



Corps et souffrances génocidaires

Plongée dans l'univers de la déshumanisation

Alexia Jacques, Noémie Girard

DANS **DIALOGUE** 2012/3 n° 197 , PAGES 31 À 41

ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 0242-8962

ISBN 9782749233611

DOI 10.3917/dia.197.0031

Date de mise en ligne : 26/10/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-dialogue-2012-3-page-31?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Corps et souffrances génocidaires

Plongée dans l'univers de la déshumanisation

ALEXIA JACQUES
NOÉMIE GIRARD

RÉSUMÉ⁴

Cet article explore le processus de déshumanisation et ses effets sur les individus et plus particulièrement sur leur corps. Pour approcher l'univers de la déshumanisation, les auteurs se sont plongés dans l'irreprésentable des violences génocidaires survenues dans la région des Grands Lacs au Burundi. Deux grandes interrogations constituent le fil rouge de la réflexion : le corps et le paradoxal. Le cas de Nemesa, jeune ex-rebelle burundaise, a permis de penser la souffrance paradoxale liée aux violences extrêmes et inhumaines.

MOTS-CLÉS

Corps, déshumanisation, paradoxal, génocide, Burundi.

Les situations génocidaires nous propulsent au cœur même de ce qu'est l'humain, son essence, sa définition, ses limites, voire son anéantissement. Comment le définir ? Peut-il être délimité ? Plus précisément, où se situerait un basculement dans le « non-humain » ou l'inhumain ? Comment penser la « déshumanisation » ? La notion de déshumanisation recouvre un champ vaste et complexe et, bien qu'essentielle, elle semble encore constituer une

Alexia Jacques, psychologue clinicienne, psychothérapeute, assistante au Service de psychologie clinique et différentielle à l'université libre de Bruxelles ; alexia.jacques@ulb.ac.be
Noémie Girard, psychologue clinicienne, assistante au Service de psychologie du développement et de la famille à l'université libre de Bruxelles ; noemie.girard@ulb.ac.be

énigme en psychologie. Les définitions souvent floues vont de pair avec une littérature étonnamment rare sur ce sujet. Les notions d'humain et d'inhumain y sont certes présentes, mais peu théorisées de manière approfondie et spécifique. Dès lors, dans quelle mesure ce manque à penser de la littérature en psychologie clinique n'est-il pas révélateur du caractère éminemment effractant, irréprésentable de cette question ?

Au décours de notre réflexion, nous avons été confrontées à la difficulté, voire à l'impossibilité, de définir l'humain et le déshumain – d'autant plus qu'initialement nous tentions de les envisager de manière distincte. Nous en sommes arrivées à une conviction forte : l'humain doit se penser dans sa complexité, son imprévisibilité intrinsèque et sa difficulté à être délimité au risque d'être réduit ou tronqué. Nous avons donc tenté de traiter les concepts d'humain et de déshumain en imbrication. Un paradoxe s'est imposé à nous : humain et déshumain se caractérisent par une simultanéité et une ubiquité constantes. Notre réflexion s'appuie sur les apports du groupe de Palo Alto sur les effets délétères de la communication paradoxale, repris par Anzieu (1975). Il caractérise le paradoxe par la coexistence de deux niveaux d'abstraction différents. « L'ambiguïté, la confusion qui sont à la racine de toute démarche paradoxale (communication, injonction, transfert) constituent le vrai et le faux, le bien et le mal, l'amour et la haine, la vie et la mort non comme des termes contradictoires s'excluant mutuellement, mais comme des termes permutable le long d'un cercle sans fin. Le clivage essentiel est alors celui non plus du bon et du mauvais, mais de l'idéalisation et de la persécution » (Anzieu, 1975, p. 69). Ainsi, nous utiliserons le paradoxe en tant qu'angle de vue pour aborder non seulement le niveau conceptuel, mais aussi les effets que produit l'inhumain sur les individus.

Quant à la question de savoir si le déshumain est dans la nature humaine, le débat est complexe, intemporel et définitivement irrésolu. Nous aimerions croire que l'inhumain est une potentialité dans l'homme et non sa nature. Mais peut-être est-ce là l'aveuglement qui nous guette ? Car lorsqu'on est confronté à des violences intentionnelles extrêmes, ce point de vue est largement bousculé. Les violences génocidaires nous placent en effet dans une position où le déni de la part destructrice de l'humain devient impossible. Garder l'espoir dans l'homme et dans la vie nous apparaît néanmoins indispensable pour le clinicien témoin de telles violences, qui devra puiser dans ses ressources personnelles pour toucher ce qu'il reste d'humain chez ces personnes ayant vu et vécu l'extrême horreur.

