tant que femmes dans leur groupe, ont incarné l' « *inganji karinga* », symbole de la royauté et de la dynastie Nyiginya qui, selon la même histoire, avait régné plus de quatre siècles sur le peuple majoritaire. Cette séquence de violences reflète la destruction basée symboliquement sur une histoire remaniée, une culture commune déracinée, un peu à l'image du démantèlement et de la destruction de « *Karinga* »,

symbole de la royauté, pour signifier le passage d'un régime monarchique à la république.

La propagande du mouvement *Hutu power* mettait toujours en évidence, dans ses campagnes de sensibilisation, l'image de la femme tutsi qui était tout à fait en contraste avec celle de la femme hutu. Celle-ci était décrite comme plus honnête et plus dévouée tandis que l'autre était traitée de traîtresse. C'est en effet dans cette logique que le journal extrémiste *Kangura* (Réveille-les) publiait régulièrement des caricatures pornographiques représentant des femmes tutsi en compagnie de militaires de la mission onusienne au Rwanda. Les propos de ce journal, repris dans le rapport sur le génocide au Rwanda (2000, p. 147), illustrent cet aspect : « Les *inkotanyi* (membres du FPR) n'hésiteront pas à faire de leurs sœurs, de leurs femmes, de leurs mères des armes pour conquérir le Rwanda. La conclusion fut aussi fatale : les hommes hutu ne seront en sûreté que lorsqu'il ne restera plus une seule femme tutsi en vie ».

Dans leurs récits, plusieurs femmes ont rapporté des propos de leurs agresseurs qui supposaient une disposition sexuelle débridée de leur part. Ainsi, Maggy reçoit l'injonction d'exciter son violeur au moment même où celui-ci était en train de la violer. En passant par des mots, des expressions utilisées dans la vie courante pour aboutir à une cruauté inimaginable, les initiateurs et exécutants de ces actes barbares ont voulu retourner la culture contre elle-même.

2.3.2. Viol comme réalisation des tabous et mise en actes des injures

Dans leurs témoignages, les femmes avec qui nous nous sommes entretenu décrivent avec tous les détails la cruauté avec laquelle les génocidaires se sont acharnés sur leurs corps. Elles décrivent les scènes de viols commis individuellement sur des femmes mais aussi sur des fillettes de moins de dix ans, des viols collectifs commis en pleine journée et dans des lieux publics avec parfois des mutilations sexuelles. D'autres témoignages donnés dans d'autres cadres que celui-ci ont décrit également des scènes de viols forcés entre les membres d'une même famille,

d'émasculation et d'autres formes de mutilations sexuelles infligées aux victimes. Le viol ainsi que d'autres violences sexuelles commis dans le cadre du génocide au Rwanda visaient justement les corps des mères en tant que telles dans leur fonction, leur capacité d'engendrer et de perpétuer le groupe. Les génocidaires ont visé aussi et d'une manière particulière les femmes qui portaient effectivement des enfants et, dans la plupart des cas, celles-ci ont été outragées, éventrées.

En écoutant les femmes victimes de ces actes d'une barbarie inimaginable, nous avons pris la mesure de la cruauté avec laquelle le viol et autres violences sexuelles ont été commis. Ces actes d'une cruauté inouïe reflétaient une société à la dérive au sein de laquelle sa culture a volé en éclat et avec elle toutes les limites qu'elle opposait, en temps normal, aux forces obscures et instinctuelles de l'Homme. Ainsi, comme l'a écrit Godard (2014a, p. 74-77) :

> C'est par la remontée des mots, des proverbes, des injures comme énonciation des tabous que la cruauté première est apparue. […] Mais si dans l'injure, le tabou est annoncé, lancé à son interlocuteur, il est contenu, bordé par les mots, l'acte est toujours suspendu, attribué à d'autres, que ce soit les esprits des anciens, la destinée ou le diable. Dans ce génocide les tabous ont été scrupuleusement réalisés, les injures mises en actes. Toutes ont été utilisées : « Puisses-tu couper les seins de ta mère » ; « Puisse-tu coucher avec ta mère », et le fils devait le faire ; « puisses-tu forniquer avec ta sœur » ; « Puisses-tu manger le sexe de ta sœur », et les frères devaient le faire ; « Puisses-tu mourir sur la colline » et les cadavres ont été abandonnés et exposés sans sépulture.

Ce qui fait la particularité du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda et du viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte, c'est non seulement la proximité entre d'un côté les bourreaux et de l'autre les victimes, mais c'est aussi et surtout la mise en échec de la culture, garant du vivre ensemble des groupes d'individus. La métaphore utilisée par Godard (2014a, p. 65) pour mettre en lumière la fonction de la culture dont l'édification est comparée à un torrent dans un paysage aride qui se transforme en rivières aux berges luxuriantes pour atteindre les lacs, les fleuves et les océans, montre pertinemment la façon dont celle-ci a été mise à mal pendant le génocide. Dans sa métaphore, l'auteur considère ce cours d'eau, qu'elle compare à la culture en cours d'édification, comme étant bordé par les mots humanisants qui se transforment en phrases, en dictons,

en règles, en lois et parfois en injures. Pendant le génocide au Rwanda, cette culture a été retournée contre elle-même. Nous en avons rendu compte à travers les témoignages et les récits des femmes victimes du viol dans le génocide, recueillis dans le cadre de notre étude. Il nous semble important de considérer cet aspect de la problématique des violences sexuelles commises dans une logique génocidaire dans sa particularité pour essayer d'approcher le plus près possible la souffrance qui en découle afin de pouvoir apporter des solutions appropriées à cette problématique.

Le génocide, qui a duré cent jours, a emporté plus d'un million de personnes, essentiellement des Tutsi mais aussi des Hutu qui avaient refusé de s'impliquer dans ce projet d'extermination. Le nombre des femmes victimes du viol et autres violences sexuelles est estimé entre 200 000 et 500 000 et le nombre de grossesses issues du viol entre 2 000 et 5 000. Cependant, de tels chiffres ne nous disent rien de la cruauté avec laquelle ces violences sexuelles ont été commises et de l'impact qu'elles ont eu sur le psychisme de leurs victimes. Ils risquent plutôt de masquer cette cruauté, de l'enfermer dans une sorte de généralité et de cacher ce que chaque femme a subi. C'est cette cruauté que nous avons voulu approcher à travers le discours des femmes victimes du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide. Dans leurs discours, récits et témoignages recueillis lors des entretiens individuels, mais aussi pendant les groupes de parole mis en place dans le cadre de notre recherche-action, ces femmes mettent des mots sur cette cruauté, elles reviennent sur les circonstances qui ont entouré ces actes d'une barbarie déconcertante. En écoutant leurs récits et témoignages, un questionnement a émergé et guidé toute notre démarche.

Quel est l'impact, sur les plans psychique, relationnel et social, de la dévastation de l'intériorité de la femme ? Que deviennent ces femmes victimes de violences sexuelles, qui ont été sacrifiées sur l'autel d'une pureté dangereuse ? Quelle place occupent-t-elles au sein de la société post génocide ? Et comment entendre et écouter leurs voix ? Il nous semble important de prendre tout d'abord en considération la façon dont les violences sexuelles ont été commises, en décrivant toutes les circonstances qui ont entouré ce phénomène ainsi que toutes les formes qu'il a prises, afin de comprendre la logique dans laquelle elles se sont inscrites. C'est dans ce

même ordre d'idées que nous avons pris soin de relever les points saillants qui ont caractérisé ce phénomène de viol dans le génocide, en insistant sur sa dimension la plus cruelle, en décrivant, parfois dans des termes crus, le déroulement de ces actes tels que nous les avaient confiés les victimes. Un questionnement en rapport avec le devenir de celles qui ont survécu à ces atrocités dans une période post génocide, s'impose à quiconque s'intéresse à ce phénomène.

2.4. Arrêt des massacres et début d'une survivance

Avant d'aborder la période post génocide et le devenir des femmes victimes des violences sexuelles pendant le génocide, nous avons jugé bon de revenir sur la manière dont on a mis fin aux massacres et en même temps au génocide. En effet, les récits que nous avons recueillis commencent et se terminent toujours, tel un conte, de la même façon. Les femmes avec qui nous nous sommes entretenu, lesquelles aussi composent les groupes de parole qui constituent notre dispositif de recherche-action, viennent de la même région du centre du pays, ce qui fait que dans leurs récits plusieurs éléments se recoupent. Les noms des lieux par exemple où on a rassemblé les Tutsi qui attendaient d'être exécutés reviennent dans chaque récit, même si pour des raisons éthiques nous avons choisi de ne pas les mentionner dans le texte, mais aussi l'enchaînement des événements se déroule presque de la même façon. Ces récits et témoignages, dans leurs parties qui relatent le début mais aussi l'arrêt des massacres, commencent par *« après le crash de l'avion présidentiel, ils ont commencé de tuer »* et se terminent toujours par *« après la prise de la localité où nous étions par l'armée du FPR, les massacres se sont arrêtés ».*

L'image des contes rwandais, avec sa formule typique avant de commencer la narration, s'est imposée à nous lorsque nous avons écouté les récits des femmes qui constituent les sujets de notre étude. Le conte dont nous parlons ici est celui défini par Muzungu (2014, p. 10), comme étant un « récit qui narre des histoires fictives, basées sur l'observation du comportement des gens et qui véhicule un message pour le récepteur du récit ». Chaque fois avant de débiter un conte, il existe une formule

prononcée par celui qui relate ce conte pour souligner son caractère fictif. Voici cette formule (Smith, 1975, p. 11) :

Mbacire umugani mbabambuze *umugani n'uzava i Kamugani* *azasange ubukombe bw'umugani* *buziritse ku muganda w'inzu.* *Harabaye ntihakabe.* *Hapfuye imbwa n'imbeba* *Hasigaye inka n'ingoma.* *Ubusa bwaritse ku manga* *umuyaga urabwarurira* *agaca karacuranga* *uruvu ruravugiriza* *nyiramusambi isabagirira inanga.* *Habayeho...*	Que je vous débite un conte, que je vous réveille par un conte et que même celui qui viendra du pays des contes trouve un conte adulte et vigoureux attaché au pilier de la hutte. Il y avait, qu'il n'y ait plus! Morts sont les chiens et les rats, restent la vache et le tambour. Le néant a niché sur l'abîme et le vent l'a déniché l'épervier a joué de la musique, le caméléon a sifflé et la mère grue couronnée a dansé au son de la cithare Il était une fois...

Les contes du Rwanda, nous dit Crépeau (2005, p. 12), sont des récits purement imaginaires, parfois réalistes, qui peuvent à la fois étonner, amuser et émerveiller. Le conteur transforme le monde par sa parole, les animaux pensent, parlent et usent de la ruse comme des humains ; des hommes deviennent forts et rapides comme des animaux. On peut juger, faire des louanges, condamner et même ricaner à travers des contes. L'homme y est décrit dans toute sa beauté mais aussi dans sa laideur. Le conte énonce des vérités, condamne les comportements inappropriés et véhicule les transmissions intergénérationnelles. Dans les contes, on loue des valeurs telles que le courage, la fidélité, la prudence mais aussi la discrétion, la docilité envers les sages, l'entraide et l'assistance aux faibles. On y condamne également la jalousie, la trahison et la faiblesse, en bref les contes portent le sceau de la culture rwandaise.

Nous avons fait ce détour par les contes du Rwanda car, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, cette image s'est imposée à nous au moment où nous recueillions les récits et les témoignages des femmes victimes du viol dans le génocide, mais aussi après lorsque nous les avons réécoutés. Cependant, à la différence des contes du Rwanda, les récits co-construits avec ces femmes ne sont pas fictifs mais plutôt réels et tout ce qu'ils relatent ont bel et bien eu lieu. Ces témoignages sont là pour nous signifier hélas que le passage à l'acte meurtrier a contourné tous les digues érigées par la culture et qu'il est parvenu à retourner celle-ci contre elle-même, mettant ainsi à nu l'Homme. L'arrêt des massacres par la défaite militaire de l'armée, aidée par une milice et une grande partie de la population, qui commettaient le génocide, semble être un événement important pour toutes les personnes qui étaient pourchassées. Plusieurs femmes nous ont confié dans leurs témoignages qu'elles avaient perdu tout espoir, qu'elles étaient là, en attente de la mort. C'est le cas notamment de Maggy qui raconta, lors de l'entretien, qu'au début des massacres certaines personnes leur disaient qu'il ne fallait pas perdre l'espoir, que les *inkotanyi* les libèreraient. Mais certaines de ces personnes ont été tuées. La deuxième fois qu'elle fut violée, Maggy souhaitait la mort car elle se disait finalement que ces *inkotanyi* ne viendraient jamais.

Cette période correspondant à l'arrêt des massacres est aussi importante car elle signe en même temps le début d'une survivance. En effet, il est important de rappeler que tout le pays n'a pas été sécurisé en même temps et qu'il a fallu constituer des camps de transit en attendant que tout le territoire soit définitivement libéré. Mais aussi dans leur mouvement de repli, les forces génocidaires ont entraîné des populations civiles parmi lesquelles certaines personnes tutsi qui avaient été cachées par des voisins et qui avaient suivi le mouvement de foule. Et parmi elles, il y avait aussi des femmes qui avaient été victimes de viol et autres violences sexuelles.

Ces dernières risquaient chaque fois leur vie si elles se faisaient attraper. Ensuite quand tout le pays a été sécurisé, il fallait tout réorganiser : rétablir l'autorité de l'État, faire cohabiter pacifiquement bourreaux et victimes, établir la justice pour lutter contre l'impunité… Il n'y avait donc ni le temps ni le cadre approprié pour s'intéresser à des souffrances individuelles. Pour les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le

contexte du génocide, c'est le début d'un calvaire qui va durer jusqu'aujourd'hui. Elles nous ont confié qu'elles ont réalisé la portée des atrocités subies lorsque les massacres ont été arrêtés et que la situation est redevenue normale, et elles ont vite compris que ce n'était pas un cauchemar.

Chapitre 3.
La période post génocide : quel devenir pour les victimes des violences sexuelles?

Trois mois, à peu près cent jours, se sont écoulés durant lesquels les auteurs du génocide ont traqué, jour après jour, puis assassiné les Tutsi, ce que les planificateurs du génocide appelaient travailler. Pendant les massacres, il y avait aussi une force, le Front Patriotique Rwandais (FPR), qui combattait tous ceux qui commettaient ces massacres et qui y a mis fin après trois mois de combats intenses. Ces massacres génocidaires ont emporté plus d'un million de tués, essentiellement des Tutsi, mais aussi des Hutu qui avaient refusé d'adhérer à ce projet génocidaire, et plus de deux millions de personnes ont pris le chemin de l'exil. Il s'agissait en grande partie de la population civile encadrée par les militaires déchus, les miliciens et autres citoyens qui avaient trempé dans le génocide.

Ce mouvement de foule vers les pays limitrophes a croisé un autre mouvement en sens inverse de centaines de milliers de personnes, rentrant après 30 années passées en exil, dont une grande partie foulait, pour la première fois, le sol rwandais. Le nombre de ces personnes est estimé, selon de Lame (2003, p. 43), à 780 000. Pour dresser le bilan de ce génocide de proximité car, il faut toujours le rappeler, ceux qui ont commis ces massacres n'étaient pas des envahisseurs étrangers, mais étaient plutôt des amis, des voisins ou avaient parfois des liens de parenté, il importe de recourir à des chiffres avancés par différents organismes tant nationaux qu'internationaux. En effet, sur 7 à 8 millions d'habitants selon les chiffres officiels, 800 000 personnes selon l'ONU (Gishoma, p. 29) ont été tuées pendant le génocide. Selon le rapport du dénombrement des victimes du génocide initié par le gouvernement rwandais sous l'égide du Ministère de l'administration locale, de l'information et des affaires sociales (2002, p. 31), ce chiffre est estimé à 1 174 017 victimes du génocide déclarées et de 934 218 victimes dénombrées, soit 1/7 à 1/8 de la population dans un temps

record de 3 mois. Selon Jonathan Littel et Blum cités par Gishoma (2014, p. 29), il s'agit en moyenne de 11 111 assassinés par jour, 463 par heure et 7,70 par minute.

Plusieurs milliers de personnes ont échappé à ces massacres et elles se sont trouvées profondément blessées et ont gardé des séquelles aussi bien physiques que psychologiques. Parmi ces personnes, nous nous intéressons particulièrement à un groupe de victimes qui constituent une population extrêmement vulnérable. Il s'agit notamment des femmes, des filles et même de jeunes filles qui ont été victimes de viol et d'autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide. Au moment où toutes ces personnes qui ont échappé aux massacres se réjouissaient de la vie retrouvée, de l'espoir de ne plus sombrer dans la mort, les victimes du viol commençaient ce que Roisin (2010) nomme une vie dans la mort.

Plusieurs femmes nous ont confié, lors de nos entretiens, qu'elles auraient préféré mourir plutôt que d'affronter le regard de l'autre qui, même sans dire un mot, suffisait à leur signifier leur méfiance, leur hostilité ou parfois leur dégoût en rapport avec les atrocités subies. Elles sont nombreuses à avoir été taxées par certains membres de leurs familles, pour celles qui en avaient encore, de « femmes des *interahamwe »* (le nom d'une milice qui a commis le génocide), un peu comme si elles s'étaient données aux tueurs pour rester en vie. Pour d'autres femmes, essentiellement celles qui étaient jeunes au moment où elles ont été violées, c'est pendant cette période post génocide qu'elles ont réalisé les conséquences de ces viols, notamment des grossesses mais aussi des maladies sexuellement transmissibles contractées pendant la même période.

Le parcours de Gemma évoqué plus haut pour illustrer l'une des formes multiples des viols commis dans le contexte du génocide, à savoir le viol commis individuellement en opposition à celui de masse ou collectif, est aussi évocateur pour ce qui concerne l'après génocide et ses conséquences aussi bien immédiates qu'à long terme. D'une manière générale, Gemma mais aussi d'autres femmes victimes du viol dans le génocide ont expérimenté cette vie post génocide et nous nous appuyons sur leurs parcours pour approcher leur devenir en passant par l'analyse contextuelle, l'impact physique mais aussi psychologique occasionné par ce phénomène

et enfin leur positionnement par rapport à cette situation d'anéantissement féminine. Dans ce chapitre, nous abordons simultanément cette période post génocide dans sa spécificité, c'est-à-dire en paraphrasant Waintrater (2003) les différentes tentatives de gérer la rupture du pacte social et l'effet du génocide non seulement sur l'individu mais aussi sur la nation elle-même.

Parmi les défis les plus difficiles à relever par les nouvelles autorités du pays, figurait l'incontournable vivre ensemble entre bourreaux et victimes, car il n'y avait pas d'alternatives. L'une des conditions sine qua none pour que ce vivre ensemble soit efficient était la réhabilitation de la justice pour établir les responsabilités et lutter ainsi contre l'impunité. Même si la tâche était immense, car, comme dirait Garapon (2002), le génocide est un crime qu'on ne peut ni punir ni pardonner, les autorités ont mis en place, après plusieurs rencontres de réflexion entre les représentants des différentes couches de la société pour résoudre cette épineuse question, un dispositif judiciaire totalement inédit qui s'inspire de la tradition rwandaise pour gérer ce contentieux. Nous nous limiterons cependant, dans ce chapitre, à l'apport de cette justice populaire sur la problématique du viol dans le génocide. Pour ce faire, nous avons relevé, à travers leur discours, ce que les femmes victimes de ces atrocités, qui constituent les sujets de notre recherche, pensent de ce processus. Cette forme de justice populaire, sans juge de formation, ouvert à la communauté, aux gens qui se connaissent entre eux et parmi lesquels il y a aussi bien des victimes que des bourreaux, comment les victimes du viol dans le génocide la perçoivent-elles ? Nous aborderons également dans ce chapitre l'impact, sur le plan individuel, de la volonté d'exterminer l'identité féminine en tenant compte de la nature de l'événement en cause ainsi que des multiples circonstances qui ont entouré, accompagné cet événement. Enfin, le positionnement individuel vis-à-vis de la situation d'anéantissement féminine sera pris en compte.

3.1. Après le génocide, faire face au « sociocide »

Le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda semble avoir opéré une fracture au sein de la société rwandaise, de telle sorte que désormais il y a un avant et un après. En effet, cet événement a marqué les esprits et a constitué un repère temporel qui est ancré même dans le langage quotidien.

Pour beaucoup de personnes, la période de l'après génocide commence dès le mois de juillet 1994, plus précisément le 4, date historique à laquelle le génocide a été officiellement arrêté. Cependant, juillet 1994 inaugure en même temps le début des conséquences du génocide. Aux massacres génocidaires qui se sont déroulés pendant presque trois mois, s'est ensuivi ce que René Kaës, cité par Gishoma (2014, p. 30), appelle un sociocide, pour désigner la perpétuation des dégâts, l'effondrement des repères, qui interviennent après une catastrophe telle que le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda.

Le nouveau gouvernement rwandais a effectivement expérimenté des situations tout à fait inédites. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, ceux qui ont préparé, organisé et exécuté le génocide ont entraîné, dans leur fuite, une population de plus de deux millions de personnes. Au même moment, plus de six cent mille personnes ont regagné le pays, la plupart d'entre elles pour la première fois, après plusieurs années passées en exil. À l'intérieur du pays, les bourreaux devaient cohabiter de nouveau avec leurs victimes d'hier, car il n'y avait pas d'alternatives. Pour illustrer la complexité du contexte social post génocide au Rwanda, Gishoma (2014, p. 31) utilise la métaphore d'une circulation routière très dense qui n'obéit pourtant à aucune règle du code de la route, occasionnant du coup des collisions ininterrompues et conduisant à une situation catastrophique. Néanmoins, le pays s'organise tant bien que mal, les écoles, les services de santé ouvrent leurs portes avec les moyens du bord. Les églises, aussi bien celles qui étaient sur place depuis longtemps, dont certains de leurs membres avaient soit trempé dans les massacres soit tué, que celles qui ont vu le jour après, ont repris progressivement leurs activités.

Il est toujours important de garder en tête l'idée que toutes ces tentatives pour remettre la vie en mouvement étaient sous-tendues par un climat de rupture sociale. Pour recoller les morceaux, il a fallu que les nouvelles autorités recourent à une politique de rassemblement, avec comme leitmotiv unité, réconciliation, développement, bonne gouvernance, justice sociale et lutte contre l'impunité, santé pour tous. S'agissant de cette dernière, l'accent a été mis tout d'abord sur la réhabilitation des services de santé profondément détruits lors du génocide, c'est-à-dire hôpitaux, centres de santé, structures de formation des professionnels de santé de tout bord, etc.

La santé mentale fut également promue, avec notamment l'adoption, pour la première fois dans l'histoire du pays, d'une politique nationale de santé mentale, basée essentiellement sur son intégration dans les soins de santé primaires. Ce processus est toujours en cours et se développe chaque jour pour atteindre le niveau le plus élevé. Cependant dans ces progrès réalisés, les personnes qui ont survécu au génocide en général et les victimes du viol dans ce contexte semblent être les plus sacrifiées parmi les autres couches de la société. Une question mérite par ailleurs d'être posée en rapport avec la manière dont ces dernières vivent cette cohabitation avec leurs bourreaux d'hier.

3.1.1. L'incontournable vivre ensemble entre bourreaux et victimes

Nous ne reviendrons pas sur le défi du vivre ensemble entre bourreaux et victimes d'une manière générale dans la période post génocide, nous mettrons plutôt l'accent sur la possibilité, devenue en quelque sorte une nécessité imposée par les conjonctures du moment, pour certaines victimes du viol dans le génocide de croiser dans la vie de tous les jours leurs agresseurs. Il nous semble important de rappeler, comme nous l'avons évoqué précédemment, que le phénomène du viol utilisé comme une arme du génocide au Rwanda n'a fait l'objet, au tout début de la période post génocide, d'aucun traitement particulier, que ce soit au niveau social, politique et même sanitaire. La nature même du phénomène et les circonstances sociopolitiques du moment pourraient expliquer cet état de fait. Même si le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte l'ont été la plupart du temps pendant la journée, au vu et au su de tout le monde, au début de l'après-génocide on a passé sous silence cette triste réalité. Certaines personnes disent que cela est probablement lié à la pudeur qui, au Rwanda, entoure tout ce qui touche à la sexualité, mais aussi à la nature même du phénomène. En effet, il n'existe, comme on l'a vu, aucun mot en kinyarwanda pour signifier le mot viol, raison pour laquelle on utilise des mots composés tels que *« gufatwa ku ngufu » ou « gukorerwa ibya mfura mbi »* pour dire respectivement « être prise de force » et « être victime d'actes ignobles » pour en rendre compte.

La question que l'on se pose est celle de savoir comment revivre après avoir survécu à l'extermination où on était visée particulièrement comme source de vie ? Et surtout comment revivre à côté de celui qui a profané votre corps ? Ces deux questions guident nos réflexions dans nos tentatives d'approcher cette réalité dans toute sa complexité. Dans les témoignages recueillis dans le cadre de cette recherche, elles sont nombreuses à avoir évoqué les difficultés liées justement à cette réalité, au fait de croiser souvent leurs agresseurs sans pouvoir les traduire en justice. Pour illustrer nos propos, nous nous appuyons sur deux situations concrètes que nous reprenons dans le parcours de Claire et de Gemma, évoqués plus haut. Ces deux situations illustrent parfaitement, à notre sens, la complexité que pose cet aspect du vivre ensemble entre, d'un côté, certaines victimes du viol dans le génocide et, de l'autre, certaines personnes parmi leurs agresseurs. Nous parlons ici de certaines victimes, car elles n'ont pas eu toutes la possibilité de reconnaître leurs agresseurs, même si dans certaines circonstances et à l'inverse, ces derniers pouvaient reconnaître leurs victimes et parfois en parler autour d'eux sans oser toutefois se dévoiler.

Le choix de ces deux situations suit toujours la même logique que celle choisie déjà pour rendre compte, à partir des entretiens effectués en complément du matériel recueilli à travers les groupes de parole initiés dans le cadre d'une recherche-action qui sert de base à cette étude, des expériences vécues par les femmes victimes du viol dans le génocide. Le cas de Gemma, avec le choix impossible que son agresseur avait tenté de lui imposer, atteste sans ambiguïté de la volonté de réduire l'autre, la femme tutsi, à un état de chosification. Le récit de Claire, prototype des violences sexuelles commises collectivement, traduit et incarne à la fois une démarche de déshumanisation qui a atteint son paroxysme.

Pour rappel, Gemma fut violée par un homme qu'elle connaissait pourtant bien et qui était venu la chercher là où elle se cachait pour lui proposer sa protection ainsi que celle de ses frères et sœurs. Elle s'est rendu compte par après que cette protection avait bel et bien un prix. Elle fut violée par ce jeune homme qui lui signifia en même temps que pour bénéficier de sa protection, elle devait accepter que cela lui arrive souvent. Mais ce choix n'en était pas réellement un puisque cet homme ne lui avait pas demandé son avis avant de la violer. Gemma refusa donc de céder à la

fatalité, choisit de retourner avec ses frères et sœurs à l'endroit où on avait rassemblé toutes les personnes en attente de la mort et ils se décidèrent ensemble de la défier. Nous reprenons brièvement et en résumé les éléments du parcours de Gemma afin de pouvoir rendre compte dans la continuité des éléments de son parcours qui illustrent le destin des femmes victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide dans la période qui l'a suivi.

Après le génocide, Gemma réalisa contre toute attente qu'elle était enceinte, qu'elle portait en son sein cet enfant qu'elle n'avait jamais désiré, en tout cas pas dans ces circonstances. Pour elle, ce fut le début d'une vie sans vie, d'une existence dénuée de tout sens. Son entourage et au premier chef ses parents apprirent presque au même moment qu'elle cette grossesse et restèrent médusés. De l'autre côté, celui qui l'avait violée est passé à autre chose, cherchant par tous les moyens possibles à orienter sa vie dans la bonne direction sans pour autant se soucier de sa victime. Gemma, quant à elle, expérimenta une vie de solitude totale couplée à un silence éloquent jusqu'au moment de son accouchement. Cet oxymoron fait allusion tout simplement à l'attitude de son entourage qui, même sans exprimer aucun mot, suffisait à lui transmettre leurs sentiments de dégoût, de colère et de déception par rapport à ce qui lui était arrivé, comme si elle y était pour quelque chose. Lorsque son enfant mourut, trois semaines seulement après sa naissance, les gens autour d'elle lui dirent qu'elle avait eu de la chance, que le destin l'avait débarrassée de cet enfant de la honte et qu'elle pouvait désormais envisager son avenir. Cependant, Gemma se sentait profondément triste comme toute mère qui a perdu son enfant, seulement elle n'osait pas l'avouer, de peur d'être mal comprise par son entourage et du coup le travail de deuil consécutif à cette perte peinait à se déclencher et restait gelé.

C'est dans cet état d'esprit que Gemma tentera tant bien que mal de se reconstruire un peu à l'image des milliers d'autres personnes rescapées du génocide qui peinaient à suivre le rythme que la vie en général leur imposait. Elle a cherché difficilement à reprendre ses études, même si elle se retrouvait dans une précarité prononcée ; elle décrochera son diplôme qui lui permettra par la suite d'accéder au travail. Parallèlement, le pays se construisait progressivement dans tous les domaines, mais le défi de la

justice s'imposa nécessitant une réponse rapide et efficace. En effet, vu le nombre des présumés génocidaires incarcérés dans les prisons rwandaises, il aurait fallu aux tribunaux ordinaires plus d'un siècle pour juger tout ce monde. C'est donc essentiellement pour cette raison que les juridictions *gacaca*, sous forme d'une justice populaire, ont été instituées pour résoudre ce dilemme. Au début, on a procédé à la classification en trois catégories des personnes ayant participé aux massacres et les gens classés en première catégorie, à savoir les planificateurs ainsi ceux qui avaient commis un viol, n'étaient pas concernés par ces juridictions *gacaca*. Il a fallu un amendement de la loi instituant les juridictions *gacaca*, pour que ces gens puissent être jugés par cette forme de justice populaire. Toutes les personnes qui s'étaient rendues coupables du crime de viol encouraient la peine capitale, peine qui n'est plus appliquée et transformée en une réclusion à vie assortie d'un isolement total. Cette forme de justice totalement inédite fera l'objet, dans les points qui suivent, d'une analyse plus approfondie. Restons pour le moment sur la problématique de l'incontournable vivre ensemble entre les victimes du viol dans le génocide et leurs agresseurs et sur ce que cela implique pour la société post génocide.

Gemma nous confie lors de l'entretien qu'elle fut désagréablement surprise lorsqu'un beau matin l'homme qui l'avait violée pendant le génocide est venu la voir à son bureau, douze ans après les faits, et qu'il lui a demandé avec des menaces à peine voilées de garder le secret sur ce viol commis douze ans auparavant. Cela a eu lieu pendant la première phase du processus *gacaca* qui consistait en la collecte des informations en rapport avec tout ce qui s'était passé lors du génocide. Cet homme voulait anticiper ce processus et vraisemblablement intimider sa victime pour que celle-ci ne puisse pas ou ait peur de témoigner contre lui le moment venu. C'est d'ailleurs pour cela que Gemma n'osa pas témoigner dans les *gacaca*, car elle craignait pour sa vie. Elle nous a confié, toujours lors de notre entretien, qu'elle dut ravaler sa honte pour continuer à vivre et à pouvoir supporter la présence son agresseur qu'elle croise de temps en temps, d'autant plus qu'ils habitent la même région.

