

# La desarticulación social del cuerpo

## Polisemia de la violación y subjetividad resistente en el genocidio ruandés

**Michela Fusaschi,**

Università Roma Tre, Dipartimento di Scienze Politiche

---

**Abstract.** During the Rwandan genocide of 1994 up to half a million women and children, predominantly Tutsi, suffered large-scale rape and other types of sexual violence because of both their ethnicity and their gender. The Interahamwe militia, military and political leaders [sometimes women] directed or encouraged sexual assault to promote the annihilation of the Tutsi as a group. Some women managed to survive, and they tried to testify in Kinyarwanda, their native language. In this article, based on field work conducted in post genocide since 2004, the author seeks an historical and anthropological interpretation of this violence. Finally, the author explores how the Rwandan subjectivity can't be explained based on Western visions and judgments.

**Keywords.** Gender, subjectivity, rape, Rwanda, genocide.

---

### El uso político de la violación

La historia<sup>1</sup> nos ha dejado una herencia incómoda porque no se conocen guerras sin violencia contra los cuerpos de las mujeres, cuerpos que se convierten en objeto y lugar simbólico de la puesta en escena del abuso.

Las nuevas guerras [Kaldor 2001] han demostrado que la violación y la violencia sexual es «una forma de daño que es simultáneamente material y moral» [Segato 2016, 59], un arma utilizada como el terror político; un plan de genocidio para la erradicación de un grupo y siempre menos una consecuencia de la guerra.

Diferentes teorías en el campo antropológico y feminista han servido para explicar las violencias sexuales durante los conflictos [Wood 2008; Segato 2016; Declich 2017] y algunos autoras.es han tratado de reconstruir la historia [Vigarello 1989, Bourke 2009]. Susan Brownmiller, en un clásico del feminismo, escribió que la violencia sexual consiste en un proceso consciente mediante el cual todos los hombres mantienen a las muje-

---

<sup>1</sup> El presente artículo amplía algunas consideraciones presentadas en el seminario *Violencia de género dese un punto di vista multidisciplinar*, Universidad URJC de Madrid, 22 noviembre 2018.

res en un estado de pánico [1975]. Se trata de una definición muy controvertida por ser biologizadora, y según la cual los hombres manifiestan su propio poder social a través de la violación [Seifert 2007]. Un «asesinato social» según lo definido por Cathy Winkler [1991, 112], que lleva a una total despersonalización de la mujer y de su feminidad. Cuando los llamados conflictos étnicos alcanzan su apogeo, se habla de ellos como parte de la llamada «guerra del terror» [Nordstrom, Robbena, 1995]. Según Appadurai la violencia sexual constituye una «forma más violenta de penetración, investigación y exploración del enemigo» [2005, 56]; para Bourke es una forma de representación social extremadamente ritualizada [2009] y para Kaldor es una «estrategia deliberada» dentro las nuevas guerras [2001]. Segato a introducido la categoría *femi-geno-cidio* «para denominar aquellos feminicidios que se dirigen, con su letalidad, a la mujer como *genus*, es decir, como género, en condiciones de impersonalidad» [2016, 149].

Si es cierto que la definición de violencia basada en el género [*Gender Based Violence*] globalmente ha instado a las organizaciones internacionales a hacerse cargo del tema, sin embargo, las definiciones generales se caracterizan por un formalismo legal que algunas veces parece no tener en cuenta las visiones locales y todos sus matices<sup>2</sup>. Por ejemplo, teniendo en cuenta que la exposición a la violencia afecta mucho más a las mujeres, veremos como al mismo tiempo esta pueda también ser instigada por otras mujeres como forma de reclamo de un horrible protagonismo. La violación que confirma y establece relaciones de poder deja en claro que dichas violencias no son solo binarias (hombre/mujer concebidos como esencias así como queda en los documentos oficiales, incluso cuando usan el término género que siempre se refiere a las mujeres, concebidas más buenas e indefensas por “naturaleza”, o simplemente víctimas), sino se caracterizan por una microfísica que tiene en cuenta los contextos, la forma en que los cuerpos quedan construidos, dentro de los poderes y en su devenir histórico, como corporalidad política y politizada [Fusaschi 2018].