Ces éléments seront explorés à travers les événements survenus au Burundi. Depuis la décolonisation et son accès à l'indépendance, ce petit pays situé en Afrique centrale et de l'est, dans la région des Grands Lacs, est plongé dans un cycle de violences déshumanisantes : assassinats de présidents, coups d'État et massacres qui ont souvent pris la forme de génocides (1959, 1962, 1965, 1972, 1988, 1992, 1993, 1994...). Les contentieux historiques issus des différentes

crises meurtrières ont occasionné d'importantes pertes en vies humaines. En 1972, on parle de 100 000 victimes alors qu'on estime à plus de 300 000 le nombre de tués depuis 1993. Ces conflits ont pris des allures ethniques mais aussi politiques, opposant les Hutus majoritaires aux Tutsis minoritaires. Principale victime de ces violences, la population n'a souvent pas eu d'autre choix que de fuir pour échapper à la mort. Le nombre de déplacés au Burundi et de réfugiés dans les pays limitrophes est, encore aujourd'hui, considérable.

Déshumanisation

De façon générale, la déshumanisation renvoie au processus par lequel des caractéristiques humaines ne sont pas reconnues. Elle est déni de la dignité d'homme définie comme « 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). Plus encore, la déshumanisation détruit ce qui fait l'essence humaine.

Les champs « d'application » de la déshumanisation sont nombreux : médecine, société de consommation, violences sociales... Malgré la diversité de ces contextes, la déshumanisation se manifeste généralement sous l'une des deux formes suivantes : le déni de l'un des attributs humains (unicité humaine ou nature humaine) ou l'association du groupe ou de l'individu déshumanisé à une entité non humaine (métaphore de l'animal ou de la machine). Haslam (2006) évoque à ce sujet deux types de déshumanisation. D'une part, la *déshumanisation animalistique*, correspondant « au déni chez l'autre des caractéristiques uniquement humaines, c'est-à-dire de ce qui différencie l'homme des autres espèces vivantes. [...] Il peut s'agir par exemple du raffinement, des cognitions supérieures et de la moralité » (Haslam cité par Blondin et Gravel, 2010, p. 12). Les individus ainsi déshumanisés sont généralement comparés à des animaux : immoraux, irrationnels, instinctifs, rustres. Cela s'accompagne souvent de dégoût, de mépris et de la tendance à expliquer les causes des comportements du groupe ou de l'individu déshumanisé en termes de désirs et de besoins, plutôt que d'états cognitifs (Haslam, 2006). D'autre part, la *déshumanisation mécanistique*, qui réfère au « déni de la nature humaine, c'est-à-dire de ce qui est au cœur de l'essence humaine, sans comparaison avec les autres espèces. Il s'agit par exemple de la chaleur humaine, des émotions, de la flexibilité mentale et de l'imagination. La nature humaine fait référence à la base fondamentale, innée et universellement partagée par tous les êtres humains. Un individu déshumanisé de cette façon sera comparé à une machine, à un robot ou à un objet : froid, dépersonnalisé, insensible, rigide. 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 » (Haslam cité par Blondin et Gravel, 2010, p. 12).

Violences génocidaires et barbarie

Le génocide est un processus qui vise la destruction de la collectivité et des individus par des actes de violence souvent cruels et « gratuits » commis délibérément et intentionnellement. Ce processus plonge chacun dans un univers où les valeurs, les croyances, les comportements, les repères humains habituels, les relations et les réalisations sont bouleversés. Un élément central dans ce processus en étapes est l'intention de violenter les individus afin de les rendre plus aisément tuables à leurs propres yeux et à ceux des génocidaires. Le processus génocidaire comprend donc les notions de violence criminelle intentionnelle et de barbarie qui ont comme objectif la destruction radicale de ce qui fait l'existence même de l'être humain. La violence est un acte qui porte atteinte à l'intégrité physique ou psychique d'une personne. Toute violence est la manifestation des pulsions de mort, mais, dans les conduites génocidaires barbares, ces pulsions sont mobilisées de manière exacerbée « parce que la réduction à néant de la vie humaine est la direction ouverte de l'acte barbare. [...] La barbarie vise à anéantir l'être même de l'autre. Elle révèle à ciel ouvert le désir de déshumanisation qui est le point ultime de toutes les formes de violence » (Roisin, 2010, p. 175).