En écoutant les récits et les témoignages que les femmes victimes du viol dans le génocide nous ont confiés dans le cadre de notre étude et, dans leurs aspects en rapport avec le vivre ensemble et la cohabitation avec leurs

agresseurs, nous avons constaté que les relations, qui au départ étaient tendues, se sont exacerbées avec la mise en place des juridictions *gacaca* et son mandat pour juger aussi les crimes de viol. Le parcours de Claire, cette femme âgée d'une trentaine d'années pendant le génocide et qui a subi de multiples viols collectifs pendant cette période, nous renseigne parfaitement sur cette dimension. Dix ans après le génocide, deux hommes d'une trentaine d'années sont allés chez elle pour lui demander pardon, disaient-ils, des « choses » qu'ils lui avaient faites lors du génocide. Claire fut cependant bouleversée par cette visite inattendue :

> *Un soir, c'était vers 22 h, deux jeunes hommes sont venus chez nous. Je les connaissais très bien* (elle nomme leurs noms) *car ils faisaient partie, avec leurs frères, du groupe de plusieurs personnes qui m'ont violée. Quand ils ont frappé à la porte, avant d'ouvrir j'ai tout d'abord hésité mais j'ai fini par leur ouvrir. Ensuite, je leur avais demandé ce que je pouvais faire pour eux. Mais au lieu de répondre, ils rigolaient entre eux, à ce moment même je me suis rendu compte qu'ils avaient bu car ils sentaient l'alcool. Ils évoquaient, sous forme de blagues, les souvenirs du génocide (ils ont parlé d'un homme, que je connaissais bien et de la façon dont il a été tué. Ils disaient, en riant toujours, qu'on lui avait fracassé le crâne avec un gourdin et qu'avant de mourir, il aurait poussé un cri qui ressemble à celui d'un petit chien. Et cela semblait les amuser beaucoup. Ils ont évoqué également, toujours dans cette ambiance de fête, un autre homme d'une quarantaine d'année qu'un petit garçon avait obligé d'ouvrir la bouche, pour ensuite uriner dedans). Je sentais la colère monter en moi et je leur ai dit que s'ils étaient venus pour me raconter leurs exploits pendant le génocide, cela ne m'intéressait pas, qu'au contraire ça me dégoûtait. Ils se ressaisirent et me dirent de but en blanc qu'ils passaient pour me demander pardon. De quoi est-ce que vous voulez que je vous pardonne ?, leur demandais-je. Des « choses… des choses » que nous t'avons faites pendant le génocide, répondirent-ils. Je leur ai dit que je ne me sentais pas disposée à leur pardonner, d'autant plus que j'avais l'impression qu'ils ne regrettaient apparemment pas ce qu'ils avaient fait, compte tenu aussi de leur discours. On aurait dit en tout cas que c'était quelqu'un d'autre qui leur avait conseillé de venir me présenter leurs excuses. Ils sont repartis comme ils étaient venus, en me menaçant carrément, et en me disant qu'ils venaient d'accomplir leur tâche et que la balle était désormais dans mon camp ; ils ajoutèrent, juste avant de quitter notre maison : « pardonner sans aucune condition, n'est-ce pas ce qu'on vous enseigne dans vos églises ? » !*

Claire apprendra plus tard que ces deux hommes essayaient également d'anticiper le processus des juridictions *gacaca* qui, selon les informations qui circulaient, débuterait par un projet pilote, qui consisterait à collecter toutes les informations en rapport avec tout ce qui s'est passé pendant le

génocide, pour que dans les phases qui suivraient on puisse établir des responsabilités. Plusieurs femmes avec qui nous nous sommes entretenu rapportent dans leurs récits des situations semblables au cours desquelles certaines personnes parmi leurs agresseurs ou même des membres de leurs familles ont essayé à plusieurs reprises de les soudoyer pour qu'elles ne révèlent pas le viol subi. Cette hypothèse s'est par après confirmée pour Claire lorsqu'après quelques jours un responsable politique de leur localité, qui lui-même était impliqué dans la mort de ses 2 sœurs qu'il avait livrées pendant le génocide à ces deux jeunes hommes qui les avaient violées puis tuées, est venu la voir et lui a tenu presque le même discours. Il lui a dit, je la cite : *« Je pense que tu as commis une erreur grave pour n'avoir pas accordé le pardon à ces braves garçons »,* avant d'ajouter *: « N'oublie pas que vous êtes seules au milieu de leurs familles »*. Cela confirmait, aux yeux de Claire, que ces hommes étaient de connivence.

Dans tous les récits recueillis, les difficultés liées à cet incontournable vivre ensemble, à cette cohabitation entre bourreaux et victimes d'hier, reviennent d'une manière insistante. Toutes les femmes avec qui nous nous sommes entretenu affirment que cette période qui a suivi l'arrêt des massacres a été particulièrement pénible pour elles. En effet, pour la plupart d'entre elles, l'heure était d'abord au bilan. Pendant ce moment, elles comptaient leurs morts qui se chiffraient déjà à plusieurs pour chaque famille. Dans la famille de Claire, elles se sont retrouvées juste après le génocide à quatre : sa mère, sa sœur et sa fille, et portaient encore les marques tant physiques que psychiques de ce génocide de proximité. Elles se sont retrouvées également entourées par des familles qui jadis étaient de simples voisins dont certains d'entre eux étaient devenus, quelques mois auparavant, des tueurs acharnés. Pour Claire, mais aussi pour tous les rescapés qui se trouvaient dans la même situation, il fallait réinventer une nouvelle façon de cohabiter pacifiquement, de surmonter la méfiance mutuellement entretenue et de retisser des liens sociaux profondément détruits. La tâche s'annonçait d'emblée extrêmement compliquée pour les victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte du génocide, qui devaient tout d'abord négocier avec leur propre souffrance consécutive aux atrocités subies, exacerbée, entretenue par cette situation totalement inédite dans laquelle elles baignaient. Qu'est-ce qui, dans ce

décor, permet à ces femmes de se recréer ? Quelles sont les ressources nécessaires dont elles disposent qui rendent possible ce travail de création ? Nous insistons dans les points suivants sur cette volonté commune de se reconstruire à tous les niveaux qui a caractérisé cette période, en passant par la réintroduction du respect de la loi, seule garante du vivre ensemble, une loi mais aussi des règles qui s'inspirent cette fois-ci de la tradition en vue de gérer ce contentieux.

3.1.2. Se reconstruire à tous les niveaux

Se reconstruire après un génocide, et qui plus est un génocide de proximité, semble être un défi difficile à relever. Ce crime sans fin, comme dirait Godard (2013, p. 349), car ce n'est pas la fin d'un génocide qui achève un génocide, défie par définition la reconstruction psychique. Face à ce crime sans fin qui traverse le temps et les générations, qui détruit le groupe entier et avec lui toutes les traces de son existence, l'expérience montre que des personnes qui y ont survécu peinent à se reconstruire après cela. Plusieurs études qui se sont penchées sur le génocide des Tutsi au Rwanda comme tous les autres génocides qui ont marqué l'histoire de l'humanité ont montré que le génocide est toujours un crime organisé la plupart du temps par un État qui utilise tous ses moyens dans sa préparation et son exécution. Au Rwanda, cette préparation s'est faite longtemps avant même le début des tueries. Elle débuta, comme nous l'avons vu précédemment, par l'invention de la langue du génocide, celle du crime. Le sens des mots usuels a radicalement changé, les expressions, les métaphores ont été perverties dans une société où la parole, au-delà de la tradition orale, occupe symboliquement une fonction capitale.

Nous ne reviendrons cependant pas sur le poids de la parole dans la perpétration du génocide avant, pendant et après, nous nous focaliserons plutôt, dans le cadre de notre étude, sur la reconstruction psychique des femmes victimes du viol commis dans le contexte du génocide. Nous sommes par ailleurs tout à fait d'accord avec Marie-Odile Godard (2013, p. 352), lorsqu'elle écrit que :

> Pour parler de reconstruction, il faudrait d'abord pouvoir énumérer les pertes. Les survivants ont perdu leurs conditions humaines, car réduits à

> l'état de bêtes, ils n'ont pas inspiré de la pitié, de la compassion à leurs bourreaux. Ils ont perdu leurs conditions 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.

Cependant, pour les victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide, énumérer leurs pertes relève tout simplement de la gageure. En effet, même si ces dernières étaient visées par l'extermination au même titre que les hommes, elles l'ont été particulièrement comme femmes, à travers le viol, utilisé systématiquement comme reflet d'une destruction invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germe la vie et la pensée (Altounian, 2003). Cette perte fondamentale, à la base de laquelle se crée leur féminité, sous-tend néanmoins toutes ces pertes communes à tous les survivants du génocide. Alors, comment se reconstruire pour toutes ces femmes à qui le principe même d'être femme dans un groupe leur a été dénié, détruit ? Comment contourner le défi posé par la nature même du phénomène de viol dans le génocide et en arriver à la reconstruction psychique ? La reconstruction psychique de tous ceux qui ont été touchés par le génocide ne se décrète pas, nous dit Godard (2013, p. 349), en tout cas pas de la même façon que l'on pourrait reconstruire un pays ou un bâtiment abîmé, détruit ou cultiver de nouveau un champ après une longue période de jachère. Pour les victimes des actes ignobles, perpétrés intentionnellement par l'homme, la reconstruction passe absolument par la « déconstruction, individuellement et collectivement, de l'acte génocidaire pour ne pas re-construire, mais construire à côté quelque chose de douloureusement neuf ».

Selon toujours la même auteure, au Rwanda après le génocide tout est construction et création. Les femmes particulièrement visées pendant le génocide se mettent ensemble aussitôt après pour construire à côté ce quelque chose de « douloureusement neuf ». C'est dans cette logique que les veuves du génocide, relativement nombreuses, se mettent ensemble pour

créer une association AVEGA- *AGAHOZO*) (Association des Veuves du Génocide et *agahozo,* qui signifie une berceuse). Esther Mujawayo, l'une des initiatrice de ce projet, cité par Godard (2013, p. 353) explique dans quelles circonstances elles l'ont créée : « 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 ». La construction, c'est aussi oser se mettre ensemble pour recréer une solidarité mais surtout pour se sortir de l'isolement dans lequel on s'est retrouvé confiné après avoir été réduit à l'état de chose par déshumanisation. C'est notamment ce qui s'est passé lorsqu'un groupe de femmes dont le point commun est le viol subi pendant le génocide et qui se sont retrouvées au milieu de familles entières de leurs bourreaux, alors que les leurs avaient presque toutes péri, décidèrent de se mettre ensemble pour s'entraider et se doter d'un espace où elles pourraient surtout déposer leur peine.

Ces femmes rescapées du génocide des Tutsi, qui sont en même temps victimes des viols commis dans ce contexte, ont initié un groupe de solidarité et d'entraide à la base duquel ce projet d'appui aux femmes victimes des viols commis dans le contexte du génocide a été élaboré. Cette initiative inédite des femmes victimes du viol utilisé systématiquement comme arme du génocide, qui constitue d'emblée une réponse à une situation tout aussi inédite, est une illustration par excellence de cette capacité de déconstruire des actes génocidaires pour construire à côté autre chose de nouveau, ce quelque chose de douloureusement neuf. Ces femmes faisaient également partie, comme nous l'avons indiqué plus haut, d'un groupe plus large des rescapés du génocide, dans le cadre de leur accompagnement pendant le processus *gacaca*. Mais en plus de ce dispositif, qui s'inscrit aussi dans cette même démarche de construction et qui a fait ses preuves, elles ont senti la nécessité de créer autre chose qui leur appartienne dans leur spécificité. Cette capacité créatrice semble être, à notre sens, le reflet de la créativité individuelle, qui aurait permis à chacune de ces femmes d'affronter avec brio les effets de l'anéantissement de leur être dans le groupe. Cette construction individuelle et collective nécessitait néanmoins un cadre politique pour la soutenir et l'orienter. Cette orientation

et ce soutien passaient absolument par l'institution de la loi comme tiers indiscutable et référence commune. Une loi qui s'inspirait de la tradition là où la culture avait volé en éclat.

3.1.3. Apport de la justice populaire « gacaca »

Il nous semble important, avant d'aborder l'apport de la justice populaire appelée *« gacaca »* dans la gestion du contentieux du génocide en général et de la problématique du viol commis dans ce contexte en particulier, de revenir brièvement et d'insister sur la particularité de ce génocide, qui a poussé les gens à chercher des solutions tout aussi particulières et totalement inédites. La première et principale particularité de ce génocide concerne essentiellement ce que des auteurs comme Jean Hatzfeld et Jean Paul Kimonyo ont appelé respectivement génocide de « proximité » ou génocide « populaire » car, il faut toujours le rappeler, celui-ci n'est en aucun cas l'œuvre de personnes étrangères ; il a été plutôt commis par des Rwandais contre d'autres Rwandais, partageant la même culture, la même langue, la même histoire, les mêmes croyances religieuses et vivant sur le même territoire. Il a fallu en effet, aux organisateurs de ces massacres, la nécessité d'impliquer la population dont on a su mobiliser un très grand nombre de personnes qui ont répondu massivement à cet appel à l'extermination. Mais aussi la rapidité avec laquelle il a été exécuté (plus d'un million de personnes tuées dans un temps record de 100 jours) constitue l'autre élément majeur de sa particularité.

Face à ce crime, le défi de justice s'est posé dans toute son acuité et s'est retrouvé donc au premier plan. Au lendemain du génocide, les nouvelles autorités se sont retrouvées face à deux principaux challenges. D'un côté, il y avait un nombre très élevé de personnes soupçonnées d'avoir participé activement au génocide et incarcérées provisoirement dans les différents lieux de détention partout dans le pays et, de l'autre, le système judiciaire complètement détruit pendant cette période. En effet, de nombreux magistrats et employés administratifs avaient été tués, d'autres avaient participé au génocide et ensuite avaient fui le pays avec beaucoup d'autres personnes entraînées dans l'exil par l'armée vaincue avec sa milice. La disparition du matériel de travail, le saccage des archives juridiques et

l'anéantissement total de la police judiciaire viennent s'ajouter à cette situation chaotique. Dans ces conditions, la justice est extrêmement compromise. Le nouveau gouvernement devait se transcender pour trouver des solutions appropriées à tous ces défis.

Restaurer le système judiciaire devient la priorité de l'État, qui commence par le recrutement et la formation intensive du personnel nécessaire. Mais une autre difficulté de taille s'impose, malgré cette tentative de restaurer le système judiciaire. En effet, aucune législation n'avait institué de loi réprimant le crime de génocide, car celui-ci n'avait jamais été commis dans le passé ; il fallait donc se doter d'un texte de loi indiquant les procédures à suivre. C'est dans ce cadre qu'un séminaire international de réflexion, dont le thème était *La lutte contre l'impunité : Dialogue pour une réconciliation nationale,* fut organisé à Kigali du 31 octobre au 3 novembre 1995. Selon le rapport final du Service National des Juridiction *Gacaca* (2012, p. 15), ce séminaire réunissait des témoins privilégiés, des experts, des chercheurs, des activistes des droits de la personne et avait pour objectif d'explorer les stratégies pertinentes dans le contexte particulier du Rwanda qui permettraient de traduire en justice les personnes ayant participé au génocide et autres crimes contre l'humanité. Des recommandations formulées au cours de ce séminaire ont été prises en compte dans l'élaboration plus tard du projet de législation spéciale, créant des chambres spécialisées chargées des poursuites du crime de génocide et des crimes contre l'humanité au sein des tribunaux de première instance déjà existants.

La loi organique n°08/96 du 30/08/1996 portant organisation des poursuites des infractions constitutives du crime de génocide ou de crimes contre l'humanité commis à partir du 1er octobre 1990 fut ainsi promulguée enfin de remédier à cette limitation au niveau de la législation nationale, en rapport avec la poursuite contre les auteurs du génocide. Cette nouvelle loi établit les responsabilités par catégorisation des individus suivant leur degré d'implication ; ainsi dans son article 2 elle définit quatre catégories suivant les actes de participation visés dans cette loi. La première catégorie regroupe ceux qui ont planifié, organisé et supervisé le génocide, les autorités au niveau national, préfectoral, communal, de secteur ou de la cellule qui ont participé au génocide ; le meurtrier de renom ainsi que ceux

qui ont commis des actes de tortures sexuelles. La deuxième catégorie concerne ceux qui ont commis ou ont été complices d'actes d'homicides. La troisième catégorie désigne ceux qui ont commis d'autres atteintes graves à la personne. La quatrième et dernière catégorie inclut ceux qui ont commis des infractions contre les biens. Cette loi prévoyait également une réduction de peine à tous les auteurs d'infractions en rapport avec le crime de génocide qui auraient accepté d'avouer d'une manière complète leur culpabilité, à l'exception de ceux qui appartiennent à la première catégorie, celle qui regroupe les planificateurs du génocide ainsi que les auteurs du crime de viol.

Malgré tous les efforts fournis par le Gouvernement rwandais dans la reconstruction du système judiciaire et dans la gestion du contentieux du génocide, le défi à relever restait toujours énorme. Le nombre de personnes présumées génocidaires incarcérées dans les prisons du pays, 5 ans après le génocide, était évalué, d'après Garapon (2002, p. 292) citant la Ligue rwandaise pour la défense et la promotion des droits de l'homme, à 135 000 personnes. Selon toujours cette Ligue, 6 454 accusés ont été jugés par la justice rwandaise entre décembre 1996 et fin 2001, dont 660 condamnés à la peine de mort, 1 795 à la réclusion à vie, 2 566 acquittés.

Les autorités du pays se rendirent compte qu'à ce rythme, il aurait fallu plus d'un siècle pour juger tout le monde. Pour sortir de ce dilemme, il était plus que nécessaire de trouver une solution alternative. En vue de débattre sur les problèmes cruciaux auxquels faisait face le pays au lendemain du génocide, le gouvernement rwandais organisa régulièrement des réunions entre les représentants du peuple dans toutes les sphères du pays. Ces réunions ont eu lieu à la Présidence au village Urugwiro, chaque samedi du 9 mai 1998 au 6 mars 1999 et rassemblaient autour d'une même table les dirigeants des partis politiques, les ministres, les députés et les présidents des commissions parlementaires, le président et vice-président de la cour suprême, les préfets et d'autres personnalités influentes. Parmi les questions débattues, celles liées à la justice et à ses défis en rapport avec le contentieux du génocide se trouvaient au premier plan. C'est donc au cours de ces réunions de concertation nationale qu'a émergé l'idée de recourir à une forme de justice transitionnelle pour gérer ce contentieux et tenter de sortir du dilemme auquel se trouvait confrontée la justice classique. Ils

décidèrent de s'inspirer d'un processus traditionnel de règlement de litiges appelé *gacaca* en vue de l'adapter au contexte du moment.

Selon toujours le rapport final du Service National des Juridictions *Gacaca* (SNJG), l'annonce, au cours de ces réunions, d'une volonté de recourir à cette forme de justice suscita des débats entre d'un côté les partisans de ce processus rénové et de l'autre ceux qui s'y opposaient et préféraient la forme classique de la justice. Parmi ces derniers, il y avait essentiellement des juristes ainsi que des membres des organisations de défense des droits humains qui se montraient réticents par rapport au risque de banaliser le crime de génocide et de ne pas se conformer aux instruments de protection des droits humains fondamentaux que pouvait représenter ce processus. Mais en même temps ceux qui s'opposaient au recours à cette forme de justice ne proposaient pas en échange autre chose que la forme classique du procès pour juger les présumés génocidaires, alors que celle-ci avait déjà montré ses limites.

Le recours à cette forme de justice qui s'inspire de la tradition fut adopté, une commission présidée par le Ministre de la justice et composée principalement par des juristes fut créée pour étudier puis proposer des modalités pratiques. Cette commission reçut entre autres le mandat d'analyser notamment les conséquences sociales et politiques de cette approche, d'étudier les moyens d'accélérer et d'améliorer le déroulement des procès et d'examiner le remplacement des sanctions privatives de liberté par des prestations. Elle a par la suite proposé aux autorités compétentes des projets de loi visant la modification de certaines lois existantes pour y intégrer celles en rapport avec le processus *gacaca*. Cette commission a sensibilisé également l'opinion publique en ce qui concerne ce nouveau processus qui s'inspire de la tradition, en la modifiant pour se saisir du contentieux du génocide en vue d'établir des responsabilités à la fois individuelles et collectives, de lutter contre l'impunité et d'œuvrer pour une réconciliation sociale. Les prisonniers présumés génocidaires furent aussi sensibilisés et informés des principes du processus *gacaca*, plus particulièrement des dispositions relatives à l'aveu de culpabilité assorti d'une réduction de peine.

Les juridictions *gacaca* furent institutionnalisées par la loi organique 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, commise entre le 1er octobre 1990 et le 31 décembre 1994 (Journal Officiel de la République du Rwanda, 15 mars 2001, p. 66-98). Ensuite, le processus des juridictions *gacaca* fut lancé officiellement le 18 juin 2002 par une phase pilote dont le but était de s'assurer de l'efficacité du processus et d'en tirer des leçons quant à son organisation et son fonctionnement ultérieur. Ce projet pilote était organisé en deux phases : celle qui consiste en la collecte des informations et celle en rapport avec le jugement. Durant la première phase, les informations relatives au génocide étaient recueillies au cours de six assemblées générales. La septième assemblée était destinée à la constitution des dossiers individualisés, à la catégorisation de ces individus suivant les éléments contenus dans les informations recueillies et à l'orientation des dossiers vers les juridictions *gacaca* compétentes.

La phase de collecte des informations constituait une étape très importante dans ce processus car elle donnait la possibilité à la population d'une même localité de reconstituer la situation, c'est-à-dire évoquer d'une manière précise et fidèle les faits tels qu'ils se sont déroulés pendant cette période, nommer les personnes assassinées et celles qui les ont assassinées ainsi que toutes les circonstances qui ont précédé, entouré et accompagné ces situations. Pour cette phase, étaient prévues en tout six assemblées au cours desquelles on procédait simultanément au recensement de toutes les personnes qui habitaient tel endroit avant le 6 avril 1994. Ensuite on établissait une liste des personnes tuées dans chacune des plus petites entités administratives appelées cellules et de celles tuées en dehors de cette localité. Dans l'avant-dernière assemblée, on inventoriait les biens pillés et endommagés de chaque famille. Et enfin lors de la dernière assemblée chaque participant était invité à donner des informations sur ce qu'il avait entendu ou vu pendant le génocide. C'était également au cours de cette sixième assemblée qu'on établissait des listes de personnes à accuser selon les informations fournies lors de la reconstitution des faits. Selon le rapport final du SNJG, cette étape s'est avérée extrêmement compliquée lors de la phase pilote, car plusieurs personnes se sont murées dans un silence inouï et

complice, malgré la sensibilisation préalablement effectuée. La raison de ce silence évoquée dans ce rapport semble être probablement due au fait que beaucoup de personnes étaient liées d'une manière ou d'une autre aux crimes commis pendant cette période et préféraient ainsi se taire pour ne pas se compromettre. Cela rejoint ce que disait Munyandamutsa (2003, p. 160) au tout début de ce processus qu'il qualifiait déjà de « justice thérapeutique de notre communauté au travers des juridictions gacaca » par rapport aux questions qu'il pourrait soulever. Il écrit justement :

> A propos de GACACA, il va être question de récit, mais quel récit ! On le sait, la clinique nous l'a appris, et surtout la clinique du traumatisme, le récit peut être une voie. Une voie pour générer du sens, mais aussi, malheureusement, le récit peut être une voie traumatogène. Le vécu, lui, peut faire écran au récit quand il n'a pas réussi à s'inscrire dans une perspective structurante. Parce que justement, le vécu est une conséquence d'un signal. Mais quand le signal est la violence elle-même, le vécu est douloureux, déstabilisant et déstructurant.

Il nous semble cependant important de nous attarder un moment sur cette dimension de ce processus *gacaca*, au-delà de sa fonction politique, officiellement affichée comme étant une solution alternative et surtout quantitative pour résoudre le contentieux du génocide. En effet, le processus des juridictions *gacaca* devait permettre aux victimes, toujours selon Munyandamutsa, de réapprendre à « vivre et à appartenir, pour rendre la mémoire moins torturante et le récit possible et inscrit dans l'affiliation, afin de rendre le futur possible ». Néanmoins, l'auteur attire l'attention sur le récit dont il est question dans ce processus, en l'occurrence le récit sur la violence, une violence à l'état pur, singulièrement vécue par chaque individu. Il avait mis en garde tous les acteurs de ce processus contre le maniement de ces récits sur la violence, tout en attirant leur attention quant à « l'interface entre le récit et le vécu qui ouvre des questions bien complexes auxquelles les professionnels de la santé mentale devaient se préparer ». Ceci est d'autant plus évident, selon toujours Munyandamutsa (2003, p. 165), qu'au cours de ce processus *gacaca*, c'est du :

> … récit sur cette violence qu'il va être question dans ces juridictions Gacaca. Et ces récits vont réveiller un vécu longtemps dissimulé, longtemps organisé au travers du travail de l'imaginaire ; parce que tellement de gens vivent en tâchant d'évacuer l'expérience traumatique ou en apprenant à vivre avec. On le sait, pour le sujet, tout se passe comme s'il avait le choix entre vivre pleinement l'expérience traumatique ou la refuser. Et toute sa vie il organise

> toute une batterie de défenses contre cette ambiguïté ! Il s'agit ici de gérer le travail psychique impossible et contradictoire : évacuer ce qui a marqué une nouvelle histoire de notre vie, ou vivre pleinement avec l'inacceptable. C'est ceci que le récit collectif que se proposent d'ouvrir les juridictions Gacaca va mettre à la surface. Mais comment seront construits les récits ? Comment sera le vécu ? Personne ne le sait réellement !

En abordant l'apport de ce processus des juridictions *gacaca* au contentieux du génocide, tout en centrant nos propos sur son apport à la dimension la plus cruelle du crime de génocide, notamment le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte, nous cherchons à mettre en évidence la manière dont les récits sur les violences génocidaires ont été construits à travers ce processus particulier et leur impact sur la vie psychique des victimes. Les récits dont il est question ici sont ceux recueillis au cours de deux groupes de parole pour femmes violées pendant le génocide ainsi que lors des entretiens individuels avec certaines d'entre elles, que nous décrivons amplement dans la première partie. Il nous semble important de préciser cependant que toutes les femmes victimes de viols dans le génocide qui font partie de ce dispositif de travail clinique et de recherche, de même que celles avec qui nous nous sommes entretenu individuellement, n'ont pas participé toutes à ce processus des juridictions *gacaca* pour témoigner en tant que victimes des atrocités subies. Les raisons de leur non-participation sont tout aussi multiples. Certaines n'y ont pas participé parce qu'elles n'étaient tout simplement pas prêtes à revisiter cette partie sombre de leur histoire qu'elles n'avaient pas encore élaborée pour affronter leurs bourreaux. D'autres n'avaient pas la possibilité d'y participer en tant que victimes car elles n'ont jamais reconnu leurs bourreaux ou n'ont pas eu la chance, selon leurs propres mots, que certains génocidaires avouent ce crime et leur offrent par conséquent la possibilité de témoigner en tant que victimes.

Avant d'évoquer d'une manière plus ou moins approfondie ce qui, d'après Munyandamutsa (2003, p. 160), semble être un processus de « justice thérapeutique de notre communauté à travers des juridictions gacaca », et son apport à la gestion du crime de viol utilisé comme une arme du génocide, nous pensons qu'il est nécessaire voire primordial de mettre en lumière la fonction de la justice telle que l'a annoncé Antoine Garapon

(2002, p. 231) et qui résume pertinemment, à notre sens, ce qui est visé par le processus *gacaca*. Il écrit en effet que :

> Les deux objectifs de la justice – reconnaissance des victimes et publication des faits – pourraient être atteints grâce à un drame social qui peut prendre diverses formes. Ce que l'on attend de la justice, c'est tout d'abord qu'elle offre une scène pour représenter l'événement ; qu'elle propose ensuite un espace pour réunir à nouveau le bourreau et la victime ; qu'elle réactive, enfin, le crime pour mieux le dépasser ensuite. La tâche de cette justice est moins de faire bonne mesure à cette violence incommensurable que de proposer une issue dans la catharsis, c'est-à-dire une purgation par le spectacle.

Ces mots de Garapon reflètent tout à fait l'image de cette forme de justice qui s'inspire d'un système traditionnel de règlement de litiges appelé *« gacaca »*, qu'on a rénové et institué pour en faire une sorte de justice transitionnelle appropriée pour gérer le plus efficacement possible le contentieux du génocide. L'idée de recourir à cette forme nouvelle de justice, qui pouvait se saisir des conséquences multiples du génocide, a germé lorsqu'on a constaté les limites fondamentales de la forme classique de la justice dans la gestion de ce genre de crimes. Le premier constat des limites de la justice classique face au crime de génocide et autres crimes contre l'humanité a été fait après la seconde guerre mondiale et le procès de Nuremberg. Se sont ensuivis les procès organisés au sein des deux tribunaux pénaux internationaux pour l'ex-Yougoslavie et le Rwanda, pour juger respectivement les personnes présumées coupables de crime de génocide dans ces deux pays. Ces limites sont principalement liées, d'après Garapon (2002, p. 271), à deux facteurs importants :

> En plaquant les formes du procès pénal, qui a fait ses preuves pour les crimes du droit commun, à des crimes généralisés comme le crime contre l'humanité, la justice pénale internationale risque de ne pas se montrer à la hauteur de la situation. Elle encourt également le reproche de domination culturelle en posant comme universelle la conception de la loi et du procès propres à l'Occident. […] La justice pénale internationale cache une domination culturelle insidieuse, sauf à concevoir que ce qui est universel, ce n'est pas une forme, celle du procès équitable, mais une fonction : celle de permettre la réconciliation qui ne se confond ni avec la paix ni avec le pénal. Si l'on considère que ce qui est universel, c'est la fonction reconstructive et non la loi ou le procès, non seulement on se prémunit contre un risque de colonialisme culturel, mais on découvre que l'influence se fait peut-être dans l'autre sens : des expériences étrangères – notamment africaine – vers l'Occident.

Les juridictions *gacaca* ont visé principalement cette fonction reconstructive dont parle Garapon d'autant plus que, comme cela a été relevé par plusieurs auteurs et à plusieurs reprises, l'une des particularités du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda est la proximité entre bourreaux et victimes et le fait qu'après le génocide ils furent amenés à cohabiter de nouveau, par conséquent une justice réconciliatrice était plus que nécessaire. Nous nous focalisons cependant sur l'apport du processus des juridictions *gacaca* sur la problématique du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide et reconnu désormais, aussi bien sur le plan national qu'international, comme constitutif du crime de génocide et des crimes contre l'humanité. Pour que les juridictions *gacaca* se saisissent du contentieux relatif au viol dans le génocide, il a fallu l'amendement de la loi organique n°16/2004 du 19/06/2004 portant organisation, compétences et fonctionnement des juridictions *gacaca* pour permettre à ces juridictions de juger les personnes classées dans la première catégorie dans laquelle se trouvaient également les auteurs du viol. Face à cette forme de justice au cours de laquelle on ramène sur la place publique les récits collectifs de la violence, quelle est la place réservée aux femmes victimes du viol dans le génocide ? Comment ces dernières perçoivent-elles ce processus ? Celui-ci a-t-il rendu possible leur reconstruction ? Ou les a-t-il plutôt retraumatisées et déroutées de leur chemin de reconstruction ?

Les réponses à ces questions nous amèneront successivement à aborder les différents éléments en rapport avec les procès de viols organisés dans le contexte du *gacaca* tels qu'ils nous ont été confiés par les femmes. Pour illustrer nos propos, nous présenterons le procès de Claire contre son violeur, en distinguant trois moments importants, à savoir le témoignage de Claire et de sa fille qui l'accompagnait chaque fois pour l'aider lorsqu'elle ne pouvait pas intervenir, car celle-ci avait assisté à plusieurs viols de sa mère. Ensuite la parole de l'auteur qui s'est contenté, tout au long du procès, de nier les faits qui lui étaient reprochés, et enfin le jugement et l'appréciation par la victime du verdict rendu. Ensuite, nous présenterons ce que les autres femmes victimes de viol, aussi bien celles qui ont témoigné au cours de ce processus que celles qui n'ont pas eu cette opportunité pour diverses raisons, pensent dans l'après-coup de ce processus, en comparaison parallèlement avec les appréciations de l'autorité politique, représentée ici

par la coordinatrice du SNJG. Il nous semble cependant important de souligner la particularité des procès de viol organisés par les juridictions *gacaca*. En effet, contrairement à d'autres procès organisés dans le cadre des juridictions *gacaca* au cours desquels les séances étaient ouvertes au public, ceux liés au crime de viol commis dans le contexte du génocide se déroulaient à huis clos. Selon l'article 6 de la loi organique n°13/2008 du 19/05/2008 modifiant et complétant la loi organique n°16/2004 du 19/06/2004 portant organisation, compétence et fonctionnement des juridictions *gacaca* (Journal Officiel n°11 du 1 juin 2008), étaient autorisés à assister aux procès de viols : les délégués du Service National chargés du suivi, de la supervision et de la coordination des activités des juridictions *gacaca*, les agents de sécurité et les personnes assurant le *counseling* des personnes, essentiellement les victimes, qui se sentiraient mal suite à la confrontation avec leurs agresseurs.

C'est dans ce décor d'un procès à huis clos, qui n'en était pas un réellement car dans tous les cas son intimité avait été brisée, que Claire avait été conviée pour témoigner du viol et des tortures sexuelles qui lui ont été infligées pendant le génocide. Elle nous a confié lors de l'entretien que lorsque les autorités politiques avaient annoncé le début des juridictions *gacaca*, les sensations d'angoisse et d'effroi ont réapparu, les mêmes sensations qui l'assaillirent tout juste après le génocide et l'accompagnèrent tout au long de cette période post génocide. Cependant, elle avait péniblement réussi à négocier avec ces émotions qui lui empoisonnaient la vie, suite à ses capacités créatrices qui lui avaient permis de gérer efficacement les conséquences des atrocités subies. Elle dit néanmoins qu'au cours de la première phase de collecte d'informations, elle a énormément contribué à donner des informations sur ce qu'elle avait vu, là où elle se cachait, ce qui lui a valu des menaces sous forme de tracts et des actes d'intimidation, comme par exemple des signes de croix de couleur rouge marqués sur la porte de sa maison. Cela a entraîné pour elle ainsi que sa famille un sentiment d'insécurité permanent malgré les mesures de sécurité mis en place par les autorités. Ces actes d'intimidation ne l'empêcheront cependant pas de participer à ce processus, de témoigner et de faire condamner mais aussi acquitter plusieurs personnes.