En este artículo me propongo el objetivo de reconstruir sintéticamente la política sexual y la violación en Ruanda, a partir de mi investigación de campo desde 2004, tratando de delinear lo impacto y las consecuencias de la colonización con respecto a la asimetría de género en el contexto de posgenocidio. La violación concierne toda el área de los Grandes Lagos Africanos donde miles de mujeres siguen siendo cada año las víctimas de un conflicto que dura hace más de dos décadas. La trivialización y la subestimación del fenómeno hayan contribuido a una su implementación de manera sistemática: «el destino de las mujeres en las guerras siempre ha sufrido lo no dicho [...] porque no eran combatientes» [Donnard 2007, 93]. El Ruanda conoció la experiencia del genocidio en 1994; un episodio trágico a escala global y cuyas consecuencias modificaron el equilibrio político de las grandes potencias, por lo menos de Francia, Bélgica y Estados Unidos, y de las organizaciones internacionales, colocándose en línea de continuidad con los grandes genocidios del siglo XX.

En estos conflictos la violación se ha convertido en un indicador trágico de la puesta en juego, poniéndose más allá del campo legal y psiquiátrico para instalarse, como afirma la histórica Johanna Bourke, «dentro de la cultura de masa diaria» [2009, 110]. Si traslada-

<sup>2</sup> La nueva Constitución posgenocidio en 2003 eliminó las cuotas étnicas e institucionalizó la paridad de género. Desde la década de 2000 se introdujo: un sistema de cuotas rosadas (el 30% de los puestos de servicio público), la Oficina de Monitoreo de Género y el Consejo Nacional de la Mujer; la Ley de violencia de género, cf. Burnet [2012]; Fusaschi [2020].

mos estas palabras en el campo de la acción genocida en Ruanda [Fusaschi 2000; 2009] y en la República Democrática del Congo, desde hace por lo menos veinte años sabemos que la acción violenta – por el número de víctimas y la participación de civiles en las atrocidades – ha convertido la guerra en «cultura de masa diaria»; durante el genocidio hasta 500.000 mujeres y niñas fueron violadas.

La violencia sexual se convierte en estos escenarios en *la* violencia [Vigarello 1998, 289], un drama inexorable que ha sido reconocido como acto de acción genocida y, por lo tanto, procesable penalmente, desde hace no más de quince años. Fue solo a partir de finales de septiembre de 1998 que el Tribunal Penal Internacional para Ruanda, con sede en Arusha [Tanzania], reconoció por primera vez en el juicio contra Jean Paul Akayesu, alcalde de la Municipalidad de Taba [Prefectura de Gitarama] que la violación y la violencia sexual podían ser perseguidos judicialmente como elementos constitutivos de genocidio. Se puede leer en la sentencia como la violación sea entendida en términos de

una invasión física de naturaleza sexual, cometida contra una persona bajo circunstancias coactivas. Es considerada violencia sexual, incluso la violación, cualquier acto de naturaleza sexual cometido contra una persona bajo circunstancias coactivas. La violencia sexual no está limitada a la invasión física del cuerpo humano y puede incluir actos que no impliquen la penetración ni siquiera el contacto físico.<sup>3</sup>

La violencia sexual contra las mujeres en el genocidio de Ruanda fue parte del plan de destrucción de los tutsis como grupo etnicizado. Otros casos muestran este *uso político* de la violación, como por ejemplo Haití, Argelia, Balcanes y Kabul [Nahoum Grappe 1997, 146, la cursiva es mía]. A finales de los años noventa, Réne Degni Ségui, Relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, observó cómo en el caso de Ruanda el abuso sexual fue utilizado cómo arma que se había convertido en «la regla, y su ausencia la excepción» [1995, 41]. Unos cuantos meses antes de que terminara el genocidio (entre diciembre de 1994 y enero de 1995), quedó claro lo que la doctora Catherine Bonnet había visto en el campo: la violencia sexual había cobrado una amplitud que nadie a esa hora podía imaginar. Casi todas las mujeres, adolescentes y mujeres mayores habían sido violadas y a menudo horriblemente mutiladas [1995, 18]. Esta práctica, dirigida especialmente a las mujeres tutsi, pero también a las mujeres hutu casadas con moderados o con hombres que habían abrazado la causa tutsi oponiéndose al genocidio, había sido programada y perpetrada en regiones escenarios de las más crueles masacres. Los terribles tratamientos reservados a los cuerpos de las mujeres habían traducido en acción las políticas sexuales, antes, durante y después del genocidio [Taylor, 1999].