Ainsi, le génocide apparaît comme la figure par excellence du processus de déshumanisation. « Un acte intentionnel de violence peut donc anéantir cet objet vital qu'est la foi en l'humanité des hommes. Confronté à cet anéantissement traumatique irréprésentable, qui est, de plus, dénié à la fois par ceux qui commettent les actes barbares et par les autorités nationales et internationales, l'individu voit alors se détruire ses illusions sécurisantes sur la nature humaine et sa confiance vitale dans la non-transgression des interdits fondamentaux. La souffrance qui s'ensuit débouche alors souvent sur une perte du sentiment d'appartenance à la communauté humaine. Plus vraiment « homme », plus vraiment « vivant », l'individu ère dans un entre-deux traumatique » (Roisin, 2010, p. 93).

Attaque de l'humain

La déshumanisation figurée dans les contextes génocidaires attaque ce que nous identifions comme certaines grandes « zones » de l'humain. Ces « zones » nous apparaissent constituer les fondements de ce qui fait l'humanité de l'homme : identité, lien, psychisme et corps.

Premièrement, *l'identité* est attaquée. Dans ces contextes, c'est d'abord en raison de son identité X ou Y, Hutu ou Tutsi..., que l'on est traqué et éradiqué. Au fil du processus, toutes les identités seront réduites à néant. À l'extrême, traité comme animal ou comme chose, l'individu n'a alors même plus accès à son identité d'être humain.

Deuxièmement, l'entreprise génocidaire arrache les individus à leurs *appartenances*, leurs liens, leurs familles, leur réseau social et leur culture. Elle fait imposer les contenants familiaux, groupaux et communautaires. Elle démantèle une société, lui enlève ses origines, ses mythes et ses croyances, tout ce qui justement faisait d'elle une culture donnant sens à l'existence de ses membres. On nommera ce processus la « déculturation déshumanisante ». « L'objectif majeur des systèmes tortionnaires [...] est de produire de la déculturation en désaffiliant la personne de ses groupes d'appartenance. Déculturation, car, à travers une personne singulière que l'on torture, c'est en fait son groupe d'appartenance que l'on veut atteindre : appartenance professionnelle, religieuse, ethnique, politique, sexuelle... On attaque la part collective de l'individu, celle qui le rattache à un groupe désigné comme cible par l'agresseur, en désintriquant l'articulation entre le singulier et le collectif » (Sironi, 2001, p. 6). Chacun se retrouve alors livré à soi et aux bourreaux sans possibilité de recourir à des soutiens externes. Ce type d'isolement déshumanise, car il exclut et propulse les individus hors de la communauté des humains.

Troisièmement, à un niveau individuel, la déshumanisation génocidaire attaque directement *les psychismes et les corps*. La cruauté, l'intensité de la violence subie engendrent une effraction psychique mettant en échec la fonction de liaison des excitations (Freud, 1920). Impensable, le traumatisme reste « non advenu » (Balestrière, 2001) psychiquement. Il peut alors s'en trouver enfermé et encrypté. Cette réponse défensive place le corps en situation de danger, « portant seul la charge de la survie avec la partie du moi qui cherche désespérément à renaître mais ne sait pas comment » (Deschamps, 2009, p. 206).

Ces multiples destructions et démantèlements de la part humaine des individus sont volontairement réalisés de manière progressive, radicale et agissent simultanément sur toutes ces zones fondamentalement indissociables. En résumé, la déshumanisation inhérente aux violences génocidaires s'infiltré partout. La réalité psychique du sujet qui y est soumis laissera place à une sorte de « *no man's land* », lieu de désertion de l'humain.

Corps déshumain

La situation génocidaire a comme objectif l'éradication du corps réel, la destruction du corps humain en tant que matière première garante de la vie. Au sein de cet univers barbare, le corps se déshumanise. Il devient le réceptacle ultime de la déshumanisation en tant qu'objet maltraité, attaqué, humilié, souillé, privé, intrusé, violenté, violé, brûlé, coupé, effracté.