Néanmoins, quand il a fallu, pour Claire, témoigner dans le procès de son viol, qui se tenait à huis clos, contre ses agresseurs qui avaient, du même coup, avoué ce crime, cela a été extrêmement difficile pour elle d'affronter ces derniers dans un face à face ahurissant. Dans le procès de son viol, Claire avait du mal à témoigner, il lui était très difficile d'articuler des mots, d'évoquer son vécu de viol pendant cette période. C'était sa fille qui s'en chargeait, car celle-ci l'accompagnait tout au long de ce procès. Claire affirme au cours de l'entretien qu'au début de son procès les choses semblaient être relativement faciles, d'autant plus que ses agresseurs avaient reconnu publiquement leur culpabilité. Au cours de leurs aveux de culpabilité, ils avaient cité le nom d'un complice qui jusque-là n'avait pas été inquiété et qu'on a par la suite appelé à comparaître à son tour devant cette juridiction. Au moment du procès, celui-ci nia en bloc tous les faits qui lui étaient reprochés. Cette non-reconnaissance des faits, qualifiée par Claire de mensonge visant à se dédouaner de ses responsabilités, entraîna chez celle-ci un sentiment de colère difficilement maîtrisable. Elle se jeta subitement sur son agresseur, malgré l'interdiction de passage à l'acte régissant cet endroit, et il a fallu l'intervention des agents de sécurité pour la séparer de son agresseur. À partir de ce moment, ce fut principalement sa fille qui se chargea de témoigner à la place de sa mère qui se trouvait dans un état qui ne lui permettait pas de tenir ce rôle, de témoigner des atrocités subies, alors que témoigner de ce qu'elle avait vu des atrocités infligées aux autres ne lui posait aucun problème. Voici à quoi elle attribue les raisons qui l'empêchaient de prendre la parole et de témoigner de son expérience vécue :

> *Il m'était totalement impossible d'articuler les mots en présence de ces hommes qui m'avaient sauvagement violée, à cause des sentiments à la fois de colère et d'une profonde tristesse que j'éprouvais à leur égard. J'avais également l'impression que mon cœur était devenu très lourd, que j'avais quelque chose à travers ma gorge qui m'empêchait de parler, et au lieu de parler j'avais plutôt l'envie de les étrangler. Je me rappelle qu'il y avait même certaines personnes parmi mes agresseurs que je voyais pour la première fois depuis l'arrêt du génocide, et quand je les voyais, je me sentais très effrayée comme s'ils pouvaient m'agresser de nouveau. C'est principalement pour ces raisons que tout au long de ces procès je consignais mes témoignages par écrit et les transmettais aux juges et quand il fallait intervenir au cours du procès, ma fille qui m'a toujours accompagnée s'en chargeait.*

Même si ces procès ont été ponctués par de multiples ajournements, interruptions dus tantôt à l'état de santé de la victime qui ne pouvait pas par moments supporter le cadre au sein duquel se déroulaient les procès, tantôt par les prévenus qui n'avaient pas eu le temps de préparer leur défense, ces procès sont arrivés finalement à terme. Tous les prévenus, hormis l'un d'eux qui avait échappé à la justice, ont été reconnus coupables par cette juridiction *gacaca* du crime de viol et de torture sexuelle perpétrés sur la personne de Claire, dans le contexte du génocide des Tutsi au Rwanda et ils ont été condamnés à la peine capitale en vigueur au Rwanda, c'est-à-dire celle d'une réclusion criminelle à perpétuité avec la privation permanente des droits civiques. Claire a signalé lors de l'entretien qu'elle situe l'impact de ce processus *gacaca* sur deux niveaux, en l'occurrence les niveaux individuel et collectif.

Pour Claire, les procès de son viol lui ont permis d'élaborer le traumatisme consécutif au viol et autres violences sexuelles que lui ont infligés ses agresseurs. Cette élaboration de son traumatisme apparaît à travers son état psychique au moment de l'entretien, qu'elle décrivait comme totalement « apaisé ». Voici sa réponse lorsqu'à la fin de l'entretien nous lui demandions de décrire comment elle se sentait dans l'ici et maintenant :

> *En toute franchise et au risque de vous surprendre, je me sens heureuse* « numva mfite umunezero »*, le bon Dieu m'a rendu heureuse. Je ne me sens plus angoissée ni effrayée ; le sida n'est plus une menace pour moi grâce au traitement antirétroviral. Avant, lorsque je pensais à mon agresseur qui a échappé à la justice, je craignais pour ma vie. Mais depuis qu'on en a discuté dans le groupe et qu'on m'avait surtout conseillé d'en parler aux autorités, mes craintes s'estompent progressivement. En effet, j'en ai discuté avec le chargé d'affaires sociales dans notre secteur, qui m'a promis de faire en sorte qu'il soit traduit devant la justice. Celui-ci m'a surtout rassurée que ce dernier ne peut pas me faire du mal aussi longtemps qu'il est en cavale. Bref, je me sens maintenant en paix avec moi-même et avec tout mon entourage. Cependant, lorsque j'entends par exemple que la guerre fait rage au Congo et qu'il y a le risque qu'elle s'étende jusqu'au Rwanda, je ressens la peur. Et je me dis souvent, même dans mes prières, que si jamais il y avait de nouveau, les violences dans le pays, que celles-ci ne visent pas uniquement un seul groupe, donc qu'elles ne soient pas sélectives comme ça a été le cas dans le passé.*

Claire dit également que sur le plan social et collectif, le processus *gacaca* lui a permis de dépasser les sentiments de méfiance qui régissaient

les relations de voisinage avec son entourage et de retisser ainsi progressivement des liens sociaux avec ses voisins constitués majoritairement par des familles dont les membres sont incarcérés après avoir été reconnus coupables des crimes de génocide. Ce dispositif judiciaire totalement inédit aurait en fin de compte permis aux rescapés du génocide en général et aux femmes victimes du viol dans ce contexte en particulier, d'être reconnus. Nous sommes par ailleurs tout à fait d'accord avec Garapon (2002, p. 161), pour dire que « la reconnaissance procède, bien sûr, à la fois de la réhabilitation, de l'indemnisation et de la condamnation, mais mérite d'être abordée en soi ». Plusieurs femmes avec qui nous nous sommes entretenu ont affirmé ce besoin d'être reconnues comme ayant été victimes de traitements inhumains, même toutes celles qui n'ont pas pu témoigner, pour diverses raisons, de ce qu'elles ont enduré. Elles disent que sur ce point, les *gacaca* leur ont permis de dire et de témoigner des horreurs qu'on leur avait infligées, de cette manière on a « réaffirmé cette reconnaissance dans un récit commun qui reconnaisse leur place de victimes et désigne leurs agresseurs » (Garapon, 2002, p. 205).

Cependant, elles ont unanimement condamné les moments de manipulation, de distorsion de la vérité, de menaces à peine voilées proférées contre les rescapés pour qu'ils ne témoignent pas afin que leurs bourreaux échappent à la justice. Cela rejoint en quelque sorte ce que disait Munyandamutsa (2003, p. 165), à propos des dangers qui pouvaient émerger de ce « concert qu'est l'espace Gacaca où les récits vont aller bon train et vont s'entremêler, cet espace où la vérité, le mensonge et la manipulation vont cohabiter : qui s'occupera de démêler les choses ? ». Ce travail revient normalement aux juges *« inyangamugayo »*, mais dans certaines situations ces derniers ont été pris au dépourvu, rattrapés par la complexité même de ces situations, où il a fallu que certains parmi eux se fassent complices des membres de leurs familles ou semblent être eux-mêmes compromis par leur implication dans le génocide et leur volonté de se soustraire à la justice, en participant comme juges soi-disant intègres pour mieux effacer les traces. Alors, si les *inyangamugayo,* ces hommes intègres à qui l'on demande de démêler le bon et le mauvais, ont tout le mal du monde à s'acquitter de cette fonction, qui va le faire ? Munyandammutsa (2003, p. 165-166) toujours

tente d'amener de l'espoir face à cette situation très complexe. Il écrit en effet ceci :

> Mais, cette chimie ambiguë, du mensonge, de la vérité, de mythomanie, qui va se bousculer dans le monde psychique de tant de catégories de la population, qui c'est qui va s'occuper d'y mettre de la lumière, qui c'est qui va créer l'espace pour démêler le bon et le mauvais, discriminer ce qui appartient au monde du dedans et au monde du dehors ? C'est peut-être notre travail chacun, ceux qui ont été entraînés à faire face à l'inacceptable ! C'est justement quand ces différents espaces, le bon et le mauvais, le dedans et le dehors, le passé, l'avenir et le présent ; quand ces espaces ne sont pas démêlés, discriminés, que l'éclosion de la clinique du traumatisme s'annonce et prend place. Ces questions sont bien complexes, parce que, vous le savez chacun de vous, les juges populaires ne sont pas suffisamment préparés à ce travail de décodage, les professionnels de la santé mentale ne le sont pas davantage ! Je vais me permettre une note d'espoir : la population est, elle, davantage préparée, elle vit depuis maintenant trop longtemps dans la souffrance muette, dans la solitude désespérante et elle souhaite creuser l'abcès !

Comme nous l'avons précisé précédemment, les propos de Munyandamutsa ont été formulés en amont de ce processus, c'est-à-dire pendant la période qui a précédé le début des juridictions *gacaca*, pour attirer l'attention et susciter éventuellement des réflexions sur les questions complexes que pourrait soulever ce processus totalement inédit. Maintenant que le processus des juridictions *gacaca* est officiellement clôturé depuis le 18 juin 2012, il nous semble important de revenir sur certaines questions qu'il a préalablement soulevées. En se basant sur le discours des femmes victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide, aussi bien sur celui de celles qui ont témoigné contre leurs agresseurs que celles qui, pour diverses raisons, n'ont pas pu le faire, nous avons relevé leurs perceptions par rapport aux retombées psychosociales des *gacaca*.

Il est important de préciser cependant que nous ne prétendons pas relever les problèmes de droit que soulève le processus *gacaca* car cela dépasse le cadre de notre étude. Nous nous limiterons uniquement à mettre en lumière les retombées psychosociales du processus *gacaca* en rapport avec la problématique du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide. En effet, plusieurs travaux sur les juridictions *gacaca* s'accordent à dire que celles-ci ont été essentiellement conçues pour

répondre principalement à la question pratique relative au nombre relativement important des personnes impliquées dans les massacres et autres crimes en lien avec le génocide qui devaient être jugées. Il apparaît clairement, à travers le discours des femmes avec qui nous nous sommes entretenu et qui font partie du dispositif clinique et de recherche, que certains aspects de ce processus qui semblent être, à notre sens, très importants n'ont pas été pris en considération. En effet, le processus *gacaca* visait d'une manière générale la libération de la parole au sein de la communauté pour parler de ce qui s'est passé, pour ensuite établir les responsabilités dans ce qui est arrivé afin que de telles abominations ne puissent pas se répéter dans l'avenir. Or nous savons pertinemment qu'une telle parole peut guérir si on met en place des mécanismes pour la contenir, sinon elle peut aussi tuer. Cependant, les initiateurs de ce processus des juridictions *gacaca* n'ont pas pensé à mettre en place ces mécanismes qui auraient permis de contenir et de canaliser cette parole sur la violence extrême, libérée au sein de la communauté, dans une société post génocide.

Néanmoins des projets initiés par des organisations non gouvernementales ont tenté de pallier cette limite en mettant en place des dispositifs d'accompagnement de ce processus. C'est le cas notamment du projet d'appui aux rescapés du génocide avant, pendant et après les séances de *gacaca*, initié conjointement par Médecin du monde, Ibuka France et Ibuka Rwanda. Ce projet conçu comme un dispositif de soutien psychologique dans le processus *gacaca*, et que nous avons évoqué dans la partie précédente, consistait essentiellement à soutenir les rescapés durant les séances *gacaca* ainsi qu'à les prendre directement en charge à travers les groupes thérapeutiques post *gacaca*.

Ce dispositif de soutien psychologique dans le processus *gacaca* a été d'une importance capitale car il a permis une présence dans les *gacaca* auprès des rescapés appelés pour témoigner contre leurs bourreaux. Or, nous savons que celui qui témoigne accuse en même temps. Dans ces conditions, il est tout à fait légitime de se demander comment celui qui se sent accusé pourrait vivre en paix avec celui qui a témoigné contre lui. Cela peut s'expliquer par un sentiment de méfiance quasi généralisé, que nous avons relevé dans le discours des femmes interrogées, vis-à-vis des personnes contre qui elles ont témoigné. Cet aspect mériterait d'être approfondi dans le

cadre d'une évaluation globale des retombées sociales du processus des juridictions *gacaca*.

Pour ce qui concerne le viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide, nous savons que la prise de parole sur un tel sujet, même dans un cadre juridique, évite difficilement de retraumatiser la victime et de la dérouter de son chemin d'autoreconstruction. C'est dans cette logique que nous avons exploré, dans l'après-coup du processus *gacaca*, quelles sont les retombées psychosociales des témoignages par les victimes des atrocités subies. Nous avons cherché également à comprendre si le fait de témoigner à huis clos avait contribué au sentiment que la justice avait été rendue.

Les femmes qui font partie du dispositif clinique et de recherche affirment unanimement que dès l'annonce de la mise en place des juridictions *gacaca*, elles ont eu les mêmes sensations que celles ressenties au début des massacres. Ainsi, les femmes interrogées parlent de sensations d'effroi, d'angoisse, de peur ainsi que d'une impression que ce qui s'était passé en 1994 allait se reproduire. Cela est illustré parfaitement par les propos de Claire qui déclare, lors de l'entretien, que quand elle a entendu pour la première fois qu'il y aurait ce processus juridique populaire pour juger le crime de génocide, le premier sentiment qui l'a habitée est un sentiment d'insécurité. Elle se demandait surtout à quoi cela allait servir de ramener toutes ces choses-là. Mais elle craignait principalement pour sa propre vie car elle avait vu beaucoup de choses, se disant que le jour où elle se mettrait à témoigner de tout ça, cela risquerait de faire condamner plusieurs personnes. D'ailleurs dès la collecte des informations en rapport avec ce qui s'était passé pendant le génocide, elle reçut des menaces sous forme de tracts et des signes d'intimidation (des croix tracées sur la porte à l'aide d'une peinture rouge).

C'est également le cas pour Daria qui affirme elle aussi que des sentiments d'angoisse, de peur et de sidération ont réapparu lorsqu'elle a appris pour la première fois la mise en place du processus *gacaca*. Elle avait été profondément déstabilisée par cette annonce et se demandait comment elle allait s'y prendre, elle qui n'aspirait qu'à une chose : oublier cette partie de son histoire. Cependant, ces sensations diminuèrent progressivement au fur et à mesure qu'on leur a expliqué le bien-fondé de ce processus et disparurent complètement lorsqu'elle fut considérée par les gens de sa

communauté comme personne intègre pouvant siéger dans les juridictions *gacaca*.

Les femmes qui font partie du dispositif clinique et de recherche disent unanimement que, dans certaines circonstances, les témoignages recueillis lors des séances de *gacaca* leur ont permis de donner une sépulture digne à leurs disparus. Ensuite elles reviennent chaque fois sur les difficultés liées au fait de témoigner de leur propre calvaire, même si leur procès se déroulait à huis clos, confirmant en quelque sorte ce que disaient Munyandamutsa, Godart, Rutembesa, & Mutabayire (2012, p. 26) :

> Si les gacaca ont été dans un premier temps des lieux de transformation, un espace de parole, avec le passage dans la première catégorie devant ces juridictions, cela est devenu une parodie de justice. Désormais les victimes sont étiquetées. Les femmes violées sont connues, leurs enfants issus du viol posent des questions sans réponses. La vérité a été dite par les victimes même si celle-ci n'a pas été toujours reconnue. Cette vérité est une « bombe dormante ». L'image d'une autopsie a été émise : « on a ouvert un corps, on a vu ce qu'il y a à l'intérieur, mais il reste béant. Nous devons encore le recoudre avant de l'enterrer ».

Plusieurs femmes interrogées rendent compte de la complexité de ces moments de témoignage des atrocités subies. Elles déclarent que c'était beaucoup plus facile de témoigner pour les autres, de dire ce qu'elles avaient vu, c'est-à-dire les atrocités commises à leurs semblables, plutôt que d'évoquer ce qu'elles ont enduré elles-mêmes. Claire, qui pourtant avait témoigné sans difficultés lors de la première phase de collecte d'informations, ne parviendra pas à le faire lors de son propre procès, laissant sa fille s'en charger. Cela a été le cas pour Maggy qu'on avait invitée dans un procès au cours duquel 12 personnes avaient reconnu avoir violé et ensuite assassiné sa sœur. Elle a signalé que, tout au long de ce procès, c'était comme si se déroulait le film de ses multiples viols. Évoquer le viol et autres violences sexuelles perpétrés pendant le génocide dans le cadre de ce processus juridique a ravivé, chez toutes les femmes interrogées, une souffrance indescriptible et difficile à maîtriser. Nous avons pu mesurer la portée de cette souffrance à travers le dispositif clinique et de recherche mis en place dans le cadre de cette recherche et dont nous rendons compte maintenant. C'est cette même souffrance que chacune des victimes essaie d'élaborer à sa manière.

3.2. Traces laissées par la volonté d'exterminer l'identité féminine

Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous attarder sur les traces qu'ont laissées tous ces acharnements sur le corps de la femme que nous avons essayé de décrire et dont nous avons tenté de rendre compte à partir du matériel recueilli lors de notre recherche. Ainsi, nous avons voulu approcher le plus près possible le retentissement, l'impact sur le psychisme des victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide, les atrocités qui leur ont été infligées pendant cette période, mais aussi par après dans cette période post génocide. Cette période qui a suivi l'arrêt du génocide semble être une période très compliquée pour toutes les personnes qui avaient été visées par l'extermination et qui y avaient échappé par miracle, et plus particulièrement celles qui nous intéressent, à savoir les victimes du viol dans le génocide.

Cela nous amène à parler du traumatisme, ou plutôt du polytraumatisme, car pour ce qui concerne le génocide, le viol, les violences sexuelles et autres tortures sexuelles commis dans ce contexte, il s'agit de situations au cours desquelles les événements potentiellement traumatiques étaient multiples et simultanés. Mais, comme le dit à juste titre René Roussillon (2009), avant de parler de traumatisme ou, pour ce qui nous concerne, de polytraumatisme et de ses conséquences, il convient de se référer aux théories du fonctionnement psychique non traumatique. Roussillon opère un parallélisme entre le fonctionnement psychique et le processus d'auto-organisation des systèmes vivants, appelé autopoïèse, développé par Humberto Maturana et Francisco Varela (Hideo Kawamoto, 2011, p. 348). Selon cette théorie, un organisme vivant se caractérise par le fait qu'il développe une membrane, une enveloppe, un entourage grâce auquel il va transformer tout ce qui se passe à l'extérieur, pour l'intégrer selon un certain nombre de paramètres compatibles avec son mode de fonctionnement intérieur.

Pour Roussillon, on peut utiliser cette idée de l'autopoïèse pour essayer de penser le fonctionnement psychique. D'après ce modèle, la vie psychique est organisée de telle sorte qu'elle doit transformer tout ce à quoi elle est confrontée en représentation qui rend possible un travail de mise en sens et

un travail de métabolisation. Autrement dit, la tâche principale du fonctionnement psychique consiste en sa capacité, en son travail de transformation d'une expérience objective en une expérience subjective. À partir de là, une situation, un événement, un phénomène est traumatique pour un sujet lorsque celui-ci n'arrive pas à le métaboliser, lorsqu'il échoue à lui donner un sens. Les choses vues sous cet angle-là, on penserait que la définition du traumatisme, et par conséquent la mise en évidence de ses manifestations, sont relativement simples. Cependant, sa définition implique la prise en compte de plusieurs facteurs, aussi bien extrinsèques qu'intrinsèques, du sujet. Parmi les facteurs intrinsèques nous pouvons citer, à titre d'exemple, les facteurs biologiques, génétiques mais aussi et surtout les facteurs liés à son organisation psychique au moment où l'individu est confronté à une situation potentiellement traumatique. Il semble important de souligner ici qu'il existe des situations qui disposent d'un fort potentiel traumatique, dont fait partie le phénomène de viol dans le génocide qui nous intéresse.

3.2.1. Polytraumatisme, honte et culpabilité

Nous avons indiqué dès le départ que nous utiliserions le terme de polytraumatisme pour rendre compte des traces laissées par l'extermination de l'identité féminine. Le choix de ce terme a été motivé par le fait que le viol et les autres violences sexuelles utilisés comme une arme du génocide sous-tendent une multitude de situations potentiellement traumatiques ainsi qu'une diversité de manifestations psychiques, dont la honte et la culpabilité constituent le fond émotionnel. Toutes les femmes avec qui nous nous sommes entretenu décrivent des états émotionnels complètement déroutants, faits de sensations d'effroi, de sentiments de honte et de culpabilité profondément enracinés qui les ont envahies au moment où elles expérimentaient des situations anéantissantes, mais aussi tout au long de la période post génocide, alors que les massacres avaient été arrêtés.

Cela nous fait penser directement aux propos de Roussillon (2009), en rapport avec ce qu'il a appelé le « drame des effets après-coup ». Cet auteur dit en effet que ce qui est paradoxal avec le traumatisme lié à la violence de l'homme sur son semblable est que lorsque la situation en cause du traumatisme a cessé, on n'en a pas fini avec celui-ci. La clinique des personnes traumatisées montre que le traumatisme laisse absolument des traces même si, à proprement parlant, il ne laisse pas une mémoire, c'est-à-dire que le traumatisme ne laisse pas quelque chose que le sujet va se remémorer. Roussillon affirme par ailleurs que les traumatismes les plus désorganisateurs ne sont pas ceux que les sujets racontent, car ils en ont le souvenir, mais plutôt ceux qu'ils ne peuvent pas raconter, non parce qu'ils ne peuvent pas le dire ou que c'est en dehors de ce qu'ils sont capables de dire, mais parce qu'ils se sont coupés de ce qui s'est passé, un peu comme si cette situation n'avait pas laissé de traces conscientes.

Avant de nous focaliser plus particulièrement sur les destins du traumatisme consécutif au viol utilisé comme une arme du génocide au Rwanda, faisons tout d'abord un tour d'horizon de l'apparition et de l'évolution du concept de traumatisme dans le monde et au Rwanda. Nous nous référons dans toutes nos démarches aux théories psychanalytiques pour rendre compte non seulement de l'évolution dans le temps et dans l'espace de ce concept, mais aussi pour comprendre et expliquer le phénomène que nous étudions. Plusieurs auteurs s'accordent à dire que l'être humain a connu l'expérience du traumatisme psychique dès le début de son apparition sur terre, que ce soit à travers sa confrontation à la mort, aux effets destructeurs des phénomènes naturels ou aux violences entre les humains. Les histoires anciennes et récentes montrent que le traumatisme psychique survient dans des situations éprouvantes, qui confrontent brutalement l'être humain à la possibilité de se retrouver détruit, dans son corps, dans ses valeurs, dans ses attachements vitaux, c'est-à-dire à sa condition humaine d'être assujetti aux heurts de la vie (Roisin, 2010, p. 1). C'est toujours suite à des situations de guerre et de ses traumatismes qu'émergent les premières théorisations, avec notamment la névrose traumatique. L'aspect économique de la théorie Freudienne conçoit celle-ci comme étant la conséquence d'une confrontation brutale du sujet avec sa propre mort ; il ne s'agit plus d'un

événement refoulé mais plutôt d'un événement qui ne se laisse plus oublier et occupe toute la scène psychique de l'individu.

En effet, Freud introduit une notion fondamentale dans l'étude de la névrose traumatique, lorsqu'il met en évidence le rôle de la compulsion de répétition qui se manifeste essentiellement à travers les rêves. Pour rendre compte de ce concept, Freud (1920, p. 56-57) écrit :

> La vie onirique des névroses traumatiques se caractérise en ceci qu'elle ramène sans cesse le malade à la situation de son accident, situation dont il se réveille avec un nouvel effroi. C'est un fait dont on ne s'étonne pas assez. […] Le malade serait pour ainsi dire fixé psychiquement à son traumatisme.

Waintrater, citant Marty (2003, p. 71), précise toutefois que cette répétition n'est pas destinée à obtenir ou produire une satisfaction mais qu'il s'agit d'une tentative pour soulager l'angoisse provoquée par l'irruption du trauma et pour relancer l'activité psychique, notamment les capacités de liaison et de représentation paralysées par le traumatisme. La compulsion à répéter les scènes traumatiques peut donc être interprétée comme une tentative de solution, la quête insistante d'une issue meilleure que la sidération. Ceci confirme en quelque sorte ce que Sandor Ferenczi (2006, p. 25) avait déjà annoncé en 1932 lorsqu'il écrivait que la tendance à la répétition dans la névrose traumatique a aussi par elle-même une fonction utile : elle va conduire le traumatisme à une résolution si possible définitive, meilleure que cela n'avait été possible au cours de l'événement originaire commotionnant.

Nous reviendrons sur les récits recueillis dans le cadre de notre recherche, dans leurs aspects qui reflètent cette dimension de la répétition des scènes traumatiques pour mieux surmonter les effets néfastes du trauma. Mais avant cela, il convient de revenir un moment sur l'apparition et l'évolution du concept de traumatisme au Rwanda. En effet, le concept de traumatisme est apparu pour la première fois au Rwanda dans les mêmes circonstances que celles dans lesquelles il est apparu de par le monde, c'est-à-dire pendant les périodes d'après-guerre et post génocide. Après les trois mois ou plus précisément les cent jours qu'a duré l'abominable, le pays a tenté de se relever dans tous les domaines, y compris celui de la santé mentale. Plusieurs organismes humanitaires se sont précipités et, dans une logique d'aide d'urgence, ils ont apporté un concept nouveau

le « traumatisme psychologique » ainsi que toute une panoplie d'approches thérapeutiques pour soulager cette souffrance qu'ils pensaient incontournable dans un pays qui sortait fraîchement d'un génocide de proximité.

Un centre du même nom (Centre National de Traumatisme, CNT) fut même créé avec l'aide de l'UNICEF et des personnes triées sur le volet ont été initiées d'une manière tout à fait rudimentaire au diagnostic de l'état de stress post traumatique selon les critères du DSM-IV, à l'écoute active et à l'accompagnement des personnes en souffrance psychique. Mais celle-ci était parfois déroutante pour toutes ces personnes formées, appelées conseillers en traumatisme, elle l'était aussi pour quelques psychologues et plus tard les infirmiers psychiatriques qui, en se référant à des modèles théorico-pratiques non encore maîtrisés, tentaient tant bien que mal d'accompagner cette souffrance. Une association de ces mêmes conseillers en traumatisme voit le jour au même moment et deux mots en kinyarwanda sont forgés pour traduire le traumatisme psychologique. Il s'agit respectivement de *« ihungabana »* et *« ihahamuka »* mais aussi *« toroma »* pour le mot traumatisme repris dans le langage populaire et prononcé en kinyarwanda.

Il nous semble important de souligner qu'il n'y avait jamais eu auparavant de manifestations de souffrance telles qu'on les avait observées pendant cette période. Les mots « *ihungabana »* et « *ihahamuka »* signifient au départ traumatisme en langage local, mais traduisent aussi les ressentis subjectifs de la souffrance et les comportements observables par l'entourage. Étymologiquement « *ihahamuka »* vient du verbe « *guhahamuka »* (littéralement : « avoir ses poumons hors de soi »), faisant allusion à la frayeur qui entraîne la perte de la raison, « *Ihungabana* » du verbe « *guhungabana* » : « être bouleversé, déstabilisé, perturbé ». Ces deux termes s'utilisent parfois pour distinguer deux formes principales de manifestations de la souffrance psychique, notamment les crises traumatiques que l'on désigne souvent par le terme *ihahamuka*, le trauma dont les signes semblent être plus discrets se voit conférer le terme *ihungabana*. La notion de traumatisme est, pour le moment, entré dans le langage courant et elle est utilisée parfois à tort et à travers et n'a pas encore été suffisamment élaborée pour permettre d'appréhender la complexité des

phénomènes psychiques liés aux différents vécus de violences, ainsi qu'à la souffrance qui en découle. On entend souvent les gens dire que tous les Rwandais sont traumatisés. Est-ce à cela que Marie-Odile Godard (2004, p. 7-8) fait allusion lorsqu'elle écrit que :

> Les traumatismes psychiques liés au génocide ont ceci de particulier qu'ils sont pris trop souvent pour l'événement. Ainsi au Rwanda lorsqu'une jeune fille ne cesse de raconter que toute sa famille a été tuée à coup de machette et « balancée » dans la rivière, qu'elle ne doit la vie qu'à la précipitation de ses bourreaux à faire disparaître les corps et à la rencontre avec quelques femmes qui l'ont cachée et soignée, tout cela constitue l'événement traumatique mais ne nous dit rien du choc de la rencontre entre cette violence objective et l'appareil psychique.

Plusieurs symptômes ont été décrits par les victimes elles-mêmes ou observés par l'entourage, que ce soit immédiatement après le génocide ou plus tard alors que la vie semblait être moins difficile par rapport à ce qu'elle était juste après l'arrêt du génocide. Nous avons relevé, lors des entretiens menés individuellement avec les femmes victimes du viol dans le génocide et au cours des groupes de parole avec ces dernières, une multitude de symptomatologies qui tournent autour de deux axes principaux, à savoir les signes somatiques en lien très étroit avec les atrocités subies et les signes traduisant une souffrance psychique liée aussi à leurs expériences vécues.

Parmi les signes somatiques relevés chez la plupart de ces femmes, la fistule gynécologique traumatique, appelée aussi fistule traumatique, est le plus handicapant. Cette affection d'origine traumatique est définie comme une « ouverture anormale entre le tractus génital de la femme ou de la fille et une ou plusieurs cavités ou surfaces du corps, ouverture causée habituellement par un acte de violence sexuelle, mais pas nécessairement, en situation de conflit ou post conflit » (rapport du projet ACQUIRE, p. 5). Les cas de fistule traumatique décrits par les femmes interviewées sont consécutifs aux violences sexuelles subies pendant le génocide et apparaissent essentiellement chez les femmes qui ont été victimes des viols en masse accompagnés de tortures sexuelles. La situation de Claire dans les jours qui suivent l'arrêt des massacres représente une situation unique en son genre, voici comment elle se décrit pendant cette période :

> *Après l'arrêt du génocide et le retour à la vie normale, ma mère, ma sœur, ma fille et moi nous nous sommes retrouvées ensemble dans la maison de ma mère dont une partie avait été détruite. Je me rappelle le premier jour quand*

nous sommes arrivées, il n'y avait rien dans cette maison à moitié détruite, tout avait été pillé. Les voisins, les membres de la famille de ceux qui nous pourchassaient, nous ont beaucoup aidées. Ils nous ont donné quelques matériels de base nécessaires pour commencer la vie à zéro. Pour moi cependant, cela fut le début d'une existence extrêmement compliquée. En effet, je me sentais complètement pourrie suite à des pertes vaginales qui ne s'arrêtaient pas et qui dégageaient surtout une odeur nauséabonde de façon que je m'isolais, n'osant pas m'aventurer dans des lieux publics à cause de cet état dans lequel je me trouvais. Mais il m'arrivait aussi de croiser les gens, de temps en temps, et je les entendais se dire entre eux « voici la femme qui a été violée par plusieurs personnes qui l'ont abimée ». Cela me rendait profondément triste et je me sentais terriblement seule, j'étais convaincue que personne ne pouvait comprendre ce que j'avais enduré. Ma mère me disait aussi que des fois je devenais très agitée et que pour me maîtriser, il fallait l'intervention de plusieurs personnes, mais je n'étais pas consciente de cet état. Suite à cet état dans lequel je me trouvais, j'avais l'impression d'être souillée, je me sentais très sale, je ne prenais jamais soin de moi, pour moi c'était comme si le temps s'était arrêté, j'étais dans une voie sans issue.