Una *longue durée* del proyecto nacionalista del extremismo Hutu ha pasado por actos de extrema intimidación, desde la tortura hasta la muerte, del enemigo tutsi y hutu moderado y que, en el caso de las violencias sexuales, ha sido simbolizado en el “tratamiento” que miraba a desarticular el cuerpo social.

Estas brutalidades se consolidaron en el posgenocidio [Fusaschi 2009], especialmente en las zonas más frágiles del país, en las fronteras y en el cercano Congo. Yakın Ertürk, Relatora Especial de la ONU sobre la violencia contra las mujeres, durante su visita al Congo oriental en 2007, declaró en una conferencia de prensa en Kinshasa: «La situa-

<sup>3</sup> Naciones Unidas, Tribunal Penal Internacional para Ruanda, Sala 1, presidido por el juez Laity Kama, Resolución de 2 de septiembre de 1998, *Prosecutor vs. Jean-Paul Akayesu*, Causa núm. ICTR-96-4-T [párr. 688].

ción de los dos Kivus con respecto a la violencia contra las mujeres es la peor de todas». Human Rights Watch [HRW] informó que, en 2005, se encontraron abusos sexuales inimaginables cometidos por todas las partes en guerra, pero que debido a los “rituales”, la tipología, la intensidad y la continuidad, se habrían de atribuir por su mayoría a los antiguos milicianos *interahamwe*, literalmente «los que trabajan juntos». La mayoría de las mujeres ruandesas y congoleñas (no menos de ocho de cada diez) ha sufrido una o más formas de abuso a las que siempre se han asociado la violencia sexual en el área antañada por la guerra<sup>4</sup>.

No quiero detenerme en los detalles de las violencias por respecto a las mujeres que he conocido. No sirve para la investigación proporcionar demasiados detalles. Sabemos de lo que estamos hablando: violación con o sin mutilación grave por medio de un instrumento o arma, casamiento forzado, prostitución y esclavitud forzada y prolongada, obligación a tener relaciones sexuales con familiares antes de ser asesinados. Anne Marie de Brouwer<sup>5</sup>, con base en los datos oficiales de la ONU, hizo también referencia a la importancia de tener en cuenta las consecuencias de la violación, como por ejemplo el alto número de embarazos forzados y las enfermedades transmitidas sexualmente como el SIDA.

## El primer encuentro etnográfico: el silencio como resistencia

Comencé mi investigación en Ruanda hace dos décadas, pero con respecto a este tema fue en el mes de abril de 2004, durante una visita a una asociación de mujeres sobrevivientes que llegué a sentir por primera vez un sentimiento que habría de encontrar en los ojos de otras mujeres y que podría llamar la encarnación del *no ser* (sino resistir) en el mundo.

Recuerdo muy bien que fue en la ocasión que conocí a una joven – que llamaremos Odette – que tenía alrededor de veinticinco/treinta años. Nos presentó la presidenta de la asociación, la cual me dijo que Odette estaba disponible para contare su experiencia de violencia. Me llevó hasta la habitación utilizada como taller de sastré, mientras las demás mujeres estaban de descanso. No sabía cómo moverme, no sabía qué preguntar, no sabía si quería preguntar; me quedé parada frente a la vieja Singer, la famosa máquina de coser a pedales, mientras mi interlocutor ya se había sentado como si estuviera cosiendo, mirando hacia abajo, manteniendo las piernas cruzadas y los brazos apoyados en el *pagne*. Estuvimos así en silencio uno cuantos minutos, no me atrevía a hacer preguntas porque realmente no se me ocurría alguna. Odette quedaba callada. Mi deseo era salir de la habitación a pesar de que desde hace bastante tiempo había aprendido a controlar mis emociones (no siempre lo he logrado) como forma de respeto hacia quien ha vivido el horror. En un momento dado, Odette se puso de pie, se detuvo frente a mí y me abrazó sin llorar. Me golpeó tan fuerte la espalda que casi me dolió. Luego se alejó, se detuvo mirándome y me pareció como si sus ojos carecían de luz. Nos quedamos así, sin decir nada. Sus puños, sin embargo, fueron el testimonio de una gran forma de resistencia y subjetividad.

<sup>4</sup> La Ley del Genocidio [1996] incluyen los “actos de tortura sexual”: los perpetradores pueden ser condenados a la pena capital sin beneficio de una reducción de la pena. La Ley Orgánica 40/2000, que establece “jurisdicciones *gacaca*” contiene disposiciones sobre el pago de indemnizaciones [Amnestia Internacional 2004, 11]. La resolución n. 1820 del Consejo de Seguridad de la ONU [2008] reconoce y sanciona estos crímenes.