Les tueries perpétrées touchent les corps de plein fouet en les transformant en chairs informes. L'inhumain est présent à chaque instant. Avant l'exécution,

les victimes sont plongées dans une sensorialité horrible. Au Burundi, l'appel au massacre se fait souvent par le battement des tambourins et l'utilisation de sifflets. Aussi, les génocidaires lancent des messages codés afin de semer la confusion auprès de la population civile en même temps que de donner des ordres aux combattants. Dans ces messages, on peut repérer de nombreuses fausses dénominations qui attaquent directement l'image du corps en tant qu'image humaine. En voici quelques exemples : « travailler au champ », « chasser et abattre des animaux sauvages » pour massacrer à la machette, « cancrelats », « serpents », « chiens », « vipères », pour désigner les ennemis, « mannequins ou figures » pour les cadavres...

Une fois « attrapés », les corps subissent les pires traitements : « Durant la captivité, les filles et les jeunes femmes subissaient les pires humiliations. Les gardiens les tenaient dans la nudité la plus totale afin d'éviter qu'elles n'essayent de prendre la fuite. Elles étaient injuriées, battues et violées à tour d'équipes pour finir par être massacrées comme tout le monde » (Mukuri, 2002, p. 138). Souvent, les individus sont ligotés et maintenus dans l'incertitude quant à leur sort. Les massacres s'opèrent ensuite par « armes blanches, machettes, lances, pieux, bambous, flèches, à coups de pierres ou d'armes à feu et grenades, hommes et femmes, bébés et enfants, jeunes et adultes, vieux et vieillards, partout sur les collines, sur les places publiques ou centres commerciaux, dans les champs, sur les sentiers, dans les écoles et même dans les églises » (*ibid.*). Le feu aussi est omniprésent comme arme de destruction : « Les victimes étaient entassées dans une maison ou sur un bûcher avant que les bourreaux n'y mettent le feu. Les corps y étaient ainsi consumés jusqu'à leur extinction [...]. Leurs corps sont restés entassés dans leurs pièces de mort, livrés aux chiens et aux charognards de toutes sortes » (*ibid.*). À côté du supplice du feu, les individus sont tués par crucifixion ou pendus la tête en bas avec la casquette de l'ennemi ou précipités dans des rivières. « Très souvent, ces tueurs prenaient le soin d'enterrer sommairement leurs victimes, quoique beaucoup de corps soient longtemps restés à l'air libre jusqu'à la décomposition. [...] Les plus cyniques d'entre les tueurs ont réservé un sort particulièrement dégradant aux corps des victimes. Ils les taillaient en petites pièces et les jetaient dans les latrines. [...] Il en est même qui y ont été précipités vivants » (*ibid.*). Les cadavres peuvent subir des traitements inimaginables : démembrement, têtes, doigts, oreilles portés en sautoir, têtes coupées plantées aux arbres, exhibées comme des trophées. « À certains endroits, les tueurs se sont livrés à l'anthropophagie et ont forcé leurs victimes à consommer la chair de leurs proches parents avant l'exécution de ces derniers » (*ibid.*, p. 137).

La destruction génocidaire va jusqu'au crime généalogique, trouant les contenants familiaux et communautaires : les femmes enceintes sont éventrées afin de s'assurer que les bébés qu'elles portent disparaissent avec elles. S'agit-il là d'instincts primaires, d'explosion de pulsions sadiques ou de sauvagerie ? C'est une question que la plupart des rescapés se posent dans leur

quête souvent désespérée de sens. Après avoir enduré les affres du déshumain, chacun doit ensuite les fréquenter à l'intérieur de soi, la déshumanisation s'y étant comme infiltrée, amenant une souffrance corporelle, psychique et relationnelle inélaborable avec laquelle l'individu est à présent forcé de cohabiter. Le corps continue à fonctionner et est garant d'un lien avec la vie tout en étant porteur de cette déshumanisation. Ceci nous amène à proposer comme définition première de la déshumanisation la « réduction à l'état de corps », la condamnation à n'être qu'un corps.