Plusieurs femmes avec qui nous nous sommes entretenu décrivent presque les mêmes sensations, les mêmes symptômes que ceux décrits par Claire. Tous ces symptômes traduisent une souffrance, un mal-être très prononcé mais, comme le dit Godard, ne nous disent rien quant au choc de la rencontre entre toutes ces violences qu'on leur a infligées et l'appareil psychique de chacune d'entre elles. Au-delà de tous ces symptômes, comment le traumatisme se présente-t-il ? Quelle peut être son intensité ? Roussillon, comme Freud (1920), avait estimé que le traumatisme ne pose pas seulement le problème de l'impact de la réalité extérieure sur le psychisme mais aussi celui de la nature du psychisme capable d'assimiler ou non l'intrusion de la réalité ou de sa représentation.

D'après Godard (2004, p. 8) l'appareil psychique est à l'image d'une vésicule protégée des effractions externes par le pare-excitation, sorte de corne formée par une multitude de petits chocs répétitifs. Ainsi, on parle de traumatisme psychique, selon Freud, cité par Godard (2004, p. 8), lorsqu'il y a impréparation par l'angoisse. Autrement dit, l'événement sidère par sa nouveauté, par un « jamais imaginé », « jamais vécu ». Il s'agit toujours d'un danger de mort pour soi ou pour un être proche, donc impossible à reconnaître. L'auteur met en exergue deux notions importantes : un facteur quantitatif, l'excès de la violence, et un facteur constitutif, celui du

méconnu, celui pour lequel on n'est pas préparé. L'évènement en cause du traumatisme semble être indécodable pour l'être humain.

Il nous semble important de revenir sur un certain nombre de caractéristiques du traumatisme psychique telles qu'elles sont proposées par Roussillon (2009), qu'il faut toujours tenir en considération pour bien appréhender leur impact sur le fonctionnement psychique des individus. Premièrement cet auteur attire l'attention sur la menace de mort véhiculée par une situation potentiellement traumatique mais aussi sur la lutte pour survivre à cette dernière. Il souligne également le fait qu'en plus des événements à fort potentiel traumatique, notamment les maltraitances de tout bord et les situations extrêmes, il est tout aussi important de tenir compte des traumatismes cumulatifs. Cela veut dire qu'une série de microtraumatismes suffisamment répétitifs peuvent avoir le même effet désorganisateur que celui d'un événement traumatique à grande échelle. Autrement dit, l'effet du traumatisme répétitif et cumulatif consiste en une dialectique entre une menace et une tentative de faire face à cette menace suivie d'un vécu d'échec de la solution envisagée et du sentiment, pour l'individu, d'être confronté à un destin inéluctable. Le caractère imprévu de l'événement qui n'a pas été précédé par l'angoisse, faisant en sorte que le système d'alerte n'assure pas sa fonction et que la situation de surprise met en échec une partie des défenses, semble être un élément capital dans le déclenchement d'un traumatisme. Les vécus de détresse et de solitude semblent également être un élément important à prendre à considération car ils renvoient, pour l'individu, au sentiment d'être mis en dehors de l'humanité. L'auteur affirme qu'aussi longtemps que le sentiment d'appartenance à l'humain n'est pas restauré, le travail de symbolisation n'est pas possible. L'une des caractéristiques du traumatisme psychique sur laquelle nous insistons et que nous considérons comme particulièrement importante pour le phénomène que nous étudions consiste en des sentiments de culpabilité et de honte.

En écoutant les sujets de notre étude, on a l'impression en effet qu'ils ont le sentiment d'avoir une part de responsabilité dans ce qu'ils ont vécu, et un sentiment de honte est prégnant dans leurs discours. Nous voulons souligner cette prégnance du sentiment de honte dans le discours des femmes victimes d'actes de torture sexuelle commis dans le contexte du

génocide, mais avant cela, nous estimons d'abord indispensable de situer ce concept de honte dans le contexte du Rwanda. Les mots en kinyarwanda pour désigner la honte semblent avoir plus d'une signification : « *isoni* » peut signifier à la fois « honte » et « timidité ». On peut dire par exemple « *uyu mukobwa agira isoni* » : « cette fille est timide » ; on peut dire également « *mfite isoni y'ibyo nakoze* » : « j'ai honte de ce que j'ai fait ».

Mais on peut dire aussi : « *mfite ikimwaro kubera ibyambayeho* » : « j'ai honte de ce qui m'est arrivé ». Selon Pierre Schumacher (1956, p. 79-255), la honte se dit en kinyarwanda « *isoni* », « avoir honte » « *kugira isoni* » mais aussi « *kumwarwa* », du verbe « *kumwara* », « être confus ». Cependant, la honte dont il est question ici est ce sentiment qui empoisonne la vie dont témoignent les femmes victimes du viol dans le contexte du génocide.

Pour approcher cette honte, reprenons les propos d'une femme qui, au cours d'une séance du groupe de parole, fait part de ce sentiment qui l'a assaillie tout juste après l'arrêt des massacres, lorsque l'Armée Patriotique Rwandaise (APR) avait chassé l'Armée, les milices et une grande partie de la population qui commettaient le génocide. Lorsque les militaires de l'APR ont emmené les personnes libérées dans un lieu plus sécurisé, elle rapporte au cours de cette séance groupale qu'elle n'osait pas marcher sur la route, elle ne se considérait pas comme un être humain et se disait que ce serait peut-être un crime de faire le chemin ensemble avec ses semblables. Elles sont nombreuses dans le groupe à avoir expérimenté ce sentiment de honte qui les poussait toujours à l'isolement, ici aussi et d'une manière extrême, car elles avaient l'impression que l'on pouvait lire sur leur front qu'elles avaient été violées.

Boris Cyrulnik écrit dans son livre *Mourir de dire. La honte* (2010) :

> La honte est une émotion ressentie dans le corps alors qu'elle n'est provoquée que par une représentation. Les progrès de la science permettent actuellement de provoquer la colère ou la dépression en injectant des substances, mais pas la honte. Celle-ci est provoquée uniquement par des mots, des images et des gestes. La honte est un poison de l'âme provoqué par une représentation de soi amoindrie. Vous me regardez, je ne supporte pas votre regard et je vous en veux pour cela.

L'insupportable de l'amoindrissement de soi et du regard d'autrui sont à la mesure de l'extermination et du viol génocidaires. Tuer et violer avec la plus grande cruauté attaquent les principes mêmes du Soi et de l'Autrui. Cette honte écrasante, que certaines femmes violées portent, elles en partagent le poids au sein de leur groupe de parole avec celles qui ne l'ont pas eue et avec celles qui demeurent incapables de la porter et nous en transmettent la complexité. Cette même complexité qui nous submerge, nous bouscule au risque de nous faire vaciller et de passer ainsi de notre position de tiers écoutant à celle de l'homme curieux, car comment garder la neutralité face à cette mélange de désespoir, de chagrin et de honte d'une mère qui n'ose plus regarder le visage de son fils qui, à huit ans, avait assisté à son viol ? Et depuis le jour où celui-ci lui avait dit : *« Maman waragowe »* ; « Maman je te plains », elle se sent totalement déshonorée, souillée à jamais. La honte est ainsi très liée à la culpabilité. La plupart des femmes, sinon toutes, disent avoir demandé pardon à leurs bourreaux. La faute était, au départ, d'être tutsi mais aussi d'être femme. Leur seul crime était donc d'être désirable, au vu de tout ce qui était dit sur la femme tutsi. Ce sentiment de culpabilité qui émerge suite à des situations de violence extrêmes a fait très peu l'objet d'études approfondies. Nous avons constaté dans les discours des femmes victimes de viol dans le génocide, des liens entre la culpabilité, le pardon et la vengeance.

Tous ces sentiments de culpabilité, de honte et de vengeance sont les conséquences d'un univers de violences déstructurantes et cet aspect mérite d'être pris en considération si nous voulons les appréhender dans leur singularité. En effet, contrairement à la honte où il n'y a aucune responsabilité individuelle et qui témoigne plutôt qu'un événement grave, potentiellement traumatique a réellement eu lieu, la culpabilité suppose un acte posé qui, dans la plupart des cas, est un acte préjudiciable. Là, il s'agit d'une culpabilité réelle, objective, liée à un crime. Cependant, si nous considérons le contexte des violences génocidaires qui sous-tendent l'émergence de ces sentiments, il s'agit, pour ce qui concerne nos sujets, d'un sentiment de culpabilité qui n'implique aucune transgression de règles régissant la société, mais semble être étroitement lié paradoxalement aux atrocités subies, aux actes que les victimes de ces atrocités auraient pu poser pour éviter les malheurs. Et enfin le sentiment de vengeance renvoie à cette

volonté que l'on retrouve chez toute personne lésée de se faire justice elle-même. Nous nous limitons par ailleurs à la manière dont la vengeance s'élabore au sein de la vie psychique, à ses différentes modalités ainsi qu'aux articulations entre elles dans la vie inconsciente de toutes les personnes, ainsi qu'au rôle déterminant qu'elle joue et à la façon d'en réguler les effets. Ensuite nous présentons une situation issue de notre dispositif clinique et de recherche au cours de laquelle à partir du fantasme, il y a eu passage à l'acte.

3.2.2. Sentiment de vengeance : du fantasme au passage à l'acte

Gérard Bonnet (2015, p. 28), dans son livre *La vengeance, l'inconscient à l'œuvre* qualifie cette dernière « d'imparable, sans pitié et profondément ancrée dans l'inconscient de chaque individu ». Dans bien des cas, nous dit Michel Erman (2012, p. 10),

> la vengeance apparaît comme une conduite naturelle, susceptible d'apporter l'apaisement quand nous nous trouvons en proie à une indignation passionnelle, en raison d'un tort injustifié ou d'une marque de mépris perçu dans l'après-coup comme des dommages, voire des traumatismes.

Aborder le sentiment de vengeance dans le cadre des violences génocidaires, dans sa dimension la plus cruelle, en l'occurrence le viol utilisé comme une arme redoutable de ce dernier, nous amène immanquablement au propos de Nietzsche (1878, p. 94), dans son texte « *Humain, trop humain »*, lorsqu'il écrit, à propos de vouloir se venger et se venger, que :

> Avoir une pensée de vengeance et la réaliser, c'est prendre un fort accès de fièvre, mais qui passe : avoir une pensée de vengeance, sans la force ni le courage de la réaliser, c'est traîner un mal chronique, un empoisonnement du corps et de l'âme. La morale, qui ne regarde qu'aux intentions, taxe les deux cas de la même façon ; vulgairement, on taxe le premier cas comme le pire (à cause des mauvaises conséquences que peut entrainer le fait de se venger). L'une et l'autre appréciation sont à courte vue.

Imparable et sans pitié, la vengeance est, d'après Bonnet, une émotion ancrée dans l'inconscient humain, mais cette émotion bien qu'elle soit légitime, plusieurs auteurs s'accordent pour dire que cette légitimité est

toutefois limitée au niveau de l'expression verbale, à la mise en mots de cette pulsion qui pousse l'individu à se faire justice lui-même. Le passage à l'acte reste suspendu et est toujours confié à l'institution de justice. Cependant, nous avons observé lors de nos entretiens mais aussi au cours des séances groupales précédemment évoquées, des situations dans lesquelles il y a eu passage à l'acte. C'est le cas notamment d'Amandine, cette jeune femme que nous avons évoquée plus haut qui, âgée seulement de 9 ans au moment du génocide, fut sauvagement violée en même temps que sa mère par l'homme qui les avait hébergées pendant cette période et qui leur a transmis à toutes les deux le virus du sida.

Après l'arrêt du génocide et le retour au calme, Amandine remarqua que sa mère avait progressivement changé, elle qui auparavant paraissait très calme, posée et toujours de bonne humeur, était devenue très irritable, extrêmement dépressive, avec une tendance à s'isoler, à éviter tout contact avec le monde extérieur. Amandine ne savait pas sur quel pied danser. Elle avait l'impression que sa vie n'était pas réelle. Elle préférait croire que le viol n'avait pas eu lieu. Comme un malheur n'arrive jamais seul, cinq ans plus tard, sa mère tomba gravement malade. Après les examens médicaux, on lui annonça qu'elle avait le sida. Avant de mourir, quelques mois plus tard, sa mère lui annonça qu'elle avait probablement attrapé le virus du sida lors du viol et qu'Amandine ferait mieux de se faire dépister. Le dépistage s'avérera, par la suite, positif, ce qui la choqua profondément. À ce moment, elle avait douze ans.

Après la mort de sa mère, Amandine est restée avec sa tante, jusqu'à ses 17 ans, ensuite elle est allée vivre seule avec ses deux demi-frères. Elle était très en colère contre tous les hommes hutu car, pensait-elle, c'était en leur nom que tous ces malheurs s'étaient abattus sur elle. Elle prit la décision de se venger de tous les hommes hutu en les contaminant. Au cours d'une séance de groupe, elle expliqua cette décision en ces termes, avec beaucoup d'émotion :

> *L'idée de me venger de cette façon m'est venue lorsque je me suis dit : il m'a violée puis il m'a transmis le virus du sida alors que j'étais petite et je dois en assumer toute seule les conséquences. Je me disais que normalement les gens attrapent ce virus lorsqu'ils pratiquent du vagabondage sexuel, mais moi je l'ai attrapé indépendamment de ma volonté. Cela m'a profondément choquée. Toutes ces idées se bousculaient dans ma tête. J'ai senti en moi une*

haine, j'étais très en colère contre moi surtout quand je pensais que pour me venger je devais faire du vagabondage sexuel, pour leur transmettre le virus à la manière dont moi-même je l'avais attrapé. J'ai voulu le faire et je l'ai fait uniquement pour me venger, pour me laver de cet affront. Cependant, j'ai eu honte de moi par après car je me disais que les gens, toute la société, me condamnaient.

Le récit d'Amandine qu'elle a construit pour la première fois dans le groupe met en lumière le sens de la vengeance qui, selon Hegel (1997 [1840], p. 53), est « juste dans son contenu, car elle est volonté de restaurer le droit, mais arbitraire et subjective dans sa forme, si bien qu'elle transforme à son tour le coupable en victime », mais aussi et surtout elle transforme la victime en coupable. Plusieurs femmes qui font partie de notre dispositif de travail clinique et de recherche ont évoqué à la fois cet écart entre ce désir de se venger et le frein au passage à l'acte qui se traduit par le fait de se dire : « les tuer, me venger, ce serait devenir comme eux et je ne le veux pas ».

Il est important de signaler qu'Amandine va beaucoup mieux aujourd'hui. Elle a suivi une formation professionnelle, elle s'est donné l'occasion de s'excuser auprès des hommes qu'elle a voulu contaminer et qui, heureusement, ne l'ont pas été. Actuellement, elle est engagée dans une relation avec l'un des quatre. Amandine et les autres nous prouvent qu'il peut être possible, peut-être nécessaire, par le groupe et la parole que l'on crée entre femmes de plusieurs générations, de transformer la profonde solitude et l'inquiétante étrangeté qui émanent des viols et de la survivance au génocide en des liens qui fécondent un avenir. La parole d'Amandine a pu être accueillie par le groupe. Il n'était pas question de juger mais plutôt d'entendre et de contenir ce qui avait été ressenti, partagé par des actes sans mot jusqu'à ce jour. En écoutant les récits de femmes victimes du viol dans le génocide, nous avons été frappé par leur capacité de se recréer comme femme et de s'engager avec force et sérénité dans le chemin inverse et à contre-courant de l'anéantissement de leur féminité.

3.3. Position individuelle face à cette situation d'anéantissement féminin

Cette question s'est imposée à nous dès le départ et elle nous accompagne tout au long de nos démarches : comment fait-on pour vivre après de telles expériences ? Nul n'est besoin de rappeler que le génocide perpétré contre les Tutsi dans sa dimension la plus cruelle, notamment le viol utilisé comme son arme le plus redoutable, constitue un événement à fort potentiel traumatique. Les circonstances qui ont entouré cet événement ont laissé des traces que nous avons essayé d'approcher à travers le dispositif mis en place dans un cadre de travail clinique et de recherche. Quelles positions adopter face à ces situations d'anéantissement féminin ? Face à ces menaces d'anéantissement, l'individu a normalement recours à des stratégies défensives pour sa survie psychique. Nous avons relevé également un élément d'une importance capitale dans le positionnement face à des situations d'anéantissement, à savoir la croyance en Dieu comme moteur du « désir de vivre ». Ce désir de vivre se situe, selon Roisin (2010, p. 151), au-delà des désirs pris dans la sexuation et concerne plutôt le destin, propre à chacun, du désir pris dans la pulsion de vie : « se subjectiver non pas en tant qu'être différent mais en tant qu'être désirant vivre ».

Vivre est pris ici dans son acception de tenir à sa vie, de mordre aux satisfactions qu'offre l'existence et désirer maintenir la relation à l'Autre. Avant de passer en revue les stratégies de survie psychique mises en place par l'appareil psychique pour faire face à une situation potentiellement traumatique, nous aimerions reprendre la manière dont Piera Aulagnier, cité par Godard (2004, p. 9), se représente la psyché humaine normale. Pour elle, l'appareil psychique a comme tâche l'activité de représentation et d'intégration des nouvelles représentations, par la métabolisation comparable à l'activité organique. Cette activité serait principalement de « métaboliser un matériau hétérogène de manière à ce qu'il puisse prendre place dans une représentation » déjà existante. Elle dit que chaque représentation présente dans la psyché contient deux versants, l'un qui lie et qui rassemble, source de plaisir – c'est l' « œuvre d'Éros » –, l'autre qui serait l'image de ce que l'on ne peut avoir, « la psyché pourrait être obligée de désirer ce qui n'est pas » – c'est l' « œuvre de Thanatos ». Les nouvelles

représentations, lorsqu'elles se présentent à la psyché, doivent, pour être incorporées, se lier à l'un des deux versants des représentations préexistantes, Éros ou Thanatos. Cet auteur affirme que pour vivre, l'être « est condamné à préserver une relation d'investissement » (Godard, 2004, p. 9).

> Il existerait un pare-désinvestissement chaque fois qu'une expérience de souffrance met en danger ses investissements privilégiés. Le sujet pensera son propre éprouvé de manière à opérer une liaison entre une souffrance dont il ne peut nier ni la présence ni les effets, et une cause qui puisse, elle, rester support d'investissement. Aulagnier nomme ce processus « métabolisation de la souffrance en cause de désir ». Autrement dit, pour les traumatismes comme d'autres événements déplaisants, l'incorporation doit se faire par le biais de la souffrance : identité de souffrance avec la souffrance dont la cause est évidente, reconnue et légitime.

Ayant posé la représentation de la psyché et le fonctionnement normal de l'appareil psychique, voyons maintenant ce qui se passe au moment du choc de la rencontre entre une situation potentiellement traumatique et l'appareil psychique. Nous avons choisi de présenter la conception et le déroulement de l'expérience terrifiante issue d'une situation à fort potentiel traumatique, depuis son effraction jusqu'à son élaboration en passant par des moments d'échec de symbolisation de ces situations. Plusieurs recherches faites sur le traumatisme psychique ont montré que face à un événement violent, certaines personnes arrivent à dépasser les conséquences psychiques liées à cet événement. D'autres personnes cependant s'installent par contre quelque temps plus tard dans un trauma organisé. Cette différence dans la manière de réagir à un événement à forte potentialité traumatique dépend essentiellement du travail qui se fait au niveau de la psyché. Roisin (2010, p. 37), a mis en exergue « trois temps logiques » dans le passage de la réaction traumatique à l'installation dans le trauma.

Selon cet auteur, « l'expérience d'anéantissement est le temps premier qui, en fonction de la réussite ou de l'échec de l'élaboration, qui constitue le deuxième temps, peut ou non mener au trauma organisé qui est le troisième temps ». Ces trois temps logiques correspondent donc à l'expérience d'anéantissement et fascination, à la tentative d'élaboration psychique et à la survivance. Nous nous limitons ici au recours aux stratégies de survie psychique mises en place par le psychisme pour lutter contre son anéantissement. Nous nous appuyons, comme nous l'avons fait également

au début de ce point, sur les travaux de René Roussillon que nous synthétisons pour rendre compte de la façon dont l'appareil psychique s'organise pour amortir le choc lors du traumatisme psychique. Il nous semble aussi important de souligner l'aspect de la croyance en Dieu comme moteur du désir de vivre, de la préservation de l'envie et de la volonté de s'accrocher à la vie malgré l'adversité, et de l'espoir qu'elle permet d'entretenir pour une meilleure vie dans l'au-delà.

3.3.1. Recours à des stratégies de survie psychique

Qu'est-ce qui se passe lorsqu'un individu se retrouve en face d'une situation caractérisée par un certain nombre d'éléments traduisant une forme d'agonie, comme notamment une impossibilité à se représenter ce qui se passe, de faire face à une situation qui présente une menace de mort et dont on ne voit pas l'issue, tout cela accompagné d'une sidération des processus temporaires ? La sidération constitue un aspect important du traumatisme et mérite d'être soulignée, car elle inscrit l'événement traumatique en question hors du temps, on a l'impression que cet événement, cause du traumatisme, est tout le temps là parce qu'il n'est pas inscrit quelque part.

Lors du choc traumatique, dit Godard (2004, p. 10), l'appareil psychique, pour continuer à fonctionner un tant soit peu, se détourne dans un premier temps de la représentation du traumatisme, il ne la traite pas comme du « refoulé », il l'enclave et la maintient en état ; cette représentation est inincorporable. Les reviviscences, les rêves en sont les témoins. Toutes ces images répètent le « même ». Dans sa tentative d'incorporation de la représentation de l'événement traumatique, l'appareil psychique cherche un sens. La psychanalyse a mis l'accent sur les effets, pour l'univers représentatif, du traumatisme, mais elle a aussi pris en compte les effets des désorganisations qui s'opèrent au niveau de l'affect. Plusieurs auteurs soulignent l'aspect fondamental du fonctionnement de l'appareil psychique de chaque individu. En effet, lorsque celui-ci se trouve en face d'une situation menaçante, d'une expérience anéantissante, son appareil psychique mobilise des mécanismes de défense. Il s'agit, selon Freud, des réponses du sujet à une situation qu'il éprouve, à tort ou à raison, comme menaçante.

La situation traumatique est caractérisée principalement par l'échec des mécanismes de défense ; autrement dit, il n'y a pas de traumatisme aussi longtemps que ces derniers sont opérants. D'après Roussillon (2009), lorsque les mécanismes de défense sont en échec, le sujet mobilise d'autres défenses d'un deuxième niveau, c'est-à-dire que les mécanismes de défense mis en échec qui étaient beaucoup plus sophistiqués seront remplacés par des défenses primitives, que l'on observe souvent même dans le monde animal. Il s'agit donc des mécanismes de défense de l'ordre de l'attaque ou de la fuite, ici soit on évite le traumatisme ou on le combat activement. Le troisième niveau de défense, observé également dans le monde animal, est l'immobilisation, la sidération, le sujet ne bouge plus ; cette immobilité s'observe même à l'intérieur de sujet, c'est comme si tout était gelé, tout se pétrifiait. Il faut remarquer que l'immobilisation, le gel, la pétrification n'ont pas suffi. Ce mécanisme de défense peut être observé pendant un viol au cours duquel la victime se débat et, à un certain moment lorsqu'elle constate qu'elle n'arrivera pas à arrêter le viol, s'immobilise complètement ; il y en a même qui sortent de leur corps pour observer de l'extérieur ce qui se passe, comme si elles s'étaient coupées d'elles-mêmes. Le dernier mécanisme de défense consiste en l'évacuation de tout ce qui est en rapport avec le traumatisme.

Un autre élément important concernant le traumatisme est lié au « drame de l'effet après-coup » évoqué plus haut, pour dire tout simplement que, même si la situation en cause du traumatisme a cessé, on n'en a pas fini avec le traumatisme et que ce n'est pas parce qu'on ne se souvient pas d'une situation traumatique qu'elle n'a pas eu lieu, ce n'est pas parce qu'on ne se souvient pas de cette situation qu'elle n'a pas laissé de traces.

Cela nous amène à aborder un autre aspect important du traumatisme, en l'occurrence celui qui consiste dans le fait que, lorsqu'un sujet confronté à une situation traumatique s'en est remis ou apparemment remis, s'il se trouve confronté de nouveau à une situation qui s'apparente, par un trait ou par un autre, à la première situation, il y aura à ce moment-là un réveil des traces. En d'autres mots, si un premier traumatisme rencontré met en échec les mécanismes de défense mobilisés, il va harceler le sujet de l'intérieur et, pour s'en protéger de nouveau, celui-ci va mobiliser d'autres mécanismes de défense contre le retour interne de la situation traumatique. Il faut savoir ici

que la répétition, le réveil du traumatisme provoque un autre traumatisme, car cette situation en cause du traumatisme est réveillée de manière quasi hallucinatoire ; c'est comme si le sujet était menacé par le réveil de la situation traumatique telle qu'il l'avait vécu, non comme un souvenir de traumatisme. Alors qu'est-ce qui se passe dans ces cas précis ? Comment le sujet réagit-il par rapport à ce harcèlement interne ? Le sujet y réagit, dit toujours Roussillon, par un appauvrissement de tout l'appareil psychique, par le gel de la vie psychique, il tente de neutraliser tous ses affects. La conséquence de ce gel de la vie psychique, de la neutralisation de ses affects, se manifestera à travers l'apparition de pathologies psychosomatiques. Il convient de noter ici que le système de neutralisation par excellence est le refoulement et ce n'est que lorsque celui-ci tombe en échec qu'il y a un deuxième niveau de défense, celui du gel des affects. On rencontre souvent dans la clinique ce genre de réaction par appauvrissement de la vie psychique chez des patients qui racontent leur histoire dramatique sans manifester aucune émotion, comme s'ils étaient complètement déconnectés de leurs émotions. Le deuxième type de mécanisme de défense est la localisation. Freud l'a évoqué dans les névroses post traumatiques des états de guerre. La menace traumatique impacte la vie entière du sujet et celui-ci tente de la localiser, pour qu'elle envahisse moins, en développant une phobie localisée.

Elle peut être localisée aussi à une partie du fonctionnement psychique voire même dans la sexualité, y compris lorsque l'impact traumatique n'est pas lié à un abus sexuel. La dernière manière de réagir à un impact traumatique consiste en un mécanisme de retournement : il s'agit de faire vivre à l'autre ce que l'on a vécu passivement. Cet autre est souvent un membre de la famille, un enfant, le conjoint ou la conjointe ; les employés quand on est en position de pouvoir ; une nation quand on est en position d'un chef d'État, etc. On fait vivre activement aux autres ce qu'on n'a pas pu intégrer et qu'on a subi en position passive. Ces mécanismes de retournement sont aussi appelés identification projective. Nous clôturons ce point en citant Godard (2004, p. 10), « de l'événement au traumatisme, en passant par le sens d'un génocide qui est souvent cherché dans le collectif, c'est bien à un va-et-vient permanent entre l'individuel et le collectif que nous assistons ».

3.3.2. Croyance en Dieu : moteur du « désir de vivre »

Dans les récits et les discours des femmes victimes du viol dans le génocide, recueillis aussi bien lors des entretiens individuels que nous avons eus avec elles, que lors des séances de groupes de parole mis en place dans le cadre du dispositif de travail clinique et de recherche, la référence à Dieu qui les a tirées d'une mort certaine et qui surtout leur a promis une place au paradis, est quasi permanente. Nous nous rappelons également que la première chose qu'elles ont proposée, lors de la toute première séance de groupe, était le rituel de la prière au début et à la fin de chaque séance de groupe. Cet état de fait semble néanmoins être paradoxal si l'on considère que d'une manière générale la chose religieuse a totalement échoué. Au sortir du génocide, plusieurs personnes pensaient que les Églises ou d'une manière générale les confessions religieuses, notamment l'Église catholique, les Églises protestantes et les Musulmans pour ne citer que celles-là, allaient faire face à une diminution significative du nombre des fidèles, suite à une perte de confiance de la part de ces derniers à cause de la participation dans le génocide de certaines autorités cléricales.

À l'inverse de ce que l'on aurait imaginé, non seulement les gens n'ont pas tourné le dos à ces confessions religieuses, mais ils ont plutôt intensifié la ferveur affichée et la croyance en Dieu semble être le seul rempart sur lequel s'appuyer, dans un pays où les digues érigées par la culture ont toutes volé en éclats. Aujourd'hui, on dénombre même une multitude de nouvelles Églises dites de réveil qui, après le génocide, ont poussé comme des champignons. Pendant ce génocide, plusieurs personnes ont cherché refuge dans les temples de Dieu, convaincues qu'aucun *interahamwe* n'oserait s'aventurer et profaner ces lieux saints. Mais dans certaines régions, les curés ont chassé leurs fidèles qui espéraient protection et bénédiction de leurs « serviteurs », comme ils aimaient s'appeler. Dans d'autres coins du pays, les curés ont tué ou ils ont autorisé les massacres à l'intérieur même de leurs églises. La grande majorité des hommes de Dieu célébraient la messe tous les jours pendant le génocide, alors que certains de leurs confrères se faisaient assassiner. Ils n'ont jamais condamné les violences génocidaires, au contraire certains les encourageaient. Une femme a raconté dans le groupe que lors d'une messe à laquelle elle avait assisté un beau matin, le

prêtre, dans son homélie, exhortait les fidèles tutsi à accepter le sort qui leur était réservé, car même Dieu les avait abandonnés. Comment expliquer ce phénomène d'attachement à la religion chrétienne bien que celle-ci ait failli à sa principale mission, celle de véhiculer des valeurs chrétiennes ? La réponse à cette question est à chercher dans la manière dont elle est arrivée en Afrique et particulièrement au Rwanda. Nul n'est besoin de mentionner que le christianisme est venu d'ailleurs et qu'il s'est imposé par la force en même temps et au même moment que la colonisation. Selon Rutayisire, (2014 p. 258), dès qu'ils sont arrivés au Rwanda, les missionnaires ont pratiqué la politique de la « table rase ». L'auteur montre que :

> Le rapport du catholicisme missionnaire avec la culture rwandaise en général, et avec la religion traditionnelle en particulier, a été particulièrement conflictuel. Le christianisme missionnaire s'est présenté comme un absolu auquel il fallait adhérer et qui ne devait pas être souillé par des compromissions avec des croyances locales. Cette intolérance se manifestait aussi à l'égard des confessions concurrentes : les différentes dénominations protestantes et l'islam. Les convertis devaient renoncer à leur identité culturelle et manifester un zèle dans la chasse au « paganisme ». Pour cela tous les moyens étaient bons même les plus injustes et humiliants, pour faire « table rase » de la religion traditionnelle, d'où la campagne de chasse aux sorciers et aux guérisseurs traditionnels, la destruction des amulettes et de tout ce qui était en rapport avec le culte des morts (*kuragura, guterekera et kubandwa*). […] les missionnaires ont inculqué cette intolérance à l'égard de la culture et de la religion traditionnelle aux premiers lettrés et aux convertis rwandais à tel point que l'acculturation pouvait se poursuivre sans eux. L'enseignement du catéchisme était sans équivoque à ce sujet. L'aliénation culturelle a été en fin de compte une stratégie préférée de la colonisation et de la christianisation.

Cette acculturation dont parle Rutayisire a survécu au temps et après le génocide. Comme le disait souvent Munyandamutsa, le génocide est, par définition, contre culturel. La religion, et notamment le christianisme car il est majoritaire, offre des valeurs mais aussi l'illusion d'espoir qui donnent sens à la vie. Cette quête du sens de la vie pourrait expliquer en partie cet attachement à la religion bien que cette dernière ait été fortement compromise pendant le génocide au Rwanda. Nous avons évoqué au début le fait que la référence à la croyance divine revient partout dans les discours des femmes victimes du viol dans le génocide et semble constituer, sous certaines conditions, le moteur de leur désir à s'accrocher à la vie. Toutes les femmes qui font partie de notre dispositif de recherche affirment

unanimement que le fait d'avoir survécu aux massacres génocidaires relève de la volonté de Dieu de les préserver comme si ceux ou celles qui ont été tués pendant cette période n'étaient pas dignes de cette grâce divine. En écoutant leurs récits, nous avons relevé une prégnance de cette croyance qui parfois apparaît même dans les rêves. C'est le cas notamment d'un rêve que Claire nous a raconté lors de l'entretien et au cours duquel elle s'est vue refuser l'accès au paradis parce qu'elle n'était pas encore parvenue à pardonner à l'homme qui a comploté dans l'assassinat de ces deux sœurs. Voici comment elle raconte son rêve :

> *Dans mon rêve nous étions plusieurs personnes, toutes vêtues de belles robes blanches, nous montions vers le ciel par des escaliers. Lorsque nous sommes arrivés à l'entrée du paradis, je n'ai pas osé y entrer et pourtant mes compagnons de route y entraient un à un, mais moi j'ai été plutôt envahie par une angoisse car malgré ma volonté d'entrer comme les autres au paradis, c'était comme s'il y avait quelque chose qui m'empêchait d'y entrer. Ensuite j'ai regardé à côté de moi et j'ai vu tout d'un coup, une petite plaque sur laquelle était inscrits, en majuscule, mon nom et mon prénom ainsi que deux petites phrases :* « kutababarira, kutagira imbabazi » *; « Ne pardonne pas » ; « Ne sait pas pardonner ». J'ai tout de suite compris pourquoi je ne pouvais pas entrer comme les autres au paradis, c'était à cause d'un homme à qui je n'arrivais pas à pardonner d'avoir montré aux miliciens où se cachaient mes deux sœurs, qu'ils ont sauvagement violées avant de les assassiner. Je n'arrivais pas à le lui pardonner, d'autant plus que celui-ci était un ami de longue date de notre famille. Ensuite, je me suis réveillée. Mais depuis ce jour, j'ai beaucoup prié le bon Dieu pour qu'il m'accorde la grâce de pardonner, non seulement à cet homme mais aussi à mes agresseurs. Je peux vous affirmer que mes prières ont été exaucées, les personnes qui m'ont violée ont, chose étonnante, reconnu leur culpabilité et ils ont même témoigné contre le troisième qui avait farouchement nié toutes les charges qui pesaient sur lui, de façon que les trois ont été condamnés à une réclusion criminelle à la perpétuité. Et malgré cela je vis en harmonie parfaite avec leurs femmes qui me confient souvent leurs enfants alors qu'avant elles ne l'auraient même pas imaginé.*

Ce rêve de Claire, mais aussi d'autres rêves que ces femmes nous ont confiés, que ce soit lors des entretiens individuels que nous avons eus avec certaines d'entre elles, que ce soit lors des séances groupales, sont la preuve vivante de cette croyance en Dieu comme moteur du désir de vivre. C'est ce même « désir de vivre » dont parle Roisin (2010, p. 153), pour désigner tous les liens qui attachent les êtres humains à la vie qu'il a appelés « sentiment de légitime défense ».