<sup>5</sup> Cf. <https://www.hrw.org/report/1996/09/24/shattered-lives/sexual-violence-during-rwandan-genocide-and-its-aftermath>, Solace Ministries International Conference, 30 abril 2005, Einigen, Svizzera.

Desde aquel preciso momento mi renovado interés por la investigación me llevó a analizar la deconstrucción social del género y el cuerpo trágicamente simbolizado en la violación.

El objetivo del violador es precisamente el cuerpo de la mujer-víctima, para humillar, para punir, violar y profanar: el cuerpo del violador se vuelve instrumento de tortura y medio por el cual se imponen actos de «intrusión de la intimidad» [Donnard 2007], una «escritura en el cuerpo de las mujeres» [Segato 2016, 147]. A través del cuerpo femenino hay retaliación o venganza hacia el enemigo en su conjunto. El cuerpo femenino se vuelve símbolo del enemigo. Por eso el objetivo es la mujer en su esencia simbolizada, el vientre, que se convierte en objetivo militar, adquiriendo así la acción violenta un papel de arma contra el enemigo. Arma política y arma de guerra, usada por el violador no solamente para matar a su víctima. El agresor no quiere eliminar físicamente al enemigo, sino transformarlo en un ser asocial e inofensivo. Se pretende castigar el cuerpo femenino para humillar aún más al enemigo a través de la profanación de un cuerpo sobre el cual quedan las marcas de la etnicización social que tanto ha caracterizado la historia contemporánea de los Grandes Lagos. Dejar a las mujeres vivas, pero torturándolas hasta el extremo equivale a condenarlas a una vida sin vida, una advertencia a través de la cual, paradójicamente, el agresor restablece un cierto orden social y un cuerpo «nuevo. En el caso hasta aquí descrito, hablar de tortura significa referirse a prácticas que sirven «no tanto para hablar sino más bien para silenciar» [Sironi, Branche 2002, 593]. Se trata de una desculturación que por medio de la tortura de un solo individuo abarca toda la comunidad.

Por otro lado, hay que recordar la participación de las mujeres como instigadoras y cómplices de esta brutalidad. Es suficiente hacer referencia a la historia de Pauline Nyiramasuhuko, ex ministra por la igualdad y la política social bajo la presidencia de Habyarimana. Nacida en 1946 en una familia de bajo recursos, logró hacer una brillante carrera política durante la presidencia de Habyarimana, gracias a la amistad con su esposa, Agathe Kanziga, también ella acusada de actos de genocidio y refugiada en Francia durante muchos años. Unos cuantos días después del comienzo del genocidio, el 25 de abril de 1994, Nyiramasuhuko abrió el estadio Butare, en el sur del país, a miles de ruandeses tutsis. Allí la Cruz Roja habría tenido que ofrecer refugio y comida, pero no era este el objetivo de la ministra. La masacre fue llevada a cabo por la milicia *interahamwe*, dirigida por el hijo de Nyiramasuhuko, Arsène Shalom Ntahobali. Según los testimonios<sup>6</sup>, las mujeres fueron violadas metódicamente, torturadas hasta la muerte y en fin quemadas. La orden de violarlas antes de matarlas la dio el mismo Ntahobali por instigación de su madre. Según otras, fue ella quien ordenó de violar y torturar a un grupo de mujeres para luego quemarlas, dejando viva una de ellas como emblema de su omnipotencia. Nyiramasuhuko fue detenida en Kenia en 1997, gracias al reconocimiento de la violación como crimen contra la humanidad, la ex ministra fue acusada junto con otros seis genocidas pertenecientes al tristemente llamado grupo Butare o Butare Six. El 24 de junio de 2011 fue condenada a cadena perpetua por la Corte Penal Internacional para Ruanda. Un informe de 1997 de African Rights, bajo el título evocador “Ruanda. Moins innocentes qu'il n'y parait. Quand les femmes deviennent meurtrières”, explica claramente como algunas mujeres hutu genocidas se distinguieron por su crueldad extraordinaria, actuando de manera «simple y puramente perversa» [1997, 16]. Estas historias confirman los lí-