Nemesa

Nemesa est âgée de 23 ans. Nous la rencontrons dans la banlieue de Bujumbura, capitale du Burundi. Elle nous a été présentée par le président d'un groupe d'ex-rebelles. Nous la rencontrons dans le cadre d'entretiens de recherche, accompagnées par un traducteur, également psychologue, burundais. Nemesa est née dans une province du nord-ouest du Burundi. Elle est l'aînée d'une fratrie de six enfants. Lors d'une attaque, son père est assassiné. Nemesa a alors 11 ans, elle arrête l'école et entre dans l'armée rebelle. Jusqu'à ses 18 ans, elle « travaille » dans la rébellion et mène ce qu'elle appelle des « opérations » ou « missions ». À l'âge de 13 ans, elle est gravement blessée et se réfugie en Tanzanie. À la suite de cet accident, Nemesa tente de désertir, mais elle est rapidement rattrapée par ses compagnons et reprend sa vie de combattante entre le Burundi, le Congo et la Tanzanie. Au sein de l'armée rebelle, Nemesa rencontre son mari et met au monde le premier de ses trois enfants à l'âge de 16 ans. La relation avec son mari n'est pas simple : violence, infidélité, séparation, retrouvailles... Le couple finit par divorcer. Nemesa est démobilisée en 2004. Aujourd'hui, elle vit à Bujumbura et survient vaille que vaille à ses besoins et à ceux de ses enfants en vendant des aubergines au marché.

Chez Nemesa, le corporel est central. Trace visible des atrocités vécues, son corps porte les marques de la déshumanisation et vient la figurer. Son enveloppe corporelle nous est apparue étrangement peu habitée. Au premier contact, son corps ne peut pas ne pas être vu : il est abîmé, blessé, boiteux, cassé... Nous y ressentons et y voyons une douleur criante. Nemesa, quant à elle, paraît en être déconnectée. Dès les premiers moments de son récit, le corps est pourtant sur le devant de la scène, celle de la guerre :

« Quelle est ton histoire, Nemesa ?

– À 11 ans, je suis allée faire la guerre. [...] J'étais très petite, tout ce que je pouvais faire, c'était d'aller voir si les ennemis étaient proches ou loin [rires]. On ne pouvait pas porter un fusil parce qu'on était très jeunes. On pouvait transporter les caisses de balles. On partait avec les soldats dans les mobilités. On continuait à marcher jusqu'à ce que les pieds gonflent, la pluie tombait

sur nous, on avait souvent faim. Certains mouraient et parfois on marchait sur les cadavres. [...] On voyait les gens mourir de faim, les ongles s'arrachaient. [...]. Moi je remercie Dieu, parce que j'ai été fusillée et j'ai survécu. Il y a des filles qui sont mortes sur le champ, on pouvait même les prendre et leur couper le cou, comme on coupe la gorge d'une chèvre. »

Nous n'aurons accès qu'à très peu de souvenirs de la vie de Nemesa, de son enfance d'avant la guerre et, lorsqu'ils surgissent, ils sont plaqués et très vite aspirés par la puissance des événements traumatiques subis : « Je me souviens que dans mon enfance on était une famille aisée. Quand il s'est enrôlé, mon père était un chasseur. On avait une belle vie mais, après l'avoir tué, on a tout pillé. On a même pourchassé maman pour la tuer et elle s'est enfuie. Elle a trouvé un refuge. On l'a accusée d'avoir de l'argent. On avait des amis tutsis. Et quand on a commencé à chasser les Tutsis, maman leur a donné des refuges jusqu'à ce qu'elle-même soit victime des attaques. Je peux donner un exemple. Maman a caché cinq Tutsis qui étaient nos voisins. Elle les a cachés dans la maison, elle a mis un cadenas et a fui en courant. Le premier groupe d'assaillants est venu. Il a trouvé un cadenas et il a continué le chemin. Le deuxième groupe a défoncé la porte. Il les a trouvés dans la maison, ils n'ont pas fait autre chose que de la refermer et de mettre le feu. Les personnes ont péri là. Tout est parti en fumée. »

Pour donner sens à ces atrocités, pour dessiner un contour à ces angoisses insoutenables pour une enfant, l'imaginaire de Nemesa se laisse envahir de représentations apocalyptiques : « Je me disais : est-ce possible de voir les gens qui meurent en train de brûler alors que ce n'est pas l'enfer dont on parle dans la bible, le dernier jour du jugement de Dieu quand il y aura la fin du monde ? » Pour Nemesa, la réponse à cette question est l'action. Elle décide de ne pas suivre sa famille dans sa fuite, de ne pas « vivre péniblement » et « préfère aller mourir dans l'armée ». Ce faisant, elle se désigne ou est désignée comme celle qui se sacrifiera pour venger la mort « injuste » de son père. Elle met alors le pied dans la spirale infernale de la vengeance. Elle entre en rébellion et incorpore une des sections rebelles en place à ce moment-là au Burundi. Elle est alors propulsée dans l'univers de la déshumanisation. Nemesa est témoin de violences quotidiennes, elle évoque des bains de sang, des cadavres traités comme des immondices. Elle en a elle-même subi chaque jour : longues marches, lourdes charges à porter, privations de sommeil et de nourriture, violences physiques et sexuelles. « J'ai eu beaucoup de problèmes dans l'armée parce qu'on me frappait de beaucoup, beaucoup d'innombrables bâtons », « On était très surveillés. Si on t'attrapait en train de causer avec un garçon, la mesure qu'on prenait, c'était de te tuer », « Les chefs choisissaient parmi les femmes. Et tu ne pouvais pas refuser. Après t'avoir rassemblé, il pouvait t'engrosser et te rejeter, mais, comme il avait utilisé une loi militaire, tu ne pouvais pas refuser. »