Lorsque la position psychologique de légitime défense est présente, dit toujours l'auteur, la mobilisation des potentialités de la personne pour agir sur sa propre détresse est plus aisée, que ce soit lors de la situation potentiellement traumatique ou dans le temps de ses effets de trauma.

III. Discussion des résultats

Les violences génocidaires dans l'une de ses dimensions la plus cruelle, en l'occurrence le viol utilisé systématiquement comme une arme redoutable du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda, tel est l'objet de notre étude. Il s'agit de chercher à comprendre ce phénomène et à analyser le sens que les survivantes, à travers leurs discours, confèrent à ces atrocités. Nous nous limitons donc aux violences extrêmes en situations extrêmes et à ce qu'elles ont en commun, notamment la négation de l'humanité en l'autre qu'on extermine. Cette négation de l'humanité en l'autre apparaît, pour ce qui nous préoccupe, à travers le viol considéré selon Littré, cité par Héritier (1996, p. 16), comme « uniquement la violence faite à une femme que l'on prend de force, ce qui renvoie à l'idée d'effraction, d'intrusion dans son corps de femme ».

Au Rwanda pendant la période du génocide, cette effraction, cette intrusion dans le corps de la femme a été réalisée dans un but bien précis qui visait l'annihilation de l'origine de la vie et de la pensée. Dans cette partie où nous discuterons des principaux éléments qui ressortent de notre travail clinique et de recherche, nous reviendrons sur la particularité de l'attaque du lieu de fécondation qui, par ailleurs, est très protégé au Rwanda, pour montrer que ces agissements trouvaient leur fondement dans une volonté d'accéder à la mère pour la détruire.

Dans cette dernière partie, nous dégageons, à partir du matériel recueilli et présenté dans la partie précédente, le sens du phénomène de viol dans le génocide de « proximité », tout en liant, dans un schéma explicatif, les éléments issus des situations de viol que nous avons décrites, en vue de les mettre en lumière et de les comprendre différemment. Ainsi, nous aborderons simultanément la spécificité de ce viol dans le génocide, utilisé essentiellement pour annihiler l'origine de la vie et de la pensée (Altounian, 2003). Cela s'est traduit à travers la cruauté avec laquelle les actes de viol et autres violences sexuelles ont été commis, reflétant le retournement de la culture contre elle-même. Nous évoquons par la suite le processus enclenché au sein de la société rwandaise post génocide pour réhabiliter l'image de la femme. Cette réhabilitation de l'image de la femme implique nécessairement la reconnaissance de son statut premier de victime du projet d'extermination ; mais elle implique surtout le passage de ce statut de victime à celui de témoin. Les femmes victimes du viol et autres violences

sexuelles qui constituent les sujets de notre dispositif de travail clinique et de recherche, sont passées du traumatisme lié aux atrocités subies, à la féminité retrouvée grâce à ce dispositif.

Le dispositif de travail clinique et de recherche dont il est question utilise principalement l'approche groupale et il est conçu comme un espace dédié à la parole qui guérit, un lieu de remobilisation psychique et relationnelle. Nous revenons dans cette partie sur ce qui fonde la légitimité de ce dispositif et ses ressorts thérapeutiques. Nous partirons toujours de l'idée que le groupe est conçu comme une réplique au projet terrifiant d'éradication. Nous insistons également sur les propriétés de ce dispositif groupal, notamment comme étant un lieu nouveau et actuel, propre et imprenable que l'on se donne pour interagir. Un lieu qui permet de revenir à l'origine pour relancer la vie et la pensée. Les qualités du groupe, comme l'incarnation d'une matrice portant le fardeau du désespoir, comme un espace qui permet de réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont on est à la source, seront mis en exergue. Ce dispositif a mobilisé le principe d'origination pour remettre en histoire la vie démembrée et permettre ainsi de se décentrer des crimes commis pour régénérer l'espace public. Une conclusion générale viendra clôturer ce travail clinique et de recherche.

Chapitre 1. Quand le viol des femmes est utilisé pour annihiler l'origine de la vie et de la pensée

Le viol et autres violences sexuelles utilisés systématiquement comme une arme redoutable du génocide au Rwanda tels qu'ils nous apparaissent à travers les expériences vécues par les femmes victimes de cette hécatombe, nous mettent en face du non-sens de ce phénomène. Certains auteurs tentent pourtant des hypothèses pour expliquer les origines et, ce faisant, donner le sens du génocide perpétré contre les Tutsi en avril 1994 au Rwanda. C'est dans cette logique que ce dernier est considéré, à juste titre, comme une atteinte individuelle par la destruction du sentiment d'appartenance à l'humain, par la destruction de la descendance en attaquant le ventre des femmes et de son ascendance en détruisant jusqu'aux tombes (Godard, 2004).

Le mérite revient à Jeanine Altounian (2003, p. 73), qui, d'une manière générale, a tenté d'articuler la logique de ce processus génocidaire avec la destruction du lieu de fécondation lorsqu'elle écrit que

> si les exterminations n'oublient jamais dans leur programme, à côté de l'exécution des hommes, le viol des femmes voire l'éventrement des femmes enceintes ou la mutilation des parties génitales des deux sexes, c'est qu'au-delà de la destruction visible des vies, elles ambitionnent surtout celle, invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germe la vie et la pensée.

Les femmes qui ont échappé à ce projet génocidaire, mais qui ont expérimenté en même temps cette volonté affichée, cette ambition de détruire d'une manière invisible et secrète l'origine de la vie et de la pensée, éveillent chez nous deux questions fondamentales qui constituent le fil rouge de nos réflexions. En effet, la première question qui nous est venue à l'esprit en écoutant les récits des victimes de viol dans le génocide est le pourquoi de cette violence tout aussi inutile qu'insensée ? Autrement dit, pourrait-il y avoir une explication logique à cet acharnement sur le corps de la femme ? Mais aussi la question « comment vivre après ça ? » revient

souvent pour quiconque a côtoyé les personnes qui ont vécu cette expérience.

Nous avons souligné précédemment que dans la société et la culture rwandaise la femme occupait jadis une place digne de son rang, c'est-à-dire celle d'une mère qui donne la vie et perpétue l'espèce. La petite fille, dès le jeune âge, était éduquée pour qu'elle puisse plus tard assumer cette fonction. Les auteurs qui ont travaillé sur cet aspect de la question affirment même sans ambiguïté que cette place donnée à la femme lui conférait en même temps un statut sacré, une certaine inaccessibilité par la violence qui, malheureusement, est incontournable dans la communauté humaine. Ainsi, Kagame (1954), dans son livre *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, nous dit que la femme a toujours été épargnée lors des conflits qui opposaient soit les familles soit les communautés. C'est pour cela qu'elle n'était jamais visée ni par la vendetta ni par les violences de la guerre entre deux nations. C'était aussi le cas pour les femmes étrangères qui, lors des conflits entre deux pays, constituaient des butins de guerre ; elles étaient ramenées dans le pays et épousées par les hommes suivant leur rang dans la société. Cet auteur précise que si une femme était tuée par mégarde lors d'une guerre, cela constituait un sacrilège et l'auteur du forfait était non seulement sévèrement sanctionné, mais l'on procédait également à des rites de purification pour conjurer les mauvaises conséquences qui pouvaient frapper toute la communauté.

Néanmoins, à cette place privilégiée de la femme dans la société rwandaise a fait suite l'acharnement sur elle, en l'occurrence son corps, au cours des conflits qui se sont succédé au Rwanda. Alors, comment pourrait-on expliquer le passage d'une société basée sur le respect scrupuleux des impératifs culturels à une société qui met sa culture à l'envers ? Quels sont les processus humains ou déshumanisants qui sont en jeu dans l'utilisation de la femme pour détruire tout un groupe ? La réponse à ces questions est à chercher, d'une part, dans l'évolution socio-historique de la société rwandaise qui, comme toutes les sociétés africaines, a connu une domination étrangère qui se cachait derrière une volonté civilisatrice provoquant un choc des cultures dont aujourd'hui encore plusieurs pays peinent toujours à se relever. Mais d'autre part, elle est à chercher en même temps dans la dynamique des processus psychiques de l'homme, dans son

acception la plus générale de membre de l'humanité, et dans son rapport à l'autre.

Pour l'historien et politologue rwandais Jean Paul Kimonyo (2008), le Rwanda a connu une période charnière de son histoire qu'il situe entre 1900, date à laquelle les premiers Blancs sont arrivés au Rwanda, et 1931, année au cours de laquelle le Mwami Musinga fut destitué. Selon cet auteur, la cohésion socioculturelle rwandaise fut fragilisée par cette destitution entrainant en même temps l'effritement du ciment idéologique que représentait la monarchie sacrée. Toujours selon Kimonyo, la désacralisation de la royauté rwandaise la vidait du contenu culturel et politique qui, par le passé, avait réussi à maintenir une certaine unité nationale. Avec la conséquence que 30 ans après leur arrivée, les colons et les missionnaires eurent toute latitude pour reformuler l'identité rwandaise en termes de races distinctes.

Les missionnaires ont joué un rôle prépondérant dans la transformation de la société rwandaise. D'après Rutayisire (2014), l'aliénation culturelle était la stratégie préférée de la colonisation et de la christianisation. Cet auteur affirme que dès le départ, les missionnaires ont pratiqué la politique de la table rase pour ériger par la suite le christianisme missionnaire comme un absolu auquel il fallait adhérer et qui ne devait surtout pas être souillé par des compromissions avec des croyances locales. Selon le même auteur, ils ont inculqué cette intolérance à l'égard de la culture et de la religion traditionnelle aux premiers lettrés et aux convertis rwandais à tel point que l'acculturation pouvait se poursuivre sans eux, et l'enseignement du catéchisme était sans équivoque à ce sujet.

Ces deux facteurs, à savoir la désacralisation de la royauté rwandaise, qui fondait jadis la cohésion sociale et l'unité nationale, et l'aliénation culturelle par l'imposition, à tout le peuple, de la religion chrétienne considérée comme la vraie vérité et fondamentalement opposée aux croyances ancestrales, ont été le fer de lance dans le retournement de la culture contre elle-même. La société rwandaise post coloniale se retrouve donc dans une situation de confusion totale, voire de mise à nu consécutive à ces périodes de désorganisation sociale et culturelle. Ces périodes constituent des

moments d'une importance capitale dans chaque communauté humaine, car selon René Kaës (2002, p. 3):

> Les périodes de désorganisation sociale et culturelle se caractérisent par les défaillances des garants métasociaux et métapsychiques : par le dérèglement de leurs fonctions d'encadrement, de croyances partagées et de représentations communes. L'ébranlement de ces garants, qui recueillent tout l'implicite d'une civilisation, atteint plus particulièrement les fondements de l'ordre symbolique : à la loi qui s'impose à tous et organise l'ensemble se substituent l'arbitraire et l'anomie.

Au Rwanda, les effets de cet ébranlement des garants métasociaux et métapsychiques ainsi que le dérèglement de leurs fonctions coïncident avec l'instauration des régimes totalitaires qui ont basé leur pouvoir sur une politique d'exclusion et de division ethnique. Cette politique entraînera, au cours des années qui ont suivi l'indépendance du pays, des violences cycliques qui apparaissent souvent dans des formes jusque-là inédites avant d'atteindre, en avril 1994, leur paroxysme. Au cours de ces violences, les femmes et les enfants qui ont toujours été épargnés lors des conflits précédents, ont été cette fois-ci pris pour cible. C'est aussi au cours de cette période que le viol et autres violences sexuelles apparaissent, même s'ils n'étaient pas aussi systématiques que lors du génocide. Maggy et sa mère évoquées dans la partie précédente constituent un cas de figure dans l'apparition de la dimension du genre dans ces violences.

Cela nous donne à penser qu'au moment où, selon les termes de Godard (2014), il y a eu durant plusieurs décennies une déconstruction des liens collectifs et individuels, puis reconstruction d'une autre loi, de ce que Zaltman, cité par Godard (2014) a appelé le « pervertissement même de la pensée de la loi », le chemin vers un abîme était tout tracé. Il est important d'avoir toujours en tête l'idée que dans un tel contexte où les lois sont inversées et où les autres freins au débordement de la tendance à la destruction de chaque humain ont volé en éclats, tous les ingrédients sont réunis pour qu'une barbarie sans nom voie le jour. Nous avons constaté lors du génocide des Tutsi au Rwanda que, comme le dit Guy Laval (2002, p. 4), même l'homme « normal » est capable de tuer sans être un assassin « structurel ». Pour ce qui concerne notre étude cependant, la cruauté avec laquelle les exécutants du génocide se sont acharnés sur le corps des

femmes, et au premier chef sur leurs organes génitaux, invite à une réflexion pour en décoder le sens latent.

1.1. La cruauté de l'acte, reflet du retournement de la culture contre elle-même

Les femmes que nous avons interrogées ainsi que les récits construits pendant les groupes de parole pour femmes violées mis en place dans le cadre de cette recherche, reviennent toujours sur la cruauté qui accompagnait ces actes. Pendant le génocide, on ne tuait pas les Tutsi et on ne violait pas les femmes et les jeunes filles tutsi n'importe comment, même si les planificateurs des massacres n'avaient pas donné le mode d'emploi. Ces massacres, ces viols et autres violences sexuelles s'accompagnaient toujours d'une cruauté qui, comme Godard (2014) l'a souligné, s'est particulièrement appuyée sur les tabous qui étaient au cœur de la société, retournant la culture contre elle-même. Des injures ont été mises en actes dans des massacres que les récits de ceux et celles qui en ont réchappés restituent et qui font parfois froid dans le dos. Pour illustrer cette cruauté, José Kagabo (1995, p. 107) par exemple, dans ses notes de voyage, décrit la manière dont il a appris, en compagnie de son frère rescapé et de la bouche d'un ami de ce dernier, la mort de leurs deux autres frères :

> Tu sais, tu as deux frères qui ont été tués. Il y en a un… On est arrivé le matin et on lui a dit : « Dis donc tu as vu ta taille… ». Il était chaufeur de poids lourds, un grand balèze. On lui dit : ‘‘Prends tes enfants’’. ‘‘Qu'est-ce qu'ils ont fait mes enfants ?’’ On lui a tiré dessus, les enfants et la femme tués à la machette. Après, ils sont allés chez un autre frère qui est plus jeune. Tué. Ils sont allés chez un autre et, pour celui-là, on a dit : ‘‘On ne le tue pas, on va lui fracasser la tête, le torturer jusqu'à ce que folie s'en suive ; on ne le tuera que quand il sera fou.’’ Il est donc mort fou, comme l'avaient programmés ses assassins. À quelques jours près, j'aurais pu le trouver encore en vie, parce qu'il était réfugié à Butare. Devenu complètement maboul, il couchait sous un camion devant le cachot de la préfecture. C'est là qu'on l'a tué, fin juin. Juste avant la prise de Butare par le FPR.

Nous considérons donc cette cruauté comme le reflet d'une culture retournée contre elle-même. Par culture, nous entendons cet ensemble de systèmes symboliques, tel que défini par Claude Lévi-Strauss cité par Perrineau (1975, p. 950-951), au premier rang desquels se placent le

langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes qui visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres. Le concept de culture est en soi difficile à définir, compte tenu des acceptions qu'elle peut couvrir, nous avons choisi celle-ci car elle semble reprendre les aspects les plus inclusifs. La culture est appréhendée aussi, pour ce qui concerne notre étude, comme faisant partie des digues qui, dans des sociétés démocratiques opposées au totalitarisme, constituent des freins au débordement de la violence incontournable dans la communauté humaine. Nous avons vu précédemment que pendant le génocide au Rwanda, tous les facteurs étaient réunis pour que les massacres à caractère génocidaire s'y déroulent sans entrave. En effet une idéologie raciale longtemps entretenue par des hommes politiques irresponsables avait transformé la société rwandaise en la déconflictualisant totalement. Il a donc fallu une situation de guerre ainsi qu'un appel insistant au meurtre de la part de ces mêmes hommes politiques, pour que des citoyens ordinaires deviennent des assassins acharnés, et pour qu'apparaissent surtout des actes d'une cruauté totalement inédite.

S'agissant de cette cruauté, il est très frappant de constater la manière dont elle s'est particulièrement appuyée sur les tabous de la société. Godard (2014, p. 78-79) illustre parfaitement cet aspect lorsqu'elle écrit que pendant le génocide :

> On ne frappe pas n'importe comment les Tutsi, on les raccourcit, on leur coupe le nez, les jambes ; on ne viole pas une femme tutsi au hasard, on la fouille, on la transperce. Les mêmes proverbes, les mêmes adages qui constituèrent la culture furent, non pas attaqués, mais « remontés », comme on remonte une rivière. Au fur et à mesure, les mots disparaissent comme les berges luxuriantes disparaissent pour arriver au roc de la montagne, jusqu'à trouver le fondement culturel de ces proverbes, celui que la communauté a dû ériger en tabou pour naître. Serait-ce là la cruauté première ?

Cette cruauté première dont nous parle Godard, comment peut-on situer son origine et son destin ? Freud (2002, p. 70), dans son livre *Trois essais sur la théorie sexuelle*, revient sur la cruauté et affirme que l'histoire des civilisations humaines nous apprend sans aucun doute possible que

« cruauté et pulsion sexuelle entretiennent les liens les plus intimes, même si on n'est pas parvenu, dans l'explication de cette connexion, à aller au-delà de la mise en relief du facteur agressif de la libido ».

Cela pourrait effectivement expliquer en partie cette cruauté qui, nous l'avons vu, a accompagné d'une manière générale les massacres génocidaires et en particulier le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte. Nous pensons toutefois que cette cruauté avec laquelle les actes de viol dans le génocide ont été commis visait autre chose et ne traduisait pas uniquement la mise en relief de ce côté agressif des pulsions sexuelles. Partant des expériences vécues par les femmes victimes de viol et autres violences sexuelles commis pendant le génocide, nous mettons en évidence un aspect tout aussi important de ces atrocités. En effet, il est apparu que dans le viol systématique des femmes tutsi, on envisageait d'une manière symbolique de violer la mère. En attaquant le lieu de fécondation, l'espace intérieur où germent la vie et la pensée (Altounian, 2003), qui par ailleurs était tellement protégé au Rwanda, on visait principalement à accéder à la mère interdite pour la détruire.

Nous nous appuyons, pour ce qui concerne notre étude, sur certains actes tout aussi dégradants que cruels, auxquels les exécutants du génocide ont eu recours, pour mettre en lumière cette dimension moins apparente de ce phénomène de viol perpétré dans le contexte du génocide. Ainsi, nous abordons, dans le même ordre d'idées, les mutilations sexuelles commises sur plusieurs femmes pendant cette période, comme mise en acte des injures, des phrases et proverbes détournés au profit du crime. Dans le même ordre d'idées, quiconque a côtoyé de près les victimes du viol dans le génocide ne peut en aucun cas rester insensible aux questions qu'elles soulèvent en rapport avec les atrocités auxquelles elles ont été confrontées. La plupart d'entre elles, si ce n'est pas toutes, se demandent, sans nécessairement trouver de réponses satisfaisantes, mais pourquoi cette cruauté ? Comment tout cela est-il possible ? Qu'est-ce qui a poussé un homme ordinaire à en arriver là ? Toutes ces questions font allusion à la façon dont la femme a été chosifiée et réduite ainsi au niveau le plus bas sur l'échelle de l'humanité. Cette chosification voire même cette bestialisation de la femme signe en même temps le sommet que la déshumanisation a atteint lors de génocide des Tutsi au Rwanda.

1.1.1. Mutilations sexuelles comme mise en acte des injures

En écoutant les femmes victimes du viol évoquer toutes les atrocités qu'elles ont subies, on est frappé par la cruauté qui apparaît essentiellement dans le recours systématique aux mutilations sexuelles. Ces dernières reflètent exactement, comme nous l'avons évoqué précédemment, une mise en acte des injures, vecteurs des tabous de la société rwandaise. C'est cette triste réalité dont nous parle Godard (2014) lorsqu'elle dit que « dans le génocide des Tutsi au Rwanda, les tabous ont été scrupuleusement réalisés, les injures ont été mises en acte ». Or en temps normal, les injures véhiculent les tabous énoncés et lancés aux interlocuteurs mais restent toujours contenus, bordés par les mots. L'acte est donc suspendu, attribué aux autres en l'occurrence le diable, les esprits des anciens ou même la destinée. La même auteure continue et dit que toutes les injures ont été utilisées : « Puisses-tu couper les seins de ta mère » ; « Puisses-tu coucher avec ta mère » et les fils devaient le faire. « Puisses-tu forniquer avec ta sœur » ; « Puisses-tu coucher avec ta sœur » et les frères devaient le faire.

Les atrocités commises à l'encontre de la femme au cours du génocide, au sommet desquelles figurent les mutilations sexuelles faisant suite la plupart du temps aux viols collectifs, sont le reflet d'une subversion des tabous de la société traditionnelle. Une question qui revient souvent dans le discours des femmes victimes de cette barbarie, est celle de savoir comment un homme ordinaire peut en arriver là. Autrement dit, comment pouvons-nous appréhender ce basculement dans une barbarie qui dépasse l'entendement ? L'hypothèse avancée par Guy Laval, selon laquelle la modification du fonctionnement psychique imposée par un régime totalitaire contribue à la transformation d'un citoyen ordinaire en assassin sans états d'âme, tente d'apporter une réponse à cette question. Nous considérons cependant qu'au-delà de cette hypothèse, tout cet acharnement sur le corps de la femme visait aussi symboliquement la mère qui est en elle. Au premier regard, on dirait que ces deux hypothèses se contredisent, mais au contraire elles sont complémentaires. Les deux hypothèses partent toutes les deux de l'individu, de son fonctionnement psychique et de sa première relation d'objet, à la vie collective et leur influence mutuelle.

Winnicott (1988), dans *Conversations ordinaires*, sur le point en rapport avec la contribution de la mère à la société, insiste sur une prise de conscience de l'importance du foyer dans sa noble, longue et exigeante fonction qui consiste principalement à élever des enfants. Il affirme même que le foyer, sous la responsabilité des parents, constitue fondamentalement la base de la société et, par conséquent, engendre la tendance démocratique dans le système social d'un pays. Nous l'avons vu dans la deuxième partie, la démocratie est à l'opposé du totalitarisme et constitue un rempart contre les pulsions d'auto-anéantissement propre à l'être humain. Winnicott s'est intéressé, durant toute sa vie, à la relation de la mère avec son bébé juste avant la naissance ainsi que dans les premiers mois suivant celle-ci. Il a également démontré l'immense contribution aussi bien au développement individuel qu'à l'organisation de la société toute entière, que « la bonne mère ordinairement dévouée à son nourrisson », soutenue par son mari, apporte dans les débuts de la vie.

Il apporte par la suite un éclairage qui semble être, à notre sens, d'une importance fondamentale. Il s'agit en effet de la reconnaissance de cette contribution. Il précise cependant que cette reconnaissance n'implique pas simplement une gratitude ou des compliments envers la mère et le père, mais plutôt « qu'elle atténue une peur en nous ». Winnicott (1988, p. 139), lie cette peur à une « vague crainte de la dépendance » qui remonte à une époque des premières relations mère/enfant où cette dépendance est absolue. Voici comment il en explique le fondement :

> Cette crainte peut parfois se traduire par une peur de la Femme, ou d'une femme, et prendre parfois d'autres formes moins facilement reconnaissables mais où il entre toujours la crainte de la domination. (…) Malheureusement la crainte de la domination n'empêche pas certains groupes d'être dominés ; au contraire, elle les amène vers une domination spécifique ou choisie. A vrai dire, si l'on étudiait la psychologie du dictacteur, on découvrirait sans doute, entre autres choses, que, dans sa propre lutte intérieure, il s'efforce de contrôler la femme dont il craint inconsciemment la domination, et qu'il tente de la contrôler en la cernant, en agissant à sa place et en lui demandant en échange « amour » et « soumission » totale.
> Beaucoup de spécialistes de l'histoire des sociétés ont pensé que la peur de la femme était un puissant moteur du comportement apparemment illogique des êtres humains en groupe, mais il est rare qu'on remonte jusqu'aux sources de cette crainte.

Dans plusieurs textes de ce livre, Winnicott (1988) nous dit que toute personne, qu'elle soit homme ou femme, est issue d'une femme et chacune a été dans une « dépendance absolue » dont il a fallu se défaire. Selon Winnicott, cette dépendance absolue entraîne la peur de la femme : peur de retrouver la mère toute-puissante et malheur d'avoir perdu cette mère toute bonne. L'auteur explique que la femme est fantasmée toute-puissante et envers laquelle on a une dette. Ceci est valable pour tous les hommes et pour toutes les femmes. Le cas qui peut illustrer cette crainte de la femme fantasmée toute-puissante envers laquelle est dirigée la cruauté, est celui de Pauline Nyiramasuhuko, cette ex-Ministre rwandaise de la Famille et de la Promotion féminine, condamnée par le Tribunal Pénal pour le Rwanda, pour crime de génocide et crimes contre l'humanité dont l'incitation au viol. C'est d'ailleurs pour cette raison, toujours selon l'auteur, que rares sont les femmes qui dirigent un pays, à qui on remet le pouvoir.

Dans notre cas, au Rwanda cela se croise et se renforce avec le fait d'être tutsi, fantasmé dominateur et tyran dans le passé et voulant reprendre le pouvoir. Ensuite, le Rwanda étant une société patrilinéaire, c'est-à-dire que c'est le père qui transmet l'ethnie, il n'y a pas de danger de faire des enfants tutsi en cas de viol. Soit ces femmes auront un enfant hutu issu du viol, soit elles auront la mort par Sida, en tout cas pas de Tutsi. Pour ce qui est du génocide au Rwanda, ces représentations populaires ne sont plus des fantasmes, elles sont plutôt agies. Des ordres sont données à la radio et relayés dans les journaux : les dix commandements des Bahutu publiés par le tristement célèbre journal Kangura, mais aussi « *ikizungerezi*, l'image de la femme tutsi qui fait tourner la tête puisque désirable car belle », constituent deux exemples parmi tant d'autres. Il nous semble important de souligner cet aspect puisque si ces femmes tutsi font tourner la tête, c'est qu'elles se refusent. Or dans le contexte de génocide, le pouvoir change de main. Les hommes reprennent le pouvoir sur les femmes. Les femmes avec qui nous nous sommes entretenu ont évoqué les atrocités subies dans cette logique génocidaire durant laquelle elles ont été chosifiées, traitées non pas comme des humains, peut-être aussi moins que des bêtes. En se basant sur leurs multiples expériences vécues pendant cette période, nous tenterons d'approcher le plus près possible ce qu'elles ont enduré qui signe en même temps le plus haut niveau de déshumanisation jamais atteint par l'homme.

1.1.2. Chosification et bestialisation de la femme ou le sommet de la déshumanisation

Plusieurs recherches sur les génocides qui ont marqué l'histoire de l'humanité ont montré que la déshumanisation d'un groupe à éliminer est au cœur même du projet génocidaire. Nous avons voulu revenir et insister sur cette déshumanisation, qui a atteint son niveau culminant pendant le génocide commis contre les Tutsi au Rwanda, pour mieux appréhender ce processus mais aussi et surtout pour souligner les effets sur les victimes de la dimension la plus cruelle du génocide, à savoir le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte. Nous commençons d'abord par situer le concept de déshumanisation par rapport à celui de la dignité humaine. En effet, la dignité humaine est appréhendée ici dans son acception générale comme étant « la considération de l'autre et de soi-même comme objet non violentable dans son intégrité ni destructible dans son être » (Roisin, 2003, p. 98). En considérant la dignité humaine comme l'essence même de tout être humain, la déshumanisation est tout ce qui détruit ou porte atteinte à cette dignité.

Dans des réalités socio-historiques aussi bien multiples que diverses, la déshumanisation apparaît sous deux formes principales. La première est celle qui se manifeste sous forme de déni de la nature humaine que Haslam, cité par Alexia Jacques & Noémie Girard (2012, p. 33), appelle *« la déshumanisation animalistique »*, selon laquelle les individus ainsi déshumanisés sont généralement comparés aux animaux. La plupart du temps, cela s'accompagne toujours par le dégoût, le mépris et la tendance à expliquer les causes des comportements du groupe ou de l'individu déshumanisé en termes de désir et de besoin plutôt que d'états cognitifs. La seconde est celle que Haslam (2006) appelle *« la déshumanisation mécanistique »*, qui réfère également à l'autre aspect du déni de la nature humaine, celui qui est au cœur de l'essence même de l'humanité, sans qu'il y ait nécessairement comparaison avec les autres espèces. Selon toujours Haslam, cet autre aspect de la nature humaine consiste par exemple en la chaleur humaine, les émotions, la flexibilité mentale et l'imagination. Par la nature humaine, nous nous référons à la base fondamentale, innée et universellement partagée par tous les êtres humains.

Selon Blondin et Graver (2010, p. 12), un individu déshumanisé de cette manière sera comparé à une machine ou un objet, c'est-à-dire à quelque chose qui est dénué de toute sensibilité. Cette forme de déshumanisation s'accompagne fréquemment d'une impression de distanciation psychologique et sociale, d'indifférence, de manque d'empathie, d'une vision dépersonnalisée de l'autre et de la tendance à expliquer les causes des comportements en termes non intentionnels. Partant des expériences vécues par les femmes victimes du viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda, plus particulièrement de la chosification et de l'animalisation qu'elles ont connues, nous pouvons dire sans risque de nous tromper qu'elles ont été doublement déshumanisées. D'abord comme faisant partie d'un groupe visé dans son ensemble, traité de cafard, traqué et abominablement assassiné ; ensuite spécifiquement comme femmes victimes d'agressions sexuelles commises dans ce décor de violences génocidaires. Nous nous limitons, pour ce qui concerne notre étude, à cette dernière dimension de la violence pour mettre en lumière ce processus particulier de déni de l'humanité chez l'autre, rendu possible par l'intentionnalité de l'humain d'anéantir son semblable.

C'est cette double déshumanisation à la fois *animalistique* et *mécanistique* que les femmes victimes du viol dans le génocide nous ont confiée dans des récits recueillis dans le cadre de la présente recherche. Nous avons voulu souligner cet aspect de la question dans le but d'approcher le plus possible, leurs vécus par rapport à cette triste réalité, en vue de déconstruire le processus par lequel l'appartenance au genre humain leur avait été dénié pour pouvoir, par après, les amener à réaliser ce que Roisin appelle (2010, p. 189) « un travail de reconstruction dont le bénéfice soit la restauration du sentiment d'appartenance à la communauté humaine ». C'est ce travail psychique que cet auteur nomme « reliance ». Celle-ci comporte un double versant et consiste à « se relier aux potentialités violentes et barbares de l'être humain ainsi qu'à renouer des liens de confiance avec des groupes mis en position de représenter la communauté humaine » ; nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Comme nous l'avons évoqué plus haut, nous allons revenir maintenant sur les différentes situations au cours desquelles les femmes qui font partie du

dispositif de travail clinique et de recherche ont été réduites à l'état de chose, reflet d'une barbarie qui a atteint son point culminant.