<sup>6</sup> Procurador vs Nyiramasuhuko, n. ICTR 98-42 del 2007, <https://unictr.irmct.org/en/cases/ictr-98-42>.

mites de una simple lectura diferencial del abuso sexual. En estas violaciones el cuerpo femenino es considerado un «enemigo» [Grundfest Schoepf 2006, 113], no solo como botín de guerra sino también etnicizado y «racializado», un cuerpo que puede ser ensuciado y, sobre todo, violado para dejar una marca indeleble debido a su ser íntimamente diferente. Una imagen de la corporeidad que, en el caso ruandés, abunda de estereotipos físicos y sexuales enraizados en la situación colonial [Balandier 1951] que determinó la etnicización de la realidad ruandesa: el hombre tutsi era considerado más elegante físicamente que los hutu, la mujer tutsi más bella y «deseable», e incluso más «disponible» porque tenía un cuerpo dotado de formas más elegantes y femeninas, más aptas incluso para la procreación [Turshen 2001] según la clasificación racializada típica del período de la dominación belga desde 1917 [Fusaschi 2000].

El Manifiesto de Bahutu de 1957, la Revolución social de 1959 y la independencia de 1962 pusieron fin a la monarquía tutsi. Grégoire Kayibanda, formado en los seminarios de Kabgayi y Nyakibanda, fue proclamado Presidente de la primera república hutu. Los nuevos líderes, reinterpretando a su favor los estereotipos que los consideraban sometidos, crearon las condiciones para una eliminación gradual del componente tutsi que, siendo perseguidos, se vieron obligados a buscar protección en los países cercanos. Esa situación se agravó aún más con el golpe de estado de 1973 y la toma del poder por parte del general Juvénal Habyarimana quien impuso un sistema de políticas racistas contra los tutsis que se habían quedado en el país, y especialmente contra las mujeres y sus cuerpos. Las consecuencias de esas políticas llevaron al genocidio de 1994 [Fusaschi 2000].

## Políticas de moralidad pública

Desde finales de los años setenta, como parte de las medidas destinadas a mejorar la moral pública, el régimen, apoyado también por la Iglesia, emprendió una campaña feroz contra las mujeres solteras que vivían en la ciudad: sus cuerpos se convirtieron en el objetivo de acciones violentas porque se vestían a la occidental o porque frecuentaban hombres europeos [Vandersypen 1977].

Las mujeres tutsis fueran indicadas con la expresión *ibizungerezi* que en kinyarwanda significa no solo hermosa sino sexualmente atractiva (y sirve también para subrayar la envidia de las mujeres extremistas hutu que se convierten así en verdugos). Durante el genocidio, la propaganda invitaba a los hutus a desconfiar de las mujeres tutsis, consideradas descaradas y «amantes del sexo». Ellas, se decía, creían a los hombres hutus repugnantes e inferiores, nunca habrían querido hijos de ellos, y en todo caso nunca los habrían considerado hijos hutu. Las severas medidas adoptadas por el gobierno solo tuvieron el efecto de agravar la marginación de las mujeres, fomentada por los prejuicios. Acusadas de vagabundear, o peor aún de prostitución, a un momento dado habían sido encarceladas en los *ingora muco* (del verbo *gukora*, que significa encauzar y *umuco*, moralidad), verdaderos centros rurales de educación moral [Taylor 1999, 197-199]. Los años anteriores al genocidio fueron realmente difíciles para las mujeres en Ruanda: muchas de ellas declararon que las agresiones sexuales se habían intensificado tanto que el uso de las medias debajo del pantalón, como forma de protección, se había convertido en la norma. Este ideal estereotipado de la belleza de la mujer tutsi fomentaba las agresiones: el ideal se basaba, a partir la época de la colonización, en la exasperación de algunas partes del

cuerpo (por ejemplo, el color de la piel aparentemente más claro, la cara más delgada y las piernas largas) concebidas implícitamente como amorales y, al mismo tiempo, «objeto de frustración para los hombres hutu» [Randell, Buscaglia 2012]. Estos aspectos influyeron en la vida cotidiana, en la prensa y en los medios de comunicación, pero especialmente en la ideología genocida que comenzó por lo menos a partir de los años ochenta. En este sentido, tanto las mujeres tutsis como los matrimonios entre una mujer tutsi y un hombre hutu, fueron estigmatizados públicamente, aunque fuese Ruanda un país patrilineal donde el grupo de pertenencia étnico se adquiere a través del padre. Durante casi medio siglo, los poderes político, religioso y colonial se aliaron para promover una transformación radical de la sociedad, llevada adelante por los dos regímenes de Kaybanda y Habyarimana, que produjo «violencia sobre un sistema de representaciones [prácticas] que persisten en la visión del mundo, del espacio de la vida cotidiana y del cuerpo» [De Lame 1999, 38].