La déshumanisation opère par cassure brutale des appartenances. Dès qu'elle est enrôlée, aucun contact n'est autorisé avec sa famille et ses amis. L'objectif visé est la déculturation et la désappartenance. Nemesa est ainsi projetée dans une nouvelle appartenance illusoire, tel un pseudo-maillage d'une nouvelle identité, la coupant de ses racines et de ses origines. C'est alors qu'elle devient pleinement « rebelle », actrice dans les combats alors qu'elle n'est encore qu'une enfant.

« On a passé un mois à nous affronter avec l'ennemi, sans manger. On pouvait se parler avec l'ennemi en se disant : "Eh, on est fatigués, arrêtons un peu." [Rire] On arrêtais et puis on recommençait. On se donnait des signes avec l'armée gouvernementale quand on voulait se reposer un peu. On disait : "Reposez-vous, nous aussi on va se reposer." [Rire]

– C'était presque comme un jeu ?

– On se tirait vraiment à bout portant, en se voyant juste comme ça. On se disait : "Attendez un peu, on va manger et on revient après." Quand on avait fini de manger, on les invitait à recommencer. »

Nemesa semble avoir vécu les tueries et ses propres actes barbares comme un jeu surréaliste duquel elle s'absente. Ferenczi parlait à ce propos du sentiment d'être « hors de soi » (1930). Nemesa a tout particulièrement recours à ce type de défense archaïque par déconnection. L'utilisation récurrente du « on » dans son discours en est une autre illustration. Nous comprenons ce refuge dans l'impersonnel comme une désappropriation des horreurs subies. Caractéristiques de la survie psychique suite à un traumatisme, clivage, déni et phénomènes dissociatifs sont en effet les premiers remparts face à l'anéantissement.

Au fil de son parcours, le corps de Nemesa devient petit à petit une sorte de terrain dévasté et morcelé. Sa jambe est fusillée. Sa main est déchiquetée par une grenade. Tout son corps est percé d'éclats de bombe, plus tard il sera vécu comme pourri. « Cette jambe était courbée jusqu'ici. Il y a encore dedans des balles qu'on n'est pas parvenu à extraire. Le métal qu'on a mis dedans est toujours là. » « On a eu beaucoup, beaucoup de fatigues indicibles, c'est pour ça que nous marchons comme ça. Il y a des pourritures au sein du corps. » Aujourd'hui, Nemesa se décrit comme handicapée. Ce nouveau « statut » réinstaura l'opportunité d'être en lien à l'autre. Il est alors garde-fou contre sa propre barbarie. Mais en même temps, il amène honte, culpabilité et rage. Cette rage se transforme chez Nemesa en une révolte revendicatrice très présente dans nos échanges. En effet, « quand on est placé dans une situation de type paradoxal, la révolte est non seulement une réaction normale, mais souvent même un sursaut vital salutaire, une défense de sa propre intégrité psychique » (Anzieu, 1975, p. 53).

Conclusion

À l'issue de cette réflexion, nous proposons de définir la déshumanisation comme *action intentionnelle visant la réduction de l'humain à l'état de corps, et ce à un niveau paradoxal*.