Les circonstances qui ont entouré et accompagné le viol et autres violences sexuelles méritent que l'on s'y attarde si l'on cherche à comprendre le génocide dans sa dimension la plus cruelle. Nous avons essayé de rendre compte, dans la deuxième partie, de la diversité des circonstances qui ont entouré les violences sexuelles commises pendant cette période. Les viols commis individuellement ont eu lieu dans un cadre qui oppose plus ou moins la victime et son agresseur. C'est dans cette catégorie que l'on retrouve également plusieurs scenarios décrits comme esclavages sexuels, qui consistent en la séquestration d'une femme tutsi qu'on garde dans une maison pour faire d'elle ce que l'on veut. Plusieurs femmes ont été gardées dans ces conditions, avant d'être passées à d'autres pour subir les mêmes atrocités, mais d'autres ont été tout simplement assassinées après avoir été ainsi gardées pendant plusieurs jours voire plusieurs mois. Les viols collectifs, appelés également viols en masse, ont été commis d'une manière systématique sur des femmes de tout âge : des petites filles, des adolescentes, des jeunes femmes, des femmes plus âgées et même des vieilles femmes.

Cependant, plusieurs femmes ont évoqué des situations mixtes au cours desquelles elles ont subi des viols d'abord individuellement ensuite collectivement ou vice versa. La situation la plus évocatrice est celle d'Élise, cette jeune femme âgée seulement de 23 ans en avril 1994. Elle raconte son parcours pendant cette période et surtout les moments les plus sombres de son histoire, c'est-à-dire son viol d'abord individuellement par un des chefs des milices qui l'avait gardée chez lui et la violait en présence même de sa propre femme. Ensuite, le viol collectif commis par plusieurs hommes lorsqu'elle avait été jetée dehors par ce chef milicien qui avait abusé d'elle et qui refusait en même temps de l'assassiner, préférant ainsi la laisser à la merci de tout le monde. Et pour terminer, le troisième et dernier viol commis cette fois-ci par un homme qui avait accepté de l'héberger lorsqu'après le viol collectif, elle ne savait où aller. Selon Élise, ce dernier viol s'est déroulé d'une manière totalement différente des deux précédents. Elle nous a raconté que le dernier homme était différent des autres : d'abord celui-ci n'était pas violent comme ses prédécesseurs, puis il l'a violée une

fois avant de lui présenter ses excuses, ensuite il s'est occupé d'elle jusqu'à l'arrêt des massacres.

Le premier viol commis par le chef de la milice locale se déroula dans des conditions qui reflètent l'anarchie dans laquelle l'État rwandais de l'époque s'engouffrait. En effet, un beau matin, un des chefs de milices locales qui s'était rendu célèbre par la barbarie avec laquelle il commettait ses forfaits, passait par le pire des hasards chez la vieille femme où se cachait Élise et il l'aperçut là. Cela attira son attention et il lui dit d'entrée de jeu:

« Est-ce bien toi ou je rêve ? En tout cas je n'en crois pas à mes yeux ! Nous t'avons cherchée partout alors que tu te cachais ici ! ». Il a même menacé la vieille maman qui m'avait hébergée mais celle-ci lui dit qu'elle ne pouvait pas me refuser l'hospitalité d'autant plus que je n'avais rien fait de mal.
Ensuite, il m'emmena avec lui. Au début, il ne m'a pas tout de suite violée, il m'a mis là où tout le monde pouvait facilement me voir et comme nous avions le même âge, il disait que c'était pour lui une occasion en or et que pour rien au monde il ne pouvait la gâcher. Il m'accusait carrément que dans le passé je m'en étais méfiée, que je me suis refusée à lui ; mais moi je ne me souvenais de rien. C'est à ce moment-là qu'il m'a dit : « écoute-moi bien, Elise, vous les Tutsi votre heure a sonné et vous devez tous mourir. Même si j'ignore ce que vous avez fait pour mériter ça, mais nous avons reçu l'ordre de vous tuer et de vous violer. Je ne peux pas non plus te garder comme femme car j'en ai une autre ». Moi j'étais là, je ne savais pas quoi dire ni quoi faire… les mots me manquaient cruellement. Ensuite, il m'a violée mais je n'ai gardé aucun souvenir, c'est comme si je m'étais évanouie ! Ehh… je me rappelle que quand j'ai repris conscience, j'ai entendu sa femme l'appeler par son nom et lui dire : « tu n'as pas honte de ce que tu viens de faire à cette pauvre dame qui, ça se voit, n'a rien mangé depuis plusieurs jours ». Je suis restée là, avec cet homme et sa femme. Mais comme on dit souvent qu'à quelque chose malheur est bon, même s'il a continué de m'abuser, il m'a protégé contre les autres milices qui voulaient me violer à leur tour.

Le récit d'Élise nous amène au cœur même du processus de traumatisation : d'abord l'événement lui-même qui sidère par sa nouveauté, par le fait qu'on n'avait jamais vécu cela auparavant mais surtout qu'on n'aurait pas imaginé cela. Même si Élise avait expérimenté les violences qui ont précédé le génocide, notamment les menaces pour sa vie qui l'ont poussée au déménagement et surtout l'emprisonnement de son fiancé accusé d'être le complice des *inkotanyi* alors qu'elle était enceinte de lui, elle n'avait pas imaginé que les choses allaient dégénérer.

Le début des massacres apparaissent, dans tous les récits, presque de la même façon. Après la chute de l'avion qui transportait le président rwandais, les massacres ont directement commencé. Beaucoup de gens au départ, toutes catégories confondues, ne comprenaient pas ce qui se passait de façon que la plupart d'entre eux ont dû quitter leur maison pour chercher refuge dans des lieux publics. Ce n'est que par après que les autorités politiques ont précisé que ceux qui n'étaient pas visés devaient retourner chez eux. C'est de cette impréparation par l'angoisse d'un événement qui menace directement l'intégrité physique ou psychique de l'individu que nous parle Freud (1920) lorsqu'il évoque le traumatisme psychique. Le récit d'Élise nous permet surtout d'insister, de souligner et de mettre en lumière la réalité tout à fait particulière et le niveau de la déshumanisation qu'a connus cette population qui constitue l'objet de notre étude pour pouvoir appréhender à juste titre leur effet sur le psychisme.

On voit bien que les ordres étaient clairs : *« Même si on ignorait ce que les victimes avaient fait pour mériter la mort, il fallait tout de même les tuer, violer les femmes ou en faire ce qu'on voulait parce que les autorités politiques en avaient décidé ainsi »,* lui dit son agresseur. Élise nous décrit avec brio la situation anarchique qui régnait pendant cette période durant laquelle l'ordre qui régit la société avait fait place aux désordres et à l'anomie. Tuer, violer,… n'était plus mal et était plutôt encouragé. On pouvait facilement se choisir une femme et en faire tout ce qu'on voulait : la violer et la tuer ensuite, la violer à plusieurs en présence la plupart du temps des membres de sa famille dont les enfants. Aline, Mary, Alice, Claire et beaucoup d'autres femmes furent sauvagement violées par plusieurs hommes sans cœur en présence de leurs enfants âgés entre 2 ans et 4 ans.

De ces viols sont nés également des enfants qui portent déjà la marque du génocide. Ils ont maintenant 21 ans et leurs questions peinent à trouver des réponses dans cette société post génocide. C'est le cas notamment de cette jeune fille qui posait cette question dans un groupe thérapeutique des enfants issus du viol, mis en place et animé par une collègue, J. Ukeye : « Dis-moi qui suis-je ? Ma mère est rescapée du génocide et on dit que mon père a tué des gens et en a violé d'autres et c'est comme ça que je suis née. Quand le sang d'une victime se mélange avec celui du bourreau, ce mélange donne quoi ? », (Godard et Ukeye, 2012, p. 117). Un point en rapport avec

ce phénomène de viol dans le génocide mérite cependant d'être souligné. Contrairement aux autres viols commis dans le monde et dans des contextes similaires qui ont été perpétrés presque exclusivement par des hommes en uniforme, au Rwanda le viol et autres violences sexuelles commis pendant le génocide ont été l'œuvre à la fois de civils qui, la plupart du temps, étaient des voisins ainsi que des militaires de l'armée régulière reflétant ainsi la rupture sociale. Tous ces actes intentionnels d'une violence déshumanisante semblent être à première vue totalement gratuits et insensés. Or, une promiscuité entre la mort et le sexe a été démontrée. En effet lorsque la mort est partout, une mort crue, cela appelle également une sexualité crue, opposant la mort à la vie. Cet état de fait se rencontre souvent dans des situations de guerre. Dans ces conditions la sexualité apparaît comme un antidote à la mort, comme un barrage fou à la mort généralisée. Si pendant le génocide les rescapés ont vu des monceaux de cadavres, les tueurs aussi en ont vu énormément : certains ont tué même leur propre femme, leur enfant ou leur fiancée ; ces morts ne peuvent pas ne pas les perturber et les rapprocher de leur propre mort. Ces viols sont donc infiltrés par la mort, la culpabilité, la rage contre toute résistance.

Il est fondamental de prendre en compte toutes ces réalités si l'on veut appréhender ce phénomène de viol dans le génocide qui apparaît comme la figure par excellence de la déshumanisation. Nous sommes en fin de compte d'accord avec Roisin (2010, p. 184) lorsqu'il dit que :

> Toutes ces chosifications et animalisations sont au service d'une déni qui se redouble lui-même. Elles dénient l'appartenace des victimes au genre humain et réalisent ainsi le processus de déshumanisation. En déniant l'humanité des victimes, c'est la culpabilité criminelle des auteurs de barbarie qui est évitée : puisque les actes sont sensés être commis contre de non-véritables hommes, la déshumanisation coupable est elle-même déniée.

Comment retrouver sa dignité lorsqu'on a été réduit à l'état de chose ? Quels sont les processus qui déterminent le retour à la communauté humaine, fondement de la construction de soi comme personne ? Dès le départ la société rwandaise post génocide avait compris que pour poser les bases solides sur lesquelles on pouvait reconstruire un pays anéanti par le génocide, il fallait réhabiliter l'image de la femme. Cette image ternie par les violences qui ont visé particulièrement la femme passe par la

reconnaissance de son statut de victime en vue de le dépasser et de retrouver sa dignité en tant que femme.

1.2. Réhabiliter la femme au sein de la société post génocide

Au Rwanda, la période qui a suivi le génocide a vu le pays se confronter à plusieurs impératifs dont le plus important consistait à réintroduire la notion de « vivre ensemble » entre deux groupes dont l'un a failli être éradiqué. Cet impératif qui s'est imposé lui-même, car il n'y avait pas d'autres alternatives, imposait essentiellement pour les victimes une cohabitation pacifique avec ceux ou celles qui, hier, les pourchassaient. Mais ce vivre ensemble impliquait surtout pour les survivants, comme l'a si bien dit Munyandamutsa (2011, p. 3) « de dialoguer avec la vérité et d'en faire le tri, savoir celle qu'il faut dire, et à qui, mais aussi quand. Savoir celle qu'il faut taire pour coexister avec celui qui rappelle la mémoire traumatique et qui reste potentiellement l'assassin en puissance ». Parmi les personnes qui ont survécu aux massacres à caractère génocidaire, les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte semblaient constituer un groupe particulier. Cette particularité est à l'image même de ce phénomène qui, comme nous l'avons déjà évoqué, traduit la dimension la plus cruelle du génocide commis contre les Tutsi.

Après un génocide de proximité qui est en soi un phénomène contre-culturel et qui a fait voler en éclat la tradition rwandaise, comment faut-il envisager l'avenir ? Cela suppose en effet qu'aucune grille de lecture culturellement ancrée n'existe pour aider à comprendre et à donner sens à cette abjection. Il a fallu aux nouvelles autorités inventer, créer de nouvelles façons de vivre ensemble pour envisager des projets commun de société. Elles ont commencé par poser des garde-fous pour contrer les conséquences des violences extrêmes commises dans des situations anarchiques. Pour ce faire, le défi de la justice s'imposait pour lutter contre l'impunité et permettre, d'un côté, aux victimes d'être reconnues comme ayant subi un tort et, de l'autre, aux bourreaux de répondre de leurs actes. Nous nous limitons, pour ce qui nous concerne, au processus de réhabilitation de l'image de la femme profondément écornée durant le génocide. Cela

implique nécessairement la reconnaissance de son statut de victime du projet d'extermination, le passage de ce statut de victime à celui de témoin ou *« umugabo »* dans ce cheminement vers sa féminité retrouvée.

1.2.1. Reconnaissance de son statut de victime du projet d'extermination

Les propos tenus par Roda au cours d'une séance de groupe de parole pour femmes violées, qui constitue notre dispositif de travail clinique et de recherche, résonnaient toujours dans notre tête lorsque quelques jours plus tard nous réécoutions l'enregistrement de cette séance dans le cadre de la première analyse du matériel de recherche. Roda réagissait à des propos d'une autre femme qui avait amené dans le groupe une question en rapport avec le procès de viol dans les juridictions *gacaca* au cours duquel elle affrontait son agresseur. En effet, cette femme racontait qu'elle avait eu du mal à raconter ce qu'on lui avait fait pendant le génocide dans un procès à huis clos et qu'il a fallu l'intervention de sa fille qui l'accompagnait toujours et qui avait assisté à l'agression de sa mère pendant cette période. Même si le fait de témoigner dans un procès pour son propre viol était extrêmement difficile, les femmes qui ont participé à ces procès, mais aussi celles qui n'y ont pas pris part pour diverses raisons, sont unanimes quant à la finalité de ce processus. Elles affirment que le processus des juridictions *gacaca* a reconnu leur statut de victime du viol dans le génocide et la plupart des personnes qui ont comparu dans ces juridictions pour ce crime ont été condamnés à la plus haute des peines.

Auparavant Roda avait affirmé, lors de l'entretien individuel dans le cadre de cette étude, que pour elle le processus *gacaca* avait été en quelque sorte une parodie de justice que l'État avait mis en place uniquement pour libérer les génocidaires. Il convient de rappeler que Roda a été violée par plusieurs hommes et à plusieurs reprises et qu'elle n'a jamais participé aux juridictions *gacaca*. Cependant, au cours de cette séance de groupe durant laquelle les femmes échangeaient sur les *gacaca* et ses retombées, une scène qui a eu lieu quelques mois après l'arrêt du génocide lui revient à ce moment même où plusieurs femmes évoquaient les retombées positives de ce processus. C'était quelques mois après le génocide, une ONG

internationale qui aidait à la réhabilitation des victimes du viol a engagé un groupe d'hommes pour construire des maisons pour leurs bénéficiaires. Un jour, lorsque ces derniers travaillaient, l'un d'eux dit à ses amis, sans se soucier de la présence des femmes rescapées du génocide : *« Gewe muri jenoside nta muntu nigeze nica, ahubwo nirongoreraga ibigore by'ibitutsi »*. « Moi, je n'ai tué personne pendant le génocide, je préférais seulement violer les femmes tutsi ». En mettant tout d'abord la phrase en *kinyarwanda* et sa traduction en français ensuite, nous voulons souligner un mot qui semble difficile à traduire. En kinyarwanda, la femme au singulier se traduit par *« umugore »*, qui devient au pluriel *« abagore »*. Or on remarque bien que dans notre phrase, au lieu d'écrire « abagore » au pluriel, il est écrit *« ibigore »*. Ce préfixe *ib* apporte au mot 'femmes' une connotation péjorative. Nous avons donc décidé de garder le mot 'femmes' au pluriel, tout en sachant que cette connotation péjorative est perdue. En ramenant cette scène dans le groupe, Roda voulait en quelque sorte corroborer l'affirmation des autres femmes selon laquelle les juridictions *gacaca*, en reconnaissant le crime de viol comme crime de génocide, ont reconnu en même temps leur statut de victimes.

Paradoxalement cet homme qui vantait ses abominables exploits ne se considérait pas comme un criminel et on pourrait même dire qu'il trouvait le viol pendant le génocide un peu comme le repos du guerrier. Il a par ailleurs été condamné par *gacaca* pour ce crime. D'après les femmes avec qui nous nous sommes entretenu, ils étaient nombreux, pendant cette période et même après, à penser que violer une femme ne constituait en aucun cas un crime. C'est notamment le cas de celui évoqué par cette femme qui, au cours de cette même séance groupale, raconte comment lors de son procès, son agresseur, qui pourtant était en prison pour le crime de génocide, a été furieux lorsqu'il a été reconnu coupable également du crime de viol. Selon cette femme, après la sentence il avait déclaré aux juges : « Mais vous vous trompez énormément car je n'ai pas tué cette femme alors que personne ne m'en empêchait. Je n'ai fait que la protéger en ayant de temps en temps des rapports sexuels avec elle ! » En plus de cette reconnaissance du tort causé par leurs bourreaux, certaines femmes, qui ont eu la possibilité de témoigner des atrocités subies dans ce cadre juridique, ont pu passer du statut de victime à celui de témoin de l'indicible. En kinyarwanda, être témoin dans

un procès se traduit par « *umugabo* » qui a la même signification que l'‘homme' dans son acception générale. « *Umugabo* » suppose dépasser l'état de la victime et de la souffrance qui l'accompagne pour devenir témoin de sa propre histoire.

1.2.2. Du traumatisme à la féminité retrouvée

Les circonstances dans lesquelles se déroulent les violences génocidaires en général constituent des événements par excellence potentiellement traumatiques. Le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda dans sa dimension la plus cruelle, à savoir le viol et autres violences sexuelles, l'a démontré avec une efficacité déconcertante. Les multiples expériences vécues par les femmes victimes du viol dans le génocide, que le dispositif de recherche-action mis en place sous forme d'un travail clinique et de recherche nous a permis de recueillir, sont sans équivoque. En effet, les discours qui nous ont été donnés à entendre témoignent d'un état d'effroi contaminant, d'une tendance à l'isolement proche du retrait psychotique, d'un syndrome de répétition qui apparaît souvent à travers les cauchemars durant lesquels elles assistent à leur mise à mort et les manifestations somatiques déroutantes. Plusieurs de ces symptômes se manifestent dans la période post génocide au fur et à mesure que l'ordre revient progressivement et que surtout les gens réalisent qu'il ne s'agissait pas d'un mauvais rêve.

Néanmoins, beaucoup de femmes ont décrit une sensation d'effroi ressentie au moment même des violences qui, la plupart du temps, les ont surprises. Ainsi, Elise nous raconte, au cours de l'entretien, comment elle a été saisie par une sorte d'effroi lorsqu'elle s'était cachée chez une voisine et qu'elle a appris la mort de ses parents. Là où elle se cachait, elle a été saisie par une sensation qu'elle n'arrive pas à expliquer, mais qui dépassait de loin la peur. À partir de ce moment tous ses sphincters ont lâché de façon qu'elle n'a pu empêcher les déchets du corps de s'écouler. Cependant, toutes ces manifestations ne nous disent rien de l'impact de ces événements sur le psychisme de chacune de ces femmes dans sa spécificité, manifestations qui puissent évoquer un traumatisme. Le pays tentait progressivement de renaître de ses cendres, les gens retournaient leurs manches pour essayer de

reconstruire le pays dans tous les sens du terme. La plupart des survivants en général et les victimes de viol en particulier avait du mal à suivre ce mouvement. Pour retrouver leur féminité, il a fallu penser un cadre qui leur permettrait d'élaborer la douleur consécutive aux atrocités vécues.

Chapitre 2.
Le groupe de parole : un espace dédié à la parole qui guérit

Le dispositif de recherche-action mis en place sous forme d'un dispositif de travail clinique et de recherche, tel que nous l'avons longuement décrit dans la première partie, est conçu comme un espace dédié à la parole qui guérit. En effet, la parole a tué pendant le génocide ; nous l'avons vu, les survivants de ce dernier et plus particulièrement les victimes du viol nous l'ont appris. Nathalie Zaltzman (2006, p. 86) a vu juste, elle qui a dit que « les mots sont précaires, précieux, dangereux ». Au Rwanda, les mots que l'on utilisait dans la vie quotidienne ont changé de sens pendant le génocide, les injures ont été mises en actes, les proverbes ont été pervertis, détournés de leur sens commun pour être mis au service de l'extermination. Les tortures sexuelles infligées aux femmes, pendant cette période, s'accompagnaient toujours par des mots d'une cruauté inimaginable, de façon que même jusqu'à présent elles ont du mal à se défaire de cette langue contaminée.

Plusieurs auteurs ont mis en évidence l'influence que les mots exercent d'une manière décisive sur le développement ou l'extinction de la vie psychique. Zaltzman, (2006, p. 84) montre la manière dont le psychique s'empare des mots mais aussi comment les mots se saisissent à leur tour de lui :

> La langue et ses mots est ce qui est donné par l'espèce humaine à chaque individu. C'est ce qui transmet son capital, fût-il oublié, les traces et leurs transformations, dont dispose chaque moi parlé-parlant, grâce à quoi il n'est pas exclusivement réduit aux limites de sa constitution congénitale, ni à son histoire exclusivement personnelle. La langue est la voie d'action, aliénante ou émancipatrice, par laquelle l'ensemble agit sur les mois individuels.

Pour ce qui concerne notre étude, nous nous en tiendrons uniquement aux expériences vécues par les femmes victimes du viol dans le génocide. C'est dans cette logique que nous nous interrogeons dès le départ sur ce que pourrait être l'impact, aussi bien sur le plan psychique que sur le plan collectif, de cette volonté d'anéantir la femme. Le groupe de parole, conçu

comme un espace dédié à la parole qui guérit, est sollicité, dans ce cadre précis, pour aider à appréhender cette réalité. Comme nous l'avons déjà précisé dans les parties précédentes, cet espace a été mis en place pour répondre essentiellement à une demande formulée par les femmes elles-mêmes en ces termes: *« Aidez-nous à mettre ensemble nos solitudes et nos solidarités, mais aussi à conquérir notre place au sein de la communauté en travaillant ensemble ».* Le groupe s'est donné comme but de créer un cadre qui permet aux femmes victimes du viol et autres violences sexuelles perpétrés dans le contexte du génocide, d'échanger leurs multiples expériences mais aussi de porter, partager et élaborer la douleur morale consécutive à toutes les atrocités subies. Nous estimons cependant avoir suffisamment décrit, dans la première partie, la constitution et le déroulement des deux groupes de parole qui constituent l'épine dorsale de notre dispositif, ce qui nous permet d'insister ici sur leur fonctionnement ainsi que sur leur ressort thérapeutique.

Nous nous focalisons dans les points suivants sur le dispositif groupal conçu comme un travail clinique et de recherche, comme un espace dédié à la parole qui guérit. Nous nous efforçons de mettre en évidence les ressorts thérapeutiques de ce lieu de remobilisation psychique et relationnelle. En effet, l'intérêt porté au groupe comme un dispositif de prise en charge des problèmes liés aux violences intentionnelles de l'homme sur l'homme, s'est développé au Rwanda principalement dans la période post génocide. L'approche groupale apparaît dans ce contexte comme une réplique au projet terrifiant d'éradication d'une partie de la population concrétisé en partie grâce aux désorganisations sociales et culturelles survenues quelques décennies avant. Dans cet espace où les femmes se donnent rendez-vous, celui-ci s'organise comme un lieu nouveau et actuel, propre et imprenable pour interagir. Il leur sert aussi de lieu d'ancrage et leur permet ainsi de revenir à leur origine pour relancer la vie et la pensée, de s'en approprier comme un lieu entre soi et autrui. Et enfin, le groupe de parole s'est imposé comme l'incarnation d'une matrice portant le fardeau du désespoir, comme un lieu permettant de réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont on est à la source. Un espace qui permet de mobiliser le principe d'origination pour remettre en histoire une vie démembrée, de se décentrer des crimes commis pour régénérer l'espace public.

2.1. Le dispositif groupal, un lieu de remobilisation psychique et relationnelle

Le dispositif de travail clinique mis en place dans le cadre de notre recherche-action est constitué respectivement par les groupes de Muhanga, avec 20 participantes, et celui de Byimana avec 18 participantes, ainsi que d'un couple d'animateurs. Les séances groupales se tiennent deux fois par mois pour chaque groupe, mardi et jeudi. L'animatrice principale est une thérapeute avec une très longue expérience dans la conduite des groupes pour les survivants du génocide en général et les femmes victimes du viol dans le génocide en particulier. Elle a accumulé cette expérience tout au long d'une carrière en santé mentale bien remplie, d'abord comme conseillère en traumatisme formée dans le premier groupe des professionnels initiés à une approche humaniste en *counselling*, pour gérer les problèmes liés au traumatisme dans la période post génocide. Ensuite, elle a bénéficié d'une formation à la dynamique de groupe, une formation dispensée et certifiée par des experts en santé mentale partenaires dans le projet d'appui en santé mentale dans le processus *gacaca*, au sein duquel elle s'était engagée avec d'autres de ses collègues. Nous occupons dans ce dispositif, la position de co-animateur et chercheur, comme nous l'avons explicité dans la première partie.

Il s'agit donc de deux grands groupes, fermés, c'est-à-dire qu'une fois avoir accepté d'en faire partie, personne ne pouvait ni entrer ni sortir de ces groupes. Cela en vue de préserver l'intimité du groupe, d'autant plus que les situations extrêmes vécues par les participantes exigeaient une prise en compte de cet aspect. Bien que les deux groupes fussent distincts, les situations de groupe évoquées ici concernent indistinctement l'un ou l'autre groupe. Notre référence théorique étant basée essentiellement sur des concepts psychanalytiques et anthropologiques, il était demandé à chaque participante de dire librement et dans l'ici et maintenant tout ce qui lui venait à l'esprit, car il n'y avait pas de thème spécifique à développer. Dans le cadre de la recherche, les séances groupales ont été complétées par des entretiens individuels et semi-directifs qui visaient principalement l'élaboration et le recueil des récits de vie sur des vécus de femmes victimes du viol dans le génocide avant, pendant et après ce dernier.

Les séances groupales et les entretiens individuels, en s'inscrivant dans un même cadre de recherche, entretiennent un rapport de complémentarité. En ayant recours à cette technique et au-delà de l'objectif affiché de recueillir le discours de nos sujets sur leurs expériences vécues, nous poursuivons en même temps le processus de transformation de ces expériences vécues de l'indicible en récit de vie. Selon Garapon (2002, p. 166), « l'expérience racontée cesse d'être simplement vécue : elle devient communicable et permet de faire entrer un événement indicible dans la configuration d'un récit ». Cela rejoint exactement les propos de Hannah Arendt (1961, p. 110), selon lesquels « la possibilité de transformer les événements en récits définit précisément la condition de l'existence spécifiquement humaine ». Les séances de groupe ont facilité en quelque sorte le bon déroulement des entretiens conçus dans cette logique, dans le sens où en les précédant, elles ont permis d'instaurer un cadre, un environnement propice à l'établissement d'une relation de confiance indispensable à la narration de sa propre histoire. Mais aussi en retour, les entretiens individuels ont renforcé des liens dans le groupe en permettant des réajustements relationnels de ses membres.

En effet, au cours des entretiens individuels, certaines femmes nous ont confié leurs difficultés à se confier au groupe. C'est le cas notamment de Maggy qui, lors de l'entretien, nous dit que, pendant la séance groupale précédente, elle n'avait pas voulu contredire l'animatrice de groupe, alors qu'elle n'était pas du tout d'accord avec son intervention. Elle nous a dit également lors de cet entretien, qu'elle avait l'impression que dans le groupe, on ne se disait pas toute la vérité et que cela lui semblait constituer le côté négatif de ce dispositif. Dans ces deux situations, il s'agissait tout d'abord de l'intervention de l'animatrice de groupe pour relancer la parole après que l'une des participantes avait ramené dans le groupe l'histoire de la mort de son fils tué pendant le génocide. Cette femme disait au groupe que cette mort l'avait profondément marquée et affirmait qu'elle n'arrivait pas à faire son deuil. Elle a ajouté toutefois qu'elle était très fière de sa fille qui, elle, avait échappé de justesse à cette mort qui a emporté la vie de son frère alors qu'ils se cachaient au même endroit. En relançant la parole dans le groupe, l'animatrice a souligné cette fierté par rapport à cette fille qui a surmonté cette épreuve pour continuer son processus de développement et a

dit surtout que sa mère, malgré tout ce qu'elle avait enduré, y était pour quelque chose. Maggy qui n'était pourtant pas d'accord avec l'animatrice a préféré se taire plutôt que de la contredire parce que, nous dit-elle, *« l'animatrice doit avoir raison car c'est elle qui a fait des études pas moi »*. Mais au fond elle pensait que cette affirmation était dangereuse dans le sens où elle lui semblait culpabilisante pour toutes les femmes dont les enfants n'étaient pas parvenus à poursuivre leur processus développemental après avoir survécu au génocide. En disant cela, Maggy pensait à l'une des membres de ce même groupe, veuve du génocide comme elle, dont les enfants se situent dans cette dernière catégorie. Mais elle pensait surtout à sa propre fille qui, un jour, avait décidé d'arrêter l'école et d'aller vivre avec un jeune homme. Cette situation l'avait marquée d'autant plus que toutes ses tentatives d'empêcher cette union s'étaient soldées par un échec. Bien avant cette séance, elle avait cependant l'impression que l'on ne se disait pas la vérité dans le groupe. Pour illustrer ses propos, elle a évoqué une séance au cours de laquelle une participante avait ramené dans le groupe une tentative de suicide de son enfant et que, selon Maggy, elle avait omis de dire ce qu'elle pensait être le motif de ce geste.

En effet, l'intervention de l'animatrice semble avoir ravivé, chez Maggy, un sentiment de culpabilité en rapport avec le silence et le secret qui entourent le viol qu'elle a subi à l'adolescence. Il nous semble important de rappeler que c'est suite à ce viol, qui a eu lieu lorsqu'elle avait 15 ans, que Maggy a donné naissance à sa fille. Cependant, cette naissance a toujours été entourée d'un silence et constitue un secret profondément enfoui. Ainsi, cette affirmation dangereuse à laquelle elle a fait allusion se réfère peut-être à l'idée d'avoir été une mauvaise mère, ce qui expliquerait le comportement, selon Maggy, tout à fait insensé de sa fille à propos de qui on peut faire un lien avec ce que Freud a appelé l'héritage archaïque.

À la fin de l'entretien, nous avons pris soin de revenir sur ces deux épisodes mais nous avons voulu d'abord lui signifier que même si l'animatrice du groupe assume la fonction de garante du cadre, sa parole ne constitue en aucun cas une vérité incontournable. La règle d'or énoncée au tout début des groupes et selon laquelle chaque participante était invitée à dire tout ce qui lui traversait l'esprit dans le respect mutuel va clairement dans ce sens.

Dans la continuité de ce que Maggy nous a confié au cours de cet entretien, il nous apparaît important de recadrer ses propos en rapport avec ce que l'on doit dire ou taire dans le groupe. En partant du principe fondamental qui régit les groupes et qui est énoncé dans la règle d'or évoquée plus haut, nous considérons que chaque participante est libre de dire ce qu'elle juge indispensable par rapport à ses dispositions psychiques du moment et qu'il y a probablement une raison qui expliquerait pourquoi une personne choisit ce qu'elle veut dire ou pas. Cette dame qui a emmené dans le groupe la tentative de suicide de son enfant et surtout l'émotion que cela avait suscitée chez elle, l'avait fait car, à notre sens, cet espace lui permet justement d'y déposer tout ça sans qu'elle risque d'être jugée.

Néanmoins, ces deux cas de figure illustrent parfaitement les difficultés inhérentes aussi bien du cadre général du dispositif de recherche-action que de notre positionnement au sein même de ce dispositif. Nous avons été sollicité, tout au long de ces entretiens, par la souffrance psychique que ces femmes victimes de viol dans le génocide nous ont adressée, chacune à sa manière. C'est le cas encore une fois de Maggy qui, à la fin de notre entretien, nous a partagé sa déception par rapport aux retombées de cet entretien. Elle nous a dit clairement qu'à la fin de ce dernier elle s'attendait à quelque chose qui l'aiderait à surmonter sa souffrance, à élaborer son traumatisme. C'est aussi dans la même logique, peut-être pas de la même manière, que Claire nous a sollicité. Pour elle, ce fut à travers un questionnement en rapport avec les rêves en général et les rêves érotiques en particulier. Il s'agit d'un rêve qu'elle a fait plusieurs années après le génocide, au cours duquel elle a fait l'amour avec son mari, assassiné quelques semaines avant le début du génocide. Ce rêve l'avait profondément déstabilisée et l'a amenée à se demander, sans nécessairement trouver de réponses : *« C'est quoi en fait les rêves ? Que se passe-t-il dans le cerveau pour qu'on se mette à rêver comme je l'ai fait ? S'agit-il des esprits mauvais comme on aime souvent nous le répéter dans nos églises ? »*. Pour l'une ou l'autre de ces deux situations, notre attitude a été de revenir et renvoyer cette souffrance au dispositif groupal conçu comme un lieu de remobilisation psychique et relationnelle mis en place pour permettre d'élaborer tous ces traumatismes consécutifs à ces expériences vécues d'anéantissement de la féminité.

2.2. Le groupe comme réplique au projet terrifiant d'éradication

Le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda, comme tous les génocides qui ont marqué l'histoire de l'humanité, visait d'une manière générale l'éradication de ce groupe. Il visait aussi, dans sa dimension la plus cruelle, à savoir le viol et autres violences sexuelles commis dans ce contexte, la destruction de l'espace où germe la vie, la mise à mort de l'objet vital (Roisin, 2010, p. 9). Nous avons essayé, tout au long des parties précédentes, d'approcher la souffrance de celles qui ont échappé à ce projet terrifiant d'éradication à travers le dispositif de travail clinique et de recherche mis en place spécialement pour ça. Nous avons également rendu compte de la toute première séance groupale ainsi que de la permanence dans ce groupe de ce que Godard (2011) a nommé « le fond d'horreur partagé » pour dire simplement que tout part du génocide et tout y revient. Au début des groupes, même si la consigne était de prendre librement la parole et de dire ce qui leur traversait l'esprit, nous avons remarqué que chaque femme qui prenait la parole revenait sur son vécu de viol, ce qui suscitait des émotions difficiles à contenir par le cadre du groupe. Ces situations de groupe au cours desquelles des émotions douloureuses envahissaient tout l'espace groupal, se traduisaient en nous en tant que co-animateurs, par une sensation de perte d'énergies comme si celles-ci étaient aspirées par tous ces affects. Nous interprétions cela, dans le post groupe, comme étant le reflet de leurs souffrances que nous accumulions à travers ce cadre.

Au fur et à mesure que les groupes se développaient et que le cadre devenait suffisamment fort pour contenir cette souffrance brute, le climat émotionnel qui régnait dans le groupe changea aussi. La pensée se remit progressivement en mouvement et certaines femmes, si pas toutes, qui avaient le sentiment d'être seules au monde, ont expérimenté de nouveau le lien à l'autre. Cette évolution progressive fut rendue essentiellement possible par l'appropriation, par les femmes, de ce lieu nouveau et actuel qu'elles s'étaient donné, comme un espace propre et imprenable pour interagir. Pour y arriver, il a fallu, à chacune d'elles individuellement et collectivement, revenir à l'origine pour relancer la vie et la pensée. En

s'appropriant le groupe comme un lieu entre soi et autrui, c'est l'apprentissage du lien social qui est visé, celui même que les violences génocidaires ont cherché à atteindre et à détruire.

2.2.1. Lieu nouveau et actuel, propre et imprenable pour interagir

Les groupes de parole dont nous rendons compte dans cette thèse ont servi de lieux nouveaux et actuels, propres et imprenables que les femmes victimes de viol dans le génocide se sont donnés et qu'elles se sont appropriés pour interagir. Les situations de déshumanisation, les actes d'une violence portée à son point culminant qui les a réduites à l'état de choses ont entraîné la perte du sentiment d'appartenance à la communauté humaine. Nous l'avons constaté, les personnes qui ont survécu aux violences intentionnelles de l'homme sur son semblable nous l'ont montré, la souffrance psychique accompagnant ce sentiment de non appartenance à l'humain est particulière. Cela semble beaucoup plus apparent lors des situations de violences extrêmes telles que le génocide et les violences sexuelles commises dans ce contexte. Dans les situations de négation de l'humanité de l'autre, la complexité réside dans le fait que ceux ou celles dont l'appartenance à la communauté humaine est niée, finissent toujours par croire à la réalité de leur sort. Lors d'une séance groupale, une femme a évoqué une situation au cours de laquelle elle a expérimenté cette réalité de non appartenance à l'humain. C'était au début des massacres, lorsque les personnes visées cherchaient par tous les moyens possibles comment échapper à ces tueries. Un groupe de personnes chercha refuge à l'évêché, convaincu que l'autorité de l'Évêque s'opposerait à la folie meurtrière de certains fidèles qui les poursuivaient. Mais contre toute attente ce fut l'Évêque en personne, facilement reconnaissable par son accoutrement, qui leur ordonna de quitter la chapelle où ils s'étaient réfugiés pour que cette dernière ne soit pas détruite. Cette femme dit au groupe qu'à partir de cet instant, elle a cessé de se considérer comme un être humain. Elle qui a longtemps cru aux valeurs chrétiennes ne pouvait pas comprendre l'attitude de cet homme de Dieu, qui représente qui plus est la plus haute autorité de l'église dans le pays, il faut toujours le rappeler, à majorité chrétienne.

Celui-ci confirme en quelque sorte cette non appartenance à l'humain lorsqu'il considère que toutes ces vies menacées, toutes ces personnes qui risquent d'être exterminées ont moins de valeur qu'une chose matérielle, en l'occurrence une chapelle. Une autre femme prend la parole et, pour corroborer cette réalité de la transgression de l'interdit fondamental, celui du meurtre, et du sentiment d'être exclu du genre humain qu'elle entraîne, raconte son calvaire. Cette femme dont le mari avait été sauvagement assassiné au début des massacres et qui, elle aussi, avait été violée à plusieurs reprises et en présence de ses deux enfants, assistait à une prière organisée chaque matin par son église protestante là où elle avait trouvé refuge. Au cours de ses prédications, le pasteur invitait chaque fois ses fidèles visés par le projet génocidaire à accepter leur sort et à se réconcilier avec Dieu avant de mourir car, selon ce même prédicateur, cette extermination s'inscrivait dans la volonté de Dieu et personne ne pouvait s'y opposer. Cette femme affirma, lors de cette séance groupale, avoir du mal à comprendre cette contradiction entre ce qu'elle venait d'entendre et ce qui lui avait été transmis dès son jeune âge. Elle dit au groupe, après quelques minutes de silence comme si elle cherchait les mots justes pour dire ses ressentis, qu'à ce moment-là elle était totalement confuse.

Ces deux situations reflètent, en paraphrasant Catherine Coquio, la dimension sacrificielle des violences génocidaires au Rwanda. Mais elles mettent surtout en relief la violence extrême qui a été accompagnée et soutenue par une violence religieuse. Plusieurs auteurs ont souligné cette dimension religieuse de la violence extrême tout au long du génocide des Tutsi au Rwanda. Audoin-Rouzeau et Dumas (2014, p. 10) parlent « des relations forgées dans la pratique religieuse qui ont fait l'objet d'une transgression : à commencer par les lieux de culte eux-mêmes ». Selon le rapport final du recensement des victimes du génocide commandité par le Ministère de l'administration locale (2004, p. 39), près de 40% des victimes ont été tuées dans les églises catholiques et les temples protestants. Il est important de rappeler que ces mêmes édifices avaient protégé les Tutsi lors des violences précédentes, à savoir celles survenues respectivement en 1959, 1963 et 1973, et que ce n'était pas par hasard qu'un grand nombre de victimes potentielles y ait cherché refuge au début des massacres. Pour Audoin-Rouzeau et Dumas (2014) « la protection recherchée est donc bien,

et dès l'origine, de nature religieuse, adossée à l'espoir que les tueurs n'oseraient pas commettre le sacrilège d'assassiner dans des lieux consacrés ». Non seulement les massacres ont été commis à l'intérieur même des églises mais s'accompagnaient aussi très souvent d'actes de profanation spécifiques. Au-delà de la mise à mort des prêtres et d'autres religieux(ses), de la destruction des tabernacles et des ciboires qui en constituent l'exemple; des pratiques iconoclastes ont été également observées. Ainsi, à Kibuye, la statue de la vierge a eu le nez coupé ainsi que plusieurs de ses doigts par les tueurs, gestes qui répliquent les violences infligées à beaucoup de victimes tutsi. Nous avons voulu souligner cette dimension spécifiquement religieuse, voire sacrificielle, des massacres à caractère génocidaire commis au Rwanda dont une étude approfondie est par ailleurs plus que nécessaire pour une compréhension profonde de ce phénomène. Nous insistons cependant, pour ce qui concerne notre étude, sur le sentiment de non appartenance à l'espèce humaine, rendu plus apparent par cette dimension religieuse et sacrificielle du génocide des Tutsi au Rwanda.

Comment fait-on pour vivre après avoir été réduit à l'état de chose, quand on a été considéré comme un non humain ?, demande l'animatrice à tout le groupe. Plusieurs femmes qui ont pris la parole soulignaient effectivement les difficultés pour les survivants du génocide de proximité de retrouver la confiance en soi et en l'autre quand on a été victime des actes de déshumanisation, surtout quand on est obligé de croiser tous les jours les gens qui ont voulu ta mort. L'une des participantes du groupe dit que retrouver la confiance en soi et en l'autre lui semble être un processus impliquant tout d'abord un environnement propice. Elle dit que même si au Rwanda les choses ont changé – les massacres ont été arrêtés, certaines personnes impliquées dans les massacres ont été poursuivies et condamnées mettant ainsi fin à l'impunité dont elles ont longtemps bénéficié – le processus reste difficile et long. Le dispositif de travail clinique et de recherche à travers les groupes de parole conçus comme le lieu que les femmes victimes du viol dans le génocide se sont donné pour interagir en constitue le fondement.

C'est dans cet espace qu'elles se donnent rendez-vous pour mettre des mots sur leur souffrance et qu'elles s'interrogent et expérimentent en même

temps le lien à l'autre. Dans ce lieu les femmes se rassemblent comme elles l'ont fait la première fois, elles s'identifient progressivement non pas tant à l'expérience du viol, qu'elles ont en commun, mais à la parole commune qu'elles se donnent dans le groupe. Cette parole échangée dans ce cadre bien précis leur permet d'évoquer toutes les atrocités subies et de se laisser submerger par les émotions, les affects qui accompagnent la remémoration de toutes ces situations extrêmes qu'elles ont expérimentées. En faisant cela, c'est la pensée qu'elles remettent en mouvement et nous savons bien que quand on pense on vit et quand on vit on cherche le lien à l'autre. Dans ce contexte l'expérience du groupe de parole est vécue comme une nouvelle expérience de liaison à la communauté humaine dans le sens où, en permettant l'identification des participantes à leurs semblables qui ont vécu les mêmes expériences, cela leur offre la possibilité de remobiliser la capacité que possède chaque être humain de résister en un point indestructible que Roisin (2003, p. 166), appelle « l'ombilic du désir de vivre ».

2.2.2. Revenir à l'origine pour relancer la vie et la pensée

Notre impression est qu'au sein du dispositif de travail clinique et de recherche, les femmes qui en font partie tentent de renouer avec l'originaire et la pensée annihilés par le viol sur fond d'extermination génocidaire. Les éléments divers que nous pointons comme ressortant des récits et des séances groupales, témoignent de ce travail de réorigination, de reprise d'une pensée personnelle, de réappropriation par les femmes de leur histoire pour la relancer. Elles s'attellent, au péril d'elles-mêmes, chacune et en groupe à une (re)création de leur personne propre et d'un collectif féminin. Un tel processus implique, notamment et notablement : l'élaboration mythique d'une origine, familiale, sur fond de la disparition de la famille ; une tentative périlleuse et vitale de reprise personnelle et sociale, partagée, des événements de vie qui ont empêché la vie, qui se répètent entre générations, et que l'on essaye de reconnaître et transmettre, lorsqu'on réélabore l'histoire à partir d'aujourd'hui, dans l'après génocide ; et une traversée par la pensée et la parole partagées des expériences de mort subies lors des viols et autres violences sexuelles dans le génocide. Plusieurs

femmes décrivent dans les souvenirs de leur enfance des familles presque idéales, dont les membres vivent en harmonie les uns avec les autres et où n'existaient ni différences ni désaccords. Cette figure d'une famille idéale revient souvent, que ce soit lors des séances de groupe, où un tel discours est alors uniment partagé, ou durant les entretiens individuels. C'est le cas par exemple de Claire. Elle évoque dans l'entretien le souvenir d'une famille unie et solidaire, vivant en harmonie avec ses voisins. Elle se souvient par-dessus tout qu'en cette période elle n'avait jamais été triste et que personne ne l'avait blessée par des mots lancés comme un coup de poignard comme ce fut le cas pendant le génocide et après.

Régine Waintrater nous éclaire sur l'enjeu d'une telle idéalisation dans le contexte d'un génocide. « La famille d'après le génocide, explique-t-elle, est une famille privée d'histoire et de documents et le mythe vient alors se substituer à ce manque d'histoire et combler les trous béants d'une chronique interrompue ». Pour cette auteur, la notion de mythe familial prend ici un sens singulier :

> Fédérateur, le mythe familial est un système de croyances organisées, partagées par tous les membres de la famille, concernant leurs rôles mutuels dans la famille et la nature de leur relation. Même si toutes les familles secrètent leurs mythes, la famille survivante en a besoin pour assurer à la fois cohésion interne et protection externe. Face au traumatisme – crise, souffrance, persécution – la famille verrouille et renforce les mythes comme autant de remparts contre la dilution d'identité voire la disparition. Les mythes familiaux les plus courants sont celui de l'unité (« nous sommes une famille unie ») et celui du partage (« on se dit tout »), mythes que l'on retrouve à l'œuvre dans l'évocation idéalisée de la famille d'avant le génocide, d'où sont gommés les différences et les désaccords (Wantraiter, 2003, p. 126).

Ce sont ces mythes immuables qui se donnent d'abord à apparaître dans nos récits. Et nous ne pouvons sous-estimer la fonction de cette sorte de version officielle de l'histoire familiale de nos sujets, remplie de mythes qui officient comme seuls garants d'une transmission interrompue par la persécution et le désastre. Comme des mythes fondateurs, refondateurs, ils semblent instituer dans un avant impérissable mais qui a péri, le point d'origine et de relance possible des récits au sein desquels les femmes qui nous ont parlé refont leur histoire broyée en en retraçant des points de brisure. En effet, parallèlement et en contrepoint à l'invocation de la famille

d'origine, nous avons été interpellé par des propos d'un autre ordre, d'une même intensité, comme ceux tenus par Maggy. Évoquant les éléments de son passé qui ont marqué sa vie sur le plan personnel et familial, Maggy se souvient comme si c'était hier que sa mère traversait souvent des moments difficiles, où elle était extrêmement triste. Chaque fois qu'on lui demandait ce qui l'attristait, elle ne réagissait pas et semblait subitement beaucoup plus triste. Les enfants, en l'occurrence les plus âgés, se disaient entre eux que cet état affectif de leur mère était probablement dû au fait qu'elle avait perdu tous les membres de sa famille lors des violences qui ont suivi l'indépendance au Rwanda. Effectivement, Maggy n'a jamais connu ni tante ni oncle, et la seule femme considérée longtemps comme une cousine de sa mère ne l'était pas réellement. C'était plutôt sa meilleure amie. Elle apprendra également plus tard que sa mère « *yakorewe bibi muri ibyo bihe* », ce qui veut dire littéralement qu'« on lui a causé du tort » mais qui signifiait qu'elle avait été violée lors de ces violences et que c'était probablement à cause de cet événement qu'elle était souvent triste. Maggy retrouve au cœur de sa vie d'enfant, dont elle fait l'histoire, le silence et la tristesse de sa mère, violée également et survivante sur fond de l'extermination de toute sa famille.

Il a fallu à Claire, Maggy mais aussi aux autres femmes qui ont fait partie du dispositif clinique, mobiliser le principe d'origination pour remettre en histoire une vie démembrée. Ce principe est rendu possible par le processus de groupe de parole à travers le dispositif clinique et de recherche dont nous rendons compte ici. Nous entendons le processus tel qu'il est défini par Kaes (2002, p. 70), comme étant « une succession organisée, régulière et constante de phénomènes en mouvement. Il suppose une source à partir de laquelle avance la succession, qui se développe selon une dynamique interne, dans un espace et selon une temporalité spécifiques ». Ces groupes de parole ont été conçu dans cette logique de succession obéissant à sa propre dynamique interne servant comme une matrice qui permet de supporter le fardeau du désespoir consécutif aux expériences vécues de viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide.

2.3. Le groupe comme l'incarnation d'une matrice portant le fardeau du désespoir

Nous avons souligné, dans la première partie qui traite des aspects méthodologiques de notre étude en rapport avec la construction du dispositif de recherche-action, l'importance des groupes de parole qui en constituent la base et le fondement. La décision de mettre en place des groupes de parole dans ce cadre-ci s'inscrit dans le prolongement d'une idée originale d'un groupe de femmes victimes du viol dans le génocide, qui ont pris l'option de se mettre ensemble, dans la période difficile pour elles qui a suivi le génocide, en vue de rester solidaires et de suivre le mouvement de reconstruction en vogue pendant cette période. Le projet initié plus tard pour les appuyer dans ce processus a tenu compte de cet impératif. Les groupes de parole dont nous rendons compte maintenant ont incarné une matrice permettant de soutenir le fardeau du désespoir consécutif aux expériences vécues par les femmes victimes du viol et autres violences sexuelles commis dans le contexte du génocide. Cet espace qu'elles se sont donné leur a permis de réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont elles sont à la source. Cet espace d'échange et d'interaction leur a donné surtout l'occasion de se décentrer des crimes commis, dont elles ont été victimes et dont les effets les poursuivent même après, pour régénérer l'espace public.

Les situations de groupe dont nous rendons compte sont sous-tendues par les principes du fonctionnement psychique dans les groupes tels qu'ils nous sont donnés par René Kaës (2002, p. 82-83). Pour cet auteur, à travers le principe de plaisir/déplaisir, le groupe se constitue et se maintient en fournissant à ses membres l'évitement du déplaisir ainsi que les expériences de plaisir et en l'occurrence la satisfaction des besoins et des pulsions par l'interliaison pulsionnelle : le plaisir d'être en groupe, de former un tout, d'être protégé, de recevoir une stimulation de pensée régulée. Nous sommes tout à fait d'accord avec Kaës pour dire que ce principe économique concourt à mettre en œuvre tous les autres, à savoir les principes de différenciation/indifférenciation ; de délimitation dedans/dehors ; d'autosuffisance/interdépendance ; de constance/transformation ; de répétition/sublimation ; et enfin le principe de réalité qui, la plupart du temps, s'oppose au couple plaisir/déplaisir.

2.3.1. Réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont on est à la source

Au cours d'une séance de groupe, une femme a amené un thème en rapport avec le pardon, en référence à l'homélie d'un prêtre de sa paroisse, lors d'une messe à laquelle elle avait assisté, qui invitait les fidèles qui ont trempé dans les massacres à demander pardon. Cette femme dit au groupe que pendant cette homélie, ses pensées se sont envolées et l'ont ramenée pendant le génocide et plus particulièrement au moment d'une scène particulière de son propre viol au cours de laquelle, après avoir été violée par plusieurs hommes, on lui avait ordonné de montrer et surtout d'expliquer à un groupe d'écoliers les parties intimes d'une femme tutsi. Elle dit au groupe que tout au long de cette homélie elle se demandait comment on peut pardonner aux personnes qui t'ont infligé de tels actes. L'animatrice reformule cette question et demande qu'avant de penser à pardonner à ses bourreaux, il convient de se demander comment les personnes qui ont été victimes de toutes ces cruautés peuvent vivre avec ça. Pour nommer spécialement ce que ces femmes avaient subi, l'animatrice a utilisé le mot en kinyarwanda *« ishyano »*, et a demandé au groupe : est-il possible de se débarrasser ou d'enterrer cet *« ishyano »* pour pouvoir vivre ? Comment alors s'en débarrasser ou carrément l'enterrer ?

La première femme qui a pris la parole a dit qu'il est extrêmement difficile de se débarrasser ou d'enterrer cet *ishyano,* surtout quand celui-ci a eu lieu en présence de ses propres enfants. Cette femme dit que chaque fois qu'elle regarde son fils qui, à six ans, avait assisté à son viol, elle se sent très honteuse. Il y a eu dans le groupe plusieurs échanges autour de ce sentiment de honte qu'elles éprouvent chaque fois qu'elles sont dans une situation qui leur rappelle les atrocités vécues. Une autre femme très discrète, qui intervient rarement dans le groupe, dit que la parole peut tuer, qu'on l'a vu pendant le génocide mais aussi qu'elle peut guérir. Cette dimension de la parole qui guérit que nous expérimentons dans le groupe peut nous aider à enterrer cet *ishyano,* dit cette femme. Ce sont effectivement ces mots échangés entre elles, dans cet espace créé spécialement pour réinventer des modes d'être, de faire et de désirer dont elles sont à la source, qui

remobilisent leurs capacités de création nécessaires à l'élaboration de leur souffrance.

2.3.3. Se décentrer des crimes commis pour régénérer l'espace public

Ce lieu aménagé comme une matrice qui permet d'y déposer le fardeau du désespoir, les femmes se l'étaient approprié et l'utilisaient pour se décentrer des actes criminels dont elles ont été victimes et dont elles traînent toujours les conséquences, pour régénérer l'espace public. Les conséquences du viol et autres violences sexuelles subis dans le contexte du génocide sont appréhendés en termes de traumatisme se manifestant à travers une multitude de symptômes. Nous l'avons constaté, que ce soit au cours des séances groupales ou lors des entretiens individuels, le phénomène de viol dans le génocide constitue un événement traumatique par excellence, dans la mesure où les femmes qui en sont victimes peinent à l'élaborer psychiquement et à se le représenter afin qu'il devienne histoire. Ainsi, l'impact de ce phénomène apparaît non seulement sur la structure de la personnalité et l'estime de soi mais aussi sur les modalités relationnelles de l'individu et sur ses liens avec le social. Au début des groupes, nous avons été frappé par la manière dont ces femmes réduisaient leurs possibilités de vie, c'est-à-dire leur capacité de faire des projets, d'investir dans l'avenir et de s'intégrer dans la société.

Le dispositif de travail clinique mis en place, dont nous évoquons le processus et les principes de fonctionnement dans ce chapitre, a constitué pour ses membres, grâce à la solidarité du groupe, une forme de protection contre la terreur et le désespoir ainsi qu'un antidote contre les expériences traumatiques. Le processus thérapeutique de ce dispositif a rendu possible la mise en mouvement de la pensée grâce à l'apport du cadre de groupe, ce qui a permis aux membres des groupes d'élaborer les éléments de leur passé récent qui ne passaient pas. Qu'est-ce qui facilite ce processus ? Être dans un groupe, penser en groupe et dans un groupe constituent un élément majeur facilitant ce processus, car il permet l'activation des connexions du préconscient qui, comme nous le savons, se base sur l'intersubjectivité

permettant au groupe de fonctionner comme un appareil de transformation de l'expérience traumatique (Kaës, 1998).

Être dans le groupe, c'est donc comme revenir à ses origines : en effet, au commencement était le groupe puisqu'on naît et fonde son identité dans un groupe-famille (Rouchy, 1993, p. 45). Il nous semble cependant important de revenir sur un aspect à notre sens important de la manifestation de la souffrance à travers le corps qui, dans certaines circonstances, apparaît comme l'une des modalités d'expression de cette souffrance que ces femmes peinent à exprimer verbalement. Comme le dit très justement Corbella (2004, p. 55) :

> En outre, entre le groupe et le corps, il y a réciprocité. En effet, la repésentation du groupe comme corps apparaît dans les métaphores les plus anciennes de la pensée philosophique, religieuse et politique, par exemple dans l'apologue de Menenius Agrippa. En particulier le groupe à orientation analytique est souvent vécu par les participants comme un corps maternel, une matrice-utérus, aussi bien pour sa forme circulaire que pour les fonctions qu'il remplit.

Nous l'avons démontré tout au long de ce travail, le corps de la femme tutsi a été particulièrement détruit pendant le génocide, de façon que dans le groupe de parole, de par l'importance que ce dispositif accorde à la communication non verbale, ces corps meurtris ont trouvé un lieu approprié pour se raconter et être observé. C'est aussi par sollicitation corporelle que nous avons été intégré dans le groupe. Au début des séances de groupe, quand ma collègue avec qui nous co-animons ces groupes, en nous introduisant, avait dit que nous travaillions dans un CHU, nous avons été sollicité par plusieurs femmes qui voulaient faire soigner leurs maux. Mais aussi plus tard lorsque le processus groupal avait pris de l'envol, nous avons été interpellé, à plusieurs reprises, par des postures corporelles que toutes les participantes au groupe adoptaient lorsque l'une d'elles évoquaient des moments difficiles qu'elle avait traversés. Lors des premières séances au cours desquelles il y avait beaucoup d'émotion, plusieurs participantes se recroquevillaient sur elles-mêmes quand les émotions avaient tendance à surpasser le cadre, et en les observant dans ces postures, on aurait pensé à des fœtus. Au fur et à mesure que le processus de groupe se développait, il offrait en même temps à ses membres un espace contenant leurs contenus

psychiques, et il devint possible dans cet espace de métaboliser la réalité psychique personnelle en rapport avec la réalité sociale.

Conclusion générale

Spécificités de l'objet, de la démarche et du contexte

La question du viol et des autres violences sexuelles commis dans le cadre du génocide des Tutsi au Rwanda est un phénomène difficile à appréhender, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles nous en relevons une en particulier. Elle nous semble particulièrement importante eu égard à l'angle sous lequel nous avons abordé le viol et ces violences sexuelles dans notre étude. C'est le fait que notre recherche concerne les violences à caractère génocidaire dans leur dimension la plus cruelle, c'est-à-dire la violence qui a choisi la sexualité, domaine en soi tabou dans la société rwandaise, pour se concrétiser. Étudier un tel phénomène exige une maîtrise méthodologique et épistémologique qui dépasse de loin celle de l'apprenti chercheur et clinicien que nous sommes.

Pour relever cet immense défi, nous avons choisi de nous inscrire dans une logique de recherche-action. En l'occurrence, nous entendons par recherche-action une pratique de recherche et d'intervention qui s'est élaborée en réponse – ou en forme d'accompagnement – à une demande formulée par des personnes confrontées à des souffrances psychiques et qui se trouvent dans des situations problématiques de la vie réelle. Il nous importe de souligner cette caractéristique-là de la recherche que nous avons entreprise : elle se conçoit en articulation avec une demande formulée par des sujets désireux d'œuvrer eux-mêmes à un changement, auquel la recherche tente de contribuer. Il s'est agi, pour ce qui nous concerne, d'aborder la question du traumatisme et de la féminité telle qu'elle se pose pour les femmes victimes du viol lors du génocide des Tutsi au Rwanda. Et

de l'aborder donc avec des femmes violées qui en formulaient la nécessité et le souhait. Pour ce faire, nous avons inscrit notre démarche dans un dispositif de travail clinique et de recherche qui s'appuie sur une approche groupale. Nous pouvons dire, au terme de ce parcours, que ce que l'on appelle « les données » ont émané de ce dispositif, émané non seulement des femmes et des groupes qu'elles composaient mais du travail d'élaboration – individuel et collectif – que ces groupes ont permis aux femmes qui en étaient parties prenantes. Nous reviendrons plus bas sur l'articulation, en vérité dynamique, entre le collectif et l'individuel dans la méthode de recherche et d'action que nous avions suivie.

Ce choix à la fois méthodologique, épistémologique et clinique est en adéquation avec notre façon de penser et d'articuler la clinique et la recherche. Mais c'est aussi le parcours suivi qui nous l'a révélé. Notre propre travail d'élaboration doctorale aura en effet consisté pour une part essentielle à tenter de rendre compte au mieux de l'élaboration dont ces groupes de femmes, et chacune d'elles en particulier, témoignaient dans leurs histoires en train de se raconter, de se partager et de se faire, sur le fond de silence, de solitude et d'anéantissement des horreurs vécues. Nous avons tenté surtout d'être à la hauteur de la dignité de ces histoires qui s'élaboraient à nos oreilles, d'en témoigner à notre tour. Cela nous a imposé d'en choisir certaines comme « figures types », pour autant qu'une telle expression approximative ait un sens, de façon à ce que puisse s'exprimer à travers celles-ci l'ensemble – dans sa complexité et son hétérogénéité – de ce qui ressortait des groupes et des sujets de la recherche-action. Écouter et réécouter les histoires de toutes ces femmes, choisir celles que nous allions retenir comme figures typiques, puis présenter l'histoire de chacune, la raconter, la décrire, dans son intensité et sa densité, c'est-à-dire aussi la construire au lecteur, nous a paru devoir être et nous apparaît aujourd'hui rétrospectivement avoir été notre façon personnelle d'analyser, de comprendre et de transmettre leurs expériences. Cela aura certainement constitué aussi notre plus grand appui pour tenir le coup, avec elles, face à notre sujet.

Il nous faut reconnaître que cela s'est opéré au détriment d'une analyse plus systématisée, faite selon une grille de construction et d'interprétation clairement et préalablement établie en rapport avec les données recueillies.

Comme cela nous a été suggéré récemment à la lecture de nos données, une telle analyse nous aurait permis d'aller bien au-delà et notamment de travailler à une autre sorte de « typologie », plus explicite, plus analytique et peut-être plus généralisable, en conceptualisant par exemple des distinctions dans les manières qu'ont eues les femmes elles-mêmes de subir le viol, de le vivre ensuite comme traumatisme ou non, de poursuivre diversement leurs vies ou encore d'en élaborer ultérieurement l'expérience. Nous réalisons que ceci peut apparaître, avec raison, aux yeux des chercheurs avisés comme l'une des limites de notre démarche. Nous pensons que celle-ci pourrait ultérieurement se prolonger dans cette direction. Mais il nous incombe aussi de reconnaître – si un doctorat révèle aussi un chercheur à lui-même – notre propre choix, de plus en plus assumé, maintenant totalement, de construire dans cette thèse une façon de penser, de faire et d'être qui soit en adéquation avec notre mode personnel et culturel d'être, de faire et de penser, ce qui nous a permis de transmettre, à notre manière, ce que les femmes victimes du viol de génocide nous ont confié au cours de ce processus et dont nous rendons compte dans cette thèse.

Il y avait lieu de reconnaître aussi la singularité de notre objet, qui exigeait un abord spécifique. Le viol de génocide, dont il est question dans notre étude, se distingue du viol de guerre. Ce dernier survient principalement dans un contexte de guerre, que ce soit entre les nations ou lors de guerres civiles, et il est utilisé, dans la plupart des cas, comme un outil de guerre destiné à terroriser l'ennemi. En évoquant les violences sexuelles perpétrées dans un contexte de guerre et leur destinée, Raphaël Branche (2003, p 128) parle de trois logiques du viol de guerre, à savoir conquérir, occuper et vaincre. Le viol de génocide, quant à lui, vise la destruction de la féminité. En effet, il nous est clairement apparu à travers les discours des femmes victimes du viol de génocide au Rwanda, « qu'au-delà de la destruction visible des vies, les exterminations ont visé aussi et en même temps celle invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée » (Altounian, 2000).

Les discours de ces femmes donnent à entendre et à voir cette volonté visée par ces massacres à caractère génocidaire d'accéder à la mère pour la détruire. Dans un souci de comprendre ce phénomène ainsi que les questions qu'il soulève, nous avons cherché à situer dans le temps quand la

société rwandaise, dont le fondement de la culture était basé sur un respect scrupuleux de la femme, longtemps considérée comme une « providence », celle qui unit les familles, s'est désagrégée jusqu'à « mettre sa culture à l'envers » (Brackelaire, 2009) ou plutôt à la « retourner contre elle-même » (Godard, 2014), à s'attaquer à elle et à transgresser tous les interdits érigés par elle. Les multiples expériences vécues par les femmes victimes du viol de génocide ont mis en lumière la dimension de genre qui caractérise ce projet et cette volonté d'exterminer une partie de sa population pour des régimes qui avaient fondé leur légitimité sur une idéologie raciste.

Dans les points suivants, nous prolongeons ce qui vient d'être évoqué des spécificités du contexte de notre objet d'étude et de la démarche adoptée pour l'aborder. D'abord, il nous paraît important d'aborder rétrospectivement la dimension historico-culturelle en pointant des moments forts qui ont caractérisé les désorganisations socioculturelles entraînant à leur tour la déchéance de la société rwandaise et l'apparition du genre dans les nouvelles formes de violence. Ensuite, nous reprendrons plus précisément certains des enjeux méthodologiques et épistémologiques de notre dispositif de recherche-action.

Changements historico-culturels touchant la place de la femme

Des recherches historiques sur la société rwandaise situent les moments de désorganisation sociale et culturelle vers la période où a eu lieu la rencontre avec d'autres cultures, en particulier celles de l'occident, qui se voulaient dominantes. L'image de la femme, celle considérée comme le pilier de la maison, celle que son époux devait toujours associer à toutes ses décisions, s'est détériorée progressivement. La femme était jadis épargnée par les méchancetés des hommes. Même la vendetta ne la concernait pas car elle n'appartenait pas à sa propre famille, qu'elle devait quitter le moment venu pour en rejoindre une autre, celle de son conjoint. Cette place privilégiée de la femme s'étendait également aux étrangères, de telle sorte qu'en cas de guerre avec un pays ennemi les guerriers rwandais devaient tuer implacablement tout étranger mâle et faisaient prisonnières les femmes, qu'ils emmenaient et épousaient suivant leur rang. Ils étaient ainsi certains qu'elles ne songeraient jamais à venger, sous quelque forme que ce soit,

leurs parents massacrés. Elles s'attachaient définitivement à leur époux et devenaient rwandaises de surcroît (Kagame, 1954). Même s'il est difficile de connaître exactement l'histoire du Rwanda ancien de par sa tradition orale, à aucun moment de l'histoire ne sont mentionnés des conflits – parmi ceux qui ont émaillé la société traditionnelle rwandaise précoloniale – où les femmes auraient été visées, d'une manière ou d'une autre, par la violence.