En effet, dans le contexte génocidaire, le corps apparaît comme vecteur à partir duquel la déshumanisation s'est infiltrée. Il est à la fois lieu et moyen d'inscription de l'humain et de l'inhumain. Il semble donc condamné à expérimenter les tiraillements du paradoxal. Le paradoxe est le suivant. D'une part, le corps est cible des violences génocidaires. Attaqué, marqué, il devient lieu de douleur, souillure, humiliation, dégoût et horreur. Il ne sera jamais plus comme avant. La déshumanisation ayant attaqué les systèmes psychiques, relationnels et familiaux, il semble porter seul le lourd fardeau traumatique. Ce corps, désormais condamné à la vie, est source de honte et de culpabilité. Il éveille la peur et la stigmatisation. Ainsi, il n'a d'autre choix que de témoigner des violences subies en répétant inlassablement le traumatisme. Il peut même se suffire à lui-même dans un processus de dépsychisation et d'aliénation sociale. D'autre part, le corps est ce qui reste debout après la destruction partielle ou totale de l'appareil psychique et du système relationnel. Il est encore visible, encore vivant malgré tout. Il génère le sentiment d'être en vie, voire la *chance* d'être en vie. Et par là, donne à l'individu une occasion de revanche, un sentiment de fierté et de puissance. Il va également susciter l'empathie dans le regard de l'autre et ainsi faire lien. Le corps adopte alors le rôle de protecteur du psychisme. Il témoigne et parle à sa manière, communique sur les violences subies, dans la réintroduction d'un langage, d'un passage de l'indicible au dicible. Chez Nemesa, le corps semble porter la potentialité d'initier une relance des liaisons psychiques, familiales et sociales. Elle se marie et crée sa famille dans un contexte de déculturation et de déshumanisation. Lors de sa démobilisation, au moment du retour dans la vie civile, les contenants relationnels, familiaux et sociaux sont détruits. Cependant, quelque chose se réenclenche aujourd'hui : elle a pu malgré tout se séparer des liens destructeurs et violents comme ceux qu'elle a entretenus avec son mari ou les chefs rebelles. Aussi, elle se bat pour ses enfants, les protège, les nourrit et trouve ainsi petit à petit une identité, un rôle et un vécu de mère. La capacité de Nemesa à être en lien et à se sentir liée semble être le terreau de sa réhumanisation.

Bibliographie

- ANZIEU, D. 1975. « Le transfert paradoxal », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 12, Paris, Gallimard, 49-72.
- BALESTRIÈRE, L. 2001. « Causalité psychique et traumatisme », *Cahiers de psychologie clinique*, 16, Paris, De Boeck Université, 39-47.

- BLONDIN-GRAVEL, R. 2010. « L'infra-humanisation culturelle en lien avec la clarté de l'identité dans les contextes de domination culturelle », *Journal of Interpersonal Relations, Inter-group Relations and Identity*, vol. 3, 8, 1-12.
- DESCHAMPS, D. 2009. *Traversée du trauma. Aux frontières de la clinique psychanalytique*, Paris, De Boeck Université.
- FERENCZI, S. 1930. « De la construction analytique des mécanismes psychiques », dans *Le traumatisme*, Paris, Payot, 2006, 53-55.
- FREUD, S. 1920. « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, 47-128.
- HASLAM, N. 2006. « Dehumanization : an integrative review », *Personality and Social Psychology Review*, 10, 252-264.
- MUKURI, M. 2002. « Les formes de la violence », dans J.-P. Chrétien (sous la direction de), *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes ethniques*, Paris, Karthala, 135-142.
- ROISIN, J. 2003. « De la survivance à la vie : clinique et théorie psychanalytiques du traumatisme » (thèse de doctorat), université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.
- ROISIN, J. 2010. *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*, Paris, PUF.
- SIRONI, F. 1999. *Bourreaux et victimes. Psychologie de la torture*, Paris, Odile Jacob.
- SIRONI, F. 2001. « Comment devient-on un bourreau ? Les mécanismes de destruction de l'autre », Conférence prononcée au Collège de France le 31 janvier 2001 dans le cadre du séminaire de physiologie de l'action et de la perception dirigé par le P^r Alain Berthozi, 1-37.

BODY AND GENOCIDAL SUFFERINGS

DESCENDING INTO THE WORLD OF DEHUMANIZATION

ABSTRACT

This article explores the process of dehumanisation and its effects on individuals, and more particularly on their bodies. In order to approach the universe of dehumanisation, the authors descended into the narrative of unthinkable genocidal violence that occurred in the Great Lakes Region in Burundi. Two big questions guided their reflection : the body and the paradox. The case of Nemesa, a young Burundi ex-rebel, gave us thought as to the paradoxical forms of suffering related to extreme and inhuman violence.

KEYWORDS

Body, dehumanisation, paradox, genocide, Burundi.