Parmi les facteurs évoqués pour tenter d'expliquer le passage de la préservation de l'image de la femme à l'acharnement sur son corps, figure l'ethnicisation des entités Hutu/Tutsi, qui a abouti à la différenciation sociale des groupes et aux conceptions locales de la pureté raciale. Celle-ci est liée essentiellement à l'idéologie hamitique, intériorisée par beaucoup de Rwandais et utilisée idéologiquement plus tard par les hommes politiques rwandais. Ainsi, les premières violences qui ont visé les femmes en tant que femmes sont celles qui ont eu lieu le 23 décembre 1963 à Gikongoro et au cours desquelles la population hutu, armée de machettes et de lances, se mit à massacrer de façon systématique les Tutsi de la région, femmes et enfants compris. Pendant cette période, certains cas de viol ont été répertoriés, même s'ils n'ont été évoqués plusieurs années plus tard que dans l'après-coup des violences sexuelles systématiques, utilisées cette fois-ci comme une arme redoutable du génocide perpétré contre les Tutsi en avril 1994. Rappelons-nous que c'est notamment Maggy qui, ayant elle-même été violée pendant le génocide, nous a rapporté, au cours de l'entretien avec elle, le viol dont sa propre mère avait été victime lors de ces violences.

Le parcours des femmes qui nous ont parlé met également en évidence la place et l'image particulières attribuées à la femme dans le contexte du Rwanda ou plutôt ce qu'a représenté le fait d'être une femme dans les temps troubles qu'a traversés le pays. La femme fut cette fois-ci visée directement par des actes violents et attaquée, détruite en tant que femme dans sa spécificité. L'idéologie ethnique sur laquelle les leaders politiques de cette époque avaient basé leur manière de gouverner le pays présentait la femme tutsi comme d'abord différente de la femme hutu de par sa beauté presque diabolique. Cette image donnée à la femme tutsi comme un être d'une beauté diabolique, qui œuvre toujours pour les intérêts de son groupe, contrastait complètement avec l'image traditionnelle de la femme et la fille rwandaises qui étaient considérées plutôt comme *« nyampinga »*

(providence), et entraînait en même temps une rupture dans la manière de la protéger des actes barbares des hommes. Les discours des femmes victimes du viol de génocide, recueillis à partir de notre dispositif de travail clinique et de recherche, donnent à entendre la destruction de cette féminité.

Un dispositif de recherche clinique à deux dimensions

Pour aborder une telle problématique, il est apparu important et à certains égards nécessaire que ce dispositif soit « à géométrie variable ». Nous entendons par là un dispositif de recherche-action utilisant principalement une approche groupale tout en ayant recours parallèlement à des entretiens individuels. La visée était toujours de recherche clinique. Les entretiens individuels ont été organisés, comme nous allons le rappeler, tout en étant par ailleurs toujours possibles – dans une perspective clinique – à la demande ou si nous l'estimions nécessaire. Nous pouvons dire aujourd'hui que cette flexibilité et cette double polarité entre travail en groupe et en entretiens individuels se sont révélées non seulement fructueuses et nécessaires mais aussi créatrices d'une dynamique rendant possible la recherche et la poursuite de l'élaboration sur chacun des deux pôles. C'est un processus qui mériterait certainement de se voir étudié plus avant, en particulier dans les modes d'articulation et les effets de chaque pôle sur l'autre.

Il vaut la peine de commencer par se rappeler du processus de construction du dispositif, à l'origine. La mise en place de ce dispositif est intervenue comme une réponse à une demande formulée par les femmes elles-mêmes en ces termes : *« Aidez-nous à mettre ensemble nos solitudes et nos solidarités, mais aussi à conquérir notre place au sein de la communauté en travaillant ensemble».* Le projet d'appui aux femmes victimes du viol dans le génocide, initié par les femmes elles-mêmes avec l'appui financier des Hôpitaux Universitaires de Genève (HUG), a concrétisé cette demande. Ce projet est organisé autour de deux volets, le volet social et le volet psychologique. C'est à partir de ce dernier volet psychologique que nous avons initié notre dispositif de recherche-action. Il s'est composé de deux groupes de parole, constitués respectivement par 18 et 20 participantes. Pour approcher davantage leurs expériences, nous avons

aussi, d'une façon complémentaire, proposé et recueilli des entretiens individuels. Nous nous sommes ainsi entretenu avec 25 femmes.

Il nous semble important de souligner que le choix des femmes avec qui nous nous sommes entretenu s'est fait d'une manière non programmée. Au départ, chaque participante au dispositif groupal était également une candidate potentielle à l'entretien individuel. En effet, dans le programme de notre travail de recherche sur le terrain, les entretiens individuels étaient prévus dans un deuxième temps et se sont déroulés dans la continuité du travail de groupe. Il s'agit d'entretiens semi-structurés et pour cela un guide d'entretien avait été préalablement élaboré, dont les questions reprenaient le parcours de chaque femme en visant essentiellement les moments-clés qui s'articulaient autour du génocide et après. Cependant, compte tenu du temps partagé entre le travail de recherche, la disponibilité des femmes et les exigences professionnelles, il nous a été pratiquement impossible de nous entretenir individuellement avec toutes les femmes qui faisaient partie du dispositif, comme nous l'avions souhaité au début de ce processus. En outre, parmi les 25 entretiens de recherche réalisés, nous avons choisi d'utiliser plus directement une dizaine d'entre eux, qui nous semblaient illustrer d'une manière remarquable l'une ou l'autre dimension, venant en réponse à nos questions de départ, ou qui paraissaient mieux corroborer, nuancer ou réorienter nos hypothèses, ou encore, comme évoqué plus haut, qui exprimaient d'une façon particulièrement parlante ou accentuée ce qui se retrouvait également dans d'autres entretiens.

Nous avons dû prendre le risque de nous écarter de la démarche initialement imaginée, qui impliquait le recueil de toutes les données et leur analyse complète, standardisée et systématique, suivant une grille d'interprétation préalablement établie en adéquation avec les données recueillies. Il s'est agi néanmoins d'un choix que nous avons posé, au-delà du fait que le cadre temporel ne nous permettait pas de recueillir les récits de tous nos sujets. Et nous assumons ce choix, à la fois méthodologique et épistémologique, qui nous a conduit à effectuer un travail de synthèse, de mise en forme de nos données, en construisant un corpus « d'une richesse remarquable, d'une teneur unique et spécifique », pour reprendre les mots de Jean Kinable à propos de ce corpus. Un tel corpus est le résultat d'un double travail : de recueil certes mais aussi de construction. Procéder de la

sorte aura en effet impliqué de notre part un travail d'appropriation des données recueillies. Nous les avons traitées et présentées sous forme de récits suffisamment denses, en sélectionnant parmi toutes les situations rencontrées et racontées, tout en procédant à leur mise en écriture, pour œuvrer à ce que le lecteur comprenne de quoi il s'agit.

En cela, nous sommes peut-être d'autant plus présent, dans les récits que nous présentons, que nous avons tenté d'être au plus proche de la teneur de ce qui nous était raconté par les femmes rencontrées. Nous ne pouvions nous limiter uniquement à une simple « description » des données recueillies. Plus exactement, nous devons reconnaître que notre description cache une construction qui aurait mérité d'être explicitée davantage. Gagnepain (1991) et Laisis (2006) ont montré que la description est toujours un mode spécifique d'explication, une explication qui a sa raison propre, une explication par l'histoire. Notre démarche consistait donc à choisir les situations recueillies à travers notre dispositif, à les synthétiser et à les présenter sous forme de récits qui tiennent compte, à la fois et dans la mesure du possible, de la particularité et de la singularité de chaque situation choisie. Ces présentations accompagnent le développement de notre propos, qui s'est construit lui-même en référence à ces situations. En ce sens, les auteurs auxquels nous nous référons ne viennent pas nécessairement confirmer, vérifier ou même concorder avec les témoignages que les femmes nous ont confiés, mais nous les convoquons expressément pour les mettre en lien avec les propos de ces dernières, en tâchant de mettre en valeur les dimensions et les enjeux essentiels de ces propos.

Cependant, cela n'enlève rien à la pertinence d'une démarche qui aurait embrassé l'ensemble des données pour en dégager, à plusieurs points de vue, toutes les différences porteuses de sens décisif en indiquant les discriminations aptes à établir des catégories ou une typologie et à forger des concepts susceptibles de prendre en compte l'ensemble des divers modes possibles selon lesquels les phénomènes étudiés se sont produits. Nous reconnaissons la pertinence de cette démarche qui est à la mesure même de notre propre déception dans l'après-coup, à la constatation que notre démarche méthodologique pour traiter les données recueillies ne met pas en valeur toute la richesse des propos que les sujets de notre étude nous ont confiés. Cette façon de procéder par grille d'analyse peut être envisagée

dans un projet de recherche ultérieur au cours duquel on déciderait par exemple d'abstraire de notre travail, de nos données, un essai de typologie.

Ceci nous pousse plus encore à réfléchir après-coup sur ce qui nous aura orienté dans la réalisation de notre travail de thèse, dans les choix adoptés, les options prises… Le souci de la transmission nous paraît avoir joué un rôle majeur. Comment transmettre ce qui nous était transmis, comme chercheur, clinicien, homme, Rwandais, si difficilement, après tant de temps, par bribes et morceaux, à propos à la fois de la destruction subie et des ressorts de vie recherchés, en particulier dans les récits créés ? Nous pensons aujourd'hui qu'il y avait pour nous un enjeu de création, de création scientifique – mais aussi personnelle, culturelle, sociale et politique – dans la façon dont nous nous approprierions de ces récits et les transmettrions. C'est peut-être là que se situe la force de notre démarche, celle qui souligne l'importance de transmettre aux lecteurs de partout des récits suffisamment denses et précis pour qu'ils réalisent de quoi il s'agit, pour autant que ce soit possible. Cet enjeu de transmission, qui n'est pas seulement un enjeu de transmission scientifique au sens restreint du terme, nous semble d'une importance capitale. En effet, comment transmettre ce que ces femmes victimes du viol de génocide ont dit, mais surtout ce qu'elles se sont dit à elles-mêmes ?

N'est-ce pas en fin de compte ce que nous avons tenté de faire et dont nous avons rendu compte dans cette thèse ? Si cette transmission a été rendue possible, c'est alors par ce dispositif de recherche bidimensionnel et à géométrie variable, articulant le travail en groupe et le travail individuel. Le groupe de parole consistait en un espace de remobilisation psychique et relationnelle, un espace dédié à la parole qui guérit. Cette parole propre, échangée dans ce lieu propre et imprenable, a rendu possible, dans la continuité, l'émergence d'une parole vraie survenue dans un cadre beaucoup plus intime. En retour, cette parole intime a contribué à renforcer les liens intersubjectifs propres au travail de groupe.

Portée, limites et perspectives

Une portée de cette étude est, à nos yeux, d'avoir mis en exergue, à partir des paroles des femmes victimes du viol dans le génocide, un sens latent des

actes de cruauté inimaginable qui ont caractérisé cette forme particulière de violence. Il est apparu que dans le viol systématique des femmes tutsi, on envisageait de violer la mère. En attaquant le lieu de fécondation, qui par ailleurs était tellement protégé au Rwanda, on visait principalement à accéder à la mère pour la détruire.

Le dispositif de travail clinique et de recherche mis en place s'est révélé être un lieu approprié d'élaboration de la douleur morale, de la souffrance psychique consécutive aux expériences vécues de viol dans le génocide. Ce dispositif est basé principalement sur une approche groupale, où le groupe est conçu comme un espace dédié à la parole qui guérit, comme un lieu de remobilisation psychique et relationnelle. Il a permis en outre aux femmes qui en faisaient partie de sortir de leur isolement et d'expérimenter le lien à l'autre profondément mis à mal par le vécu du traumatisme. Cependant ce dispositif s'est montré peu efficace face aux symptômes en rapport avec le noyau traumatique, même s'il a contribué énormément au bien-être des femmes victimes du viol dans le génocide. Nous pensons pouvoir affirmer que ce travail élaboré avec les femmes victimes du viol de génocide au Rwanda peut représenter une contribution fondamentale à tous les cliniciens du Rwanda et d'ailleurs.

Néanmoins, nous reconnaissons fondamentalement des limites à cette thèse qui a suscité plus de questions qu'elle n'a apporté de réponses. La première limite est d'ordre à la fois méthodologique et épistémologique. Ayant choisi le paradigme de la recherche-action pour appréhender le phénomène de viol et autres violences sexuelles perpétrés dans un contexte de génocide de proximité, s'est posé à nous le défi difficile à relever de l'articulation entre l'action et les démarches formelles d'un travail scientifique. Cette articulation consistait, pour notre démarche, à allier l'intervention, constituée par le travail clinique, et la production de connaissances à partir du matériel issu de cet espace.

Nous sommes parti de la problématique du viol de génocide et de la demande des victimes, et nous avons mis en place un dispositif qui prend en compte les impératifs de l'action et ceux de la création de savoir, sans toutefois les cloisonner. Les limites de notre travail se situent, à l'instar d'autres travaux de recherche qui allient clinique et recherche, à cette même

articulation. En effet, ce qui semble être une richesse et une potentialité du travail de recherche clinique est souvent une source de difficultés. Nous pensons donc avec Ciccone (1998, p. 109), que dans un tel dispositif, le travail clinique suppose pour le clinicien, une implication subjectivante, nécessaire à la promotion d'un effet thérapeutique et d'un processus de changement, alors que le travail de recherche suppose quant à lui, une désimplication objectivante visant à produire la connaissance. C'est ce paradoxe qui constitue une limite de la démarche de recherche-action. Pour ce qui concerne notre objet d'étude et en l'occurrence l'abord des situations de violence extrême, nous sommes conscient de nos limites, par exemple par rapport à la mise au travail de ce qui se jouait dans le tandem des co-animateurs. La prise de distance par rapport à l'objet de recherche, qui implique cette désimplication objectivante nécessaire à la production de connaissances, aurait nécessité un travail de supervision, nous a fait défaut.

Nous clôturons cette thèse en pointant encore quelques questions qui, à notre sens, restent en suspens et nécessitent d'être prises en considération dans des travaux ultérieurs. Comment intégrer ce dispositif de travail clinique dans le modèle général des soins de santé mentale ? Cela permettrait de répliquer, en l'améliorant, ce modèle de prise en charge. Il serait en outre important de voir comment mettre en place un dispositif semblable à celui-ci, mais qui a une durée déterminée, pour le travail en profondeur du noyau traumatique. Et enfin, quelle place donner à la question de la transmission inter- et trans-générationnelle ? Nous pensons particulièrement à tous les enfants, qui sont pour le moment de jeunes adultes, qui ont assisté au viol et autres violences sexuelles infligés à leurs mères. Nous souhaitons contribuer à aborder de telles questions dans la clinique et la recherche.

Bibliographie

Ackerman, N. W. (1958). *The psychodynamics of family life.* New York: Basic Books.

Altounian, J. (2000). *La Survivance. Traduire le trauma collectif.* Paris: Dunod.

Altounian, J. (2003). *Ouvrez moi seulement les chemins d'Arménie. Un génocide aux déserts de l'inconscient.* Paris: Belles lettre.

Amado, G., & Levy, A. (2001). Introduction. *Revue internationale de psychosociologie , 7* (16), pp. 5-8.

Audoin-Rouzeau, S., & Dumas, H. (2014). Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après. Réflexions introductives. *Vingtième siècle. Revue d'histoire , 122*, pp. 3-16.

Bigirumwami, A. (1964). *Imihango yo mu Rwanda, Ière partie.* Nyundo: Inédit.

Bonnet, G. (2015). *La vengeance: l'inconscient à l'oeuvre .* Paris: In Press.

Brackelaire, J.-L. (2009). "Il a mis ma culture à l'envers". Essai sur le nouage entre personne(s) et culture(s). In P. Collart, *Rencontre avec les différences entre sexes, sciences et cultures.* Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.

Branche, R. (2002). Des viols pendant la guerre d'Algérie. *Vingtième siècle. Revue d'histoire , 75*, pp. 123-132.

Brunschwig, H. (1971). *Le partage de l'Afrique noire.* Paris: Flammarion.

Bucyensenge, J. (2014). *Ntongwe-Mugina: How Burundian Hutu refugees comitted genocide in Rwanda.* Retrieved 28/08/2015 from https://justicetosurvivors.wordpress.com/2014/01/15/ntongwe-mugina-how-burundian-hutu-refugees-comitted-genocide-in-rwanda/.

Chapelier, J.-B., & Roffat, D. (2011). *Groupe, contenance et créativité.* Toulouse: Érès.

Chrétien, J.-P. (1995). In J.-P. Chrétien, J.-F. Dupaquier, M. Kabanda, & J. Ngarambe, *Rwanda: les médias du génocide.* Paris: Karthala.

Chrétien, J.-P. (1985). Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi. In J.-L. Amselle, & E. Mbokolo, *Au coeur de l'ethnie* (pp. 129-166). Paris: La Découverte.

Chrétien, J.-P. (1985). Hutu et Tutsis au Rwanda et au Burundi. In J.-L. Amselle, & E. Mbokolo, *Au coeur de l'ethnie* (pp. 129-166). Paris: La Découverte.

Chrétien, J.-P. (1972). La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionelles et pression coloniale au Rwanda allemand. *Revue française d'histoire d'outre-mer , 59* (4), pp. 645-680.

Chrétien, J.-P. (2000). *L'Afrique des grands lacs - Deux mille ans d'histoire.* Paris: Flammarion.

Chrétien, Jean-Pierre. (1985). *"Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo (dir), Au coeur de l'ethnie* (La Découverte ed.). Paris.

Christen-Gueissaz, E., Corajoud, G., Fontaine, M., & Racine, J.-B. (2006). *Recherche-action : processus d'apprentissage et d'innovation.* Paris: L'Harmattan.

Ciccone, A. (2014). L'observation clinique attentive, une méthode pour la pratique et la recherche cliniques. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe , 63*, pp. 65-78.

Ciccone, A. (2013 [1998]). *L'observation clinique.* Paris: Dunod.

Cournut-Janin, M. (2008). *Féminin et féminité.* Paris: PUF.

Courtemanche, G. (2006). *Un dimanche à la piscine à Kigali.* Paris: Folio.

Crépeau, P. (2005). *Cent contes du Rwanda.* Montréal: Fondation littéraire Fleur de Lys.

Cyrulnick, B. (2010). *Mourir de dire: La honte.* Paris: Odile Jacob.

Davoine, F. e.-M. (2014). *Histoire et trauma. La folie des guerres.* paris: Stock.

de Lame, D. (2003). Deuil, commémoration, justice dans les contextes rwandais et belge. *Politique africaine "Justice et réconciliation: ambiguïtés et impensés" , 92*, pp. 39-55.

de Lame, D. (2003, 4). Deuil, commémoration, justice dans les contextes rwandais et belge. *Politique africaine* , pp. 39-55.

de Lame, D. (1999). Idéologie d'ici et là : des Rwandaises et une anthropologue. In D. Jonckers, R. Carré, & M.-C. Dupré, *Femmes plurielles. Les repésentations des femmes: discours, normes et conduites* (pp. 37-56). Paris: Maison des sciences de l'homme.

de Mijolla, A. (2013). *Dictionnaire international de la psychanalyse.* Paris: Hachette.

Des Forges, A. (1999). *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda.* Paris: Karthala (Human Rights Watch & Fédération internationale des ligues des droits de l'homme).

des Forges, A. (1972). *Defeat is the Only Bad News: Rwanda under Musinga 1896-1931.* New Haven: Yale University.

Erny, J. (1994). *Rwanda. Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple.* Paris: L'harmattan.

Ferrero, F., Laubsher, A., & Munyandamutsa, N. (2006). Santé mentale: 10 ans de collaboration avec le Rwanda. *Revue médicale suisse , 2*, pp. S39-S40.

Fierens, J. (2003). *Femmes et génocide. Le cas rwandais.* Actes du colloque organisé par le Centre Droits fondamentaux et lien social à Namur le 20 septembre 2002. Bruxelles: La Charte.

Freud, S. (1920). *Au-delà du principe de plaisir, Essais de psychanalyse.* Paris: Payot.

Freud, S. ([1905] 2002). *Trois essais sur la théorie sexuelle.* Paris: Gallimard (Folio).

Fusaschi, M. (2012). Plaisirs croisés: gukuna-kunyaza. Missions, corps et sexualités dans le Rwanda contemporain. *Genre, sexualité et société. Rituels , 8* (http://gss.revues.org/2571).

Gagnepain, J. (1993 [1991]). *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 2, De la personne. De la norme.* Bruxelles: De Boeck Université, coll. Raisonnances.

Galabert, J.-L. (2012). *Les enfants d'Imana. Histoire sociale et culturelle du Rwanda.* Lassay-les-Chateaux: Izuba édition.

Garapon, A. (2002). *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner: pour une justice internationale.* Paris: Odile Jacob.

Gasarabwe, E. (1978). *Le geste rwandais.* Paris: Bourgois, 10/18.

Gishoma, D. (2014). *Crises traumatiques collectives d'ihahamuka lors des commémorations du génocide des Tutsi.* Thèse de doctorat non publiée. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain.

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 , 30*, pp. 159-183.

Godard, M.-O. (2014a). Aux sources de la Nyabarongo. Des mots à la cruauté. In F. Neau, D. Zagury, A. Ciavaldini, M.-O. W. Godard, P. Lurcel, J. Perelberg, et al., *Cruautés* (pp. 65-83). Paris: PUF.

Godard, M.-O. (2013). Face au génocide, crime sans fin, quelles"constructions psychiques". In J.-L. Brackelaire, M. Cornejo, & J. Kinable, *Violence politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création* (pp. 349-357). Louvain-la-Neuve: Academia-L'harmattan.

Godard, M.-O. (2003). *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés.* Toulouse: érès.

Godard, M.-O. (2014b). Se souvenir et dire... mais à quel prix! *Les temps modernes , 680-681*, pp. 248-263.

Godard, M.-O., & Spoljar, P. (2011). *Recherche clinique et thérapeutique : génocide des Tutsi au Rwanda.* Sarrebuck: Editions universitaires européennes.

Godard, M.-O., Munyandamutsa, N., Mutarabayire, S., & Rutembesa, E. (2012). La violence de la parole, quinze ans après le génocide des Tutsis au Rwanda. Des groupes de soutien psychologique dans le processus Gacaca. In Y. Mouchenik, T. Baubet, & M.-R. Moro, *Manuel des psychotraumatismes: cliniques et recherches contemporaines* (pp. 50-60). Grenoble: Pensée sauvage.

Godfrind, J. (2001). *Comment la féminité vient aux femmes.* Paris: Epîtres.

Goody, J. (1994). *Entre l'oralité et l'écriture .* Paris: PUF.

Goody, J. (1979). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage.* Paris: Les Editions de Minuit.

Guichaoua, A. (1992). *Le problème des réfugiés rwandais et des populations banyarwanda dans la région des Grands Lacs africains.* Genève: UNHCR.

Gulaid, H. (2011). *Rwanda: le rôle des femmes dans le génocide des Tutsis*. Retrieved 27/07/2013 from http://www.collectifvan.org/article.php?r=0&id=51608.

Hannah, A. (1961). *Condition de l'homme moderne.* Paris: Calmann-Lévy.

Hatzfeld, J. (2014). *Le Rwanda "un génocide de proximité"*. Retrieved 10/02/2014 from http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Jean-Hatzfeld-le-Rwanda-un-genocide-de-proximite-2014-02-04-1101114 .

Hatzfeld, J. (2003). *Une saison de machettes.* Paris: Seuil.

Hegel, G. (1997[1840]). *Propédeutique philosophique.* Paris: Editions de Minuit.

Héritier, F. (1996). *De la violence.* Paris: Odile Jacob.

Hideo, K. (2011). L'autopoïèse et l'individu en train de se faire. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* , pp. 347-363.

Human Rights Watch. (2006). *Le génocide rwandais: comment il a été préparé.* Rapport non publié.

Ibuka et Médecins du Monde, L'accompagnement psychologique des rescapés du génocide . (février 2014). *L'expérience de neuf années de partenariat.*

Institut de Recherche et de Dialogue pour la Paix (ITDP). (2010, Septembre). *Identité ethnique et cohésion sociale au Rwanda: Analyse des défis Politiques et Socioéconomiques*. From http://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2010/09/2010_09_Rwa_Interpeace_IRDP_Ethnic_Identity_And_Social_Cohesion_In_Rwanda.pdf

Institut de Recherche et de dialogue pour la paix, Identité Ethnique et cohésion sociale au Rwanda. (septembre 2010). *Analyse des défis Politiques et Socioéconomiques.* Kigali.

Kacha, N. (2011). La fonction contenante du thérapeute. In J.-B. Chapelier, & D. Roffat, *Groupe, contenance et créativité* (pp. 85-97). Toulouse: Érès.

Kaes, R. (2002). *Les théories psychanalytiques du groupe.* Paris: PUF.

Kagabo, J. (1995). Après le génocide: notes de voyage. *Les temps modernes , 583*, pp. 102-125.

Kagamé, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être.* Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.

Kagame, A. (1954). *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda.* Bruxelles: Académie Royale des Siences Coloniales.

Kayiteshonga, Y. &. (2003). Guide en Santé Mentale dans le contexte Gacaca. Kigali, Rwanda: Inédit.

Kayiteshonga, Y. (2006). *L'évolution du traumatisme psychique chez les rescapés, douze ans après le génocide des Tutsi du Rwanda.* Paris: Université de paris VIII, UFR de psychologie, Pratiques Cliniques et Sociales.

Kimonyo, J. P. (2008). *Rwanda: un génocide populaire.* Paris: Karthala.

Laisis, J. (2006). De Pierre Perret à Jean Yanne. *Tétralogiques , 17*, pp. 99-135.

Laurent, P. (2011). Le groupe comme contenant. In J.-B. Chapelier, & D. Roffat, *Groupe, contenance et créativité* (pp. 97-108). Paris: Erès.

Laval, G. (2002). *Les bourreaux ordinaires. Psychanalyse du meurtre totalitaire.* Paris: PUF.

Laval, G. (2004). Psychanalyse du meurtre totalitaire. *Cahiers de psychologie clinique , 22*, pp. 71-97.

Lebigot, F. (2005). *Traiter les traumatismes psychiques. Clinique et prise en charge.* Paris: Dunod.

Lemarchand, R. (1970). *Rwanda and Burundi.* London: Pall Mall.

Lilly, R. (2008). *La face cachée des GI's.* Paris: Payot.

L'image du Rwanda à travers les contes moraux. (2005). Kigali.

Linden, I. (1999). *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990).* Paris: Karthala.

Munyandamutsa, N. (2001). *Questions du sens et des repères dans le traumatisme psychique. Réflexions autour de l'observation clinique d'enfants et d'adolescents survivants du génocide rwandais de 1994.* Génève: Médecine & Hygiène.

Munyandamutsa, N., Godart, M.-O., Rutembesa, E., & Mutabayire, S. A. (2012). *Gacaca, un rendez-vous piègé.* Editions Médecin du monde.

Musabyimana, G. (2006). *Pratiques et rites sexuels au Rwanda.* Paris: L'Harmattan.

Muzungu, B. (2014). *l'image du Rwanda à travers les contes moraux.* Kigali: Cahiers Lumières et société.

Ndimubandi, A. (2013). *La criminalité d'après-guerre des ex-combattants au Burundi. Pour un abord psychologique de la dramatique processuelle*

en cause dans leur chef. Thèse de doctorat non publiée. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain.

Nietzsche, F. (0000[1878]). *Humain, trop humain.*

Nsengiyaremye, D. (1995). La transition démocratique au Rwanda (1989-1993). In A. Guichaoua, *Les crises politiques au Rwanda et au Burundi (1993-1994).* Paris: Karthala.

Ntezimana, E. (1990). Le Rwanda social, administratif et politique à la fin du XIXe siècle. In G. Honke, *Au plus fond d'Afrique. Le Rwanda et la colonisation allemande 1885-1919* (pp. 73-80). Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *Analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* Paris: Armand Colin.

Perelberg, R. (2013). Féminisme et psychanalyse. In A. de Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse* (pp. 625-628). Paris: Fayard/Pluriel.

Perrineau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. *Revue française de science politique , 25* (5), pp. 946-968.

Prunier, G. (1995). *The Rwanda Crisis 1959-1994: History of a Genocide .* New York: Colombia University Press.

République du Rwanda. (2002). *Dénombrement des victimes du génocide.* Rapport non publié, Ministère de l'administration locale, de l'information et des affaires sociales, Kigali.

République du Rwanda. Ministère de l'administration locale, de l'information et des affaires sociales. (2002). *Dénombrement des victimes du génocide.* Rapport non publié, Kigali.

Resweber, J.-P. (1995). *La recherche-action.* Paris: PUF.

Rey, A., Rey-Debove, J., & Robert, P. (2009). *Nouveau Petit Robert de la Langue Française.* Paris: Dictionnaire Le Robert.

Reyntjens, F. (1994). *L'Afrique des Grands Lacs en crise.* Paris: Karthala.

Reyntjens, F. (1985). *Pouvoir et droit au Rwanda. Droit public et évolution politique, 1916-1973.* Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale (Annales, Sciences humaines, 117).

Reyntjens, F. (1995). *Rwanda : trois jours qui ont fait basculer l'histoire.* Bruxelles, Paris: L'Harmattan, Cahiers africains.

Ricci, S. (2014). *Avant de tuer les femmes, vous devez les violer! Rwanda: rapport de sexe et génocide des Tutsi.* Paris: Syllepse.

Roisin, J. (2010). *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison.* Paris: PUF.

Roisin, J. (2003). Victimes d'agression sexuelle, les ressources thérapeutiques des groupes de parole. *Revue francophone du stress et du trauma , 3* (3), pp. 163-175.

Rouchy, J. (1993). Processus archaïquse et transfert en analyse de groupe. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe , 20*.

Roussillon, R. (2009, 06 23). *http//www.psychiatriemed.com.* Retrieved 06 24, 2011

Rumiya, J. (1992). *Le Rwanda sous le régime du mandat belge (1916-1931).* Paris: L'Harmattan.

Rutayisire, P. (2014). Eglise catholique dans la société rwandaise: un regard interrogateur! . In T. Gatwa, & L. Rutinduka, *Histoire du christianisme au Rwanda. Des origines à nos jours.* Yaoundé: Editionc CLE.

Rutayisire, P. (2001). Le remodelage de l'espace culturel rwandais par l'Eglise et la colonisation. *Cahiers du centre de gestion des conflits* (2).

Rwagatare, P., & Brackelaire, J.-L. (2015). Génocide des Tutsis au Rwanda : quand le viol des femmes est utilisé pour annihiler l'origine même de la vie et de la pensée. *Cahiers de psychologie clinique , 45*, pp. 165-189.

Schneider, M. (2013). Féminité. In A. de Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse* (pp. 628-630). Paris: Fayard/Pluriel.

Semujanga, J. (2004). La rumeur: parole fragile et croyance partagée. *Protée , 32* (3).

Semujanga, J. (1998). *Récits fondateurs du drame rwandais : discours social, idéologies et stéréotypes.* Paris/Montreal: L'Harmattan.

Smith, P. (1975). *Le récit populaire au Rwanda.* Paris: Armand Colin.

Taylor, C. C. (1992). *Milk, Honey and Money: changing concepts in Rwandan healing.* Washington: The Smithsonian Institution Press.

Taylor, C. (1992). *Milk, Honey and Money: changing concepts in Rwandan healing.* Washington: The Smithsonian Institution Press.

Taylor, C. (2000). *Terreur et sacrifice. Une approche anthropologique du génocide Rwandais.* Toulouse: Octares.

Taylor, C. (1988). The concept of flow in Rwandan popular medicine. *Social Science and Medicine , 27* (12), pp. 1343-1348.

Thomas, D. (1994). In search of solutions: women's police stations in Brazil. In M. Davies, *Women and violence: realities and responses worldwide.* London: Zed Book.

Vansina, J. (1962). *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900.* Bruxelles: Académie royale des sciences d'outre-mer.

Waintraiter, R. (2003). *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre.* Paris: Payot.

Winnicott, D. (1988). *Conversations ordinaires.* Paris: Gallimard.

Zaltzman, N. (2006). L'impact des mots. *Topique* , pp. 85-91.