Algunas prácticas tradicionales de construcción del cuerpo femenino sobrevivieron al genocidio, pienso en particular en el *gukuna*, de la que nos ocuparemos en breve. Estas prácticas se han convertido también en un fantasma que, para quien escribe, ha alimentado la violación de la corporeidad.

De hecho, según el violador, no solo se puede, sino que se debe, violar, punir y profanar el cuerpo de esa mujer para lograr la política de la aniquilación. Precisamente en este sentido, los abusos y la violencia se vuelven armas e instrumentos de acción y, por qué no, de comunicación política del antes, del ahora y del después.

Las pocas mujeres que logran contar sus experiencias (en mi investigación de campo, alrededor de diez), aunque sea con todo el sufrimiento y el dolor, nos muestran como, en realidad, las formas de violencia sexual en esta área han ido asumiendo la forma de representación social descrita por Bourke: una representación que, pasando por la violencia, se ha hecho con el pasar del tiempo cada vez más ritualizada en las prácticas de «tratamiento» del cuerpo. Las expresiones de violencia en el área de los Grandes Lagos parecen estar fuertemente caracterizadas por rituales precisos y por una «estética» de la violencia que se traduce en la necesidad de una demostración de una mera crueldad [Fusaschi 2000, 2009].

## La polisemia del horror

Para tratar de comprender el aspecto antropológico relevante de esta temporada de terror, deberíamos comenzar analizando la etimología de la palabra violación y luego analizar las palabras y las expresiones utilizadas en Ruanda. El término violación viene del vocablo latino *stuprum* que significa agravio, deshonra pero puede también adquirir el significado de entorpecer, irritar. La palabra inglés *rape* asume el significado de intrusión forzada en el cuerpo y también el secuestro del cuerpo. El término francés *viol* aparece por primera vez en el siglo XVII, también es una palabra que deriva del latín para indicar una acción con mira a agraviar, y en particular a profanar. Pero las mujeres hablan (y han testificado en la corte o en las *gacaca*) en kinyarwanda y estas palabras occidentales (o el idioma del colonizador) no se pueden superponer a lo que han experimentado. En este sentido para Oyêwùmí Oyèrónké cuando las realidades africanas se interpretan sobre la base «de afirmaciones occidentales, lo que encontramos son distorsiones, confusiones en

el lenguaje y, a menudo, una total falta de comprensión debido a la inconmensurabilidad de las categorías e instituciones sociales» [2002, 4].

Las mujeres ruandesas usaron estas expresiones: *gusáambanya*, *kuroongora*, *kulyáamana* y *gufata ku ngufu*. El primero, *gusáambanya*, significa literalmente «persuadir o mover a una persona a cometer adulterio o fornicación». Comparado con el verbo análogo *gusáambana*, puede despertar perplejidad porque significa tener relaciones sexuales con una pareja no autorizada. La expresión era utilizada para explicar que una mujer había tenido relaciones sexuales antes del matrimonio. El término *kuroongora*, a su vez, puede tener múltiples significados dependiendo si se trata de un hombre o una mujer. En el primer caso, hablando de un hombre joven o ya casado, el término *kuroongora* significa: casarse con una mujer joven, pero también puede significar «llevar a cabo un rito que transforma una chica en una mujer» [Jacob 1983, 677]. En este sentido, se hace referencia a las ceremonias matrimoniales tradicionales precedidas por una lucha entre pretendientes [Buscaglia 2009]. El término no es utilizado de manera despectiva, a menos que haya entre pretendientes una lucha por la supremacía; sin embargo, incluso en este caso, desde un punto de vista local la palabra sirve para indicar una ceremonia. Finalmente, el vocablo también traduce la expresión general «tener relaciones sexuales con una mujer», tanto en el caso de relaciones consensuales como en el caso de violaciones, tanto con mujeres casadas como solteras. También el término *kulyáamana* adquiere diferentes significados: puede significar acostarse y tumbarse, significa «compartir una cama» y también «tener relaciones sexuales». Estas expresiones se utilizan incluso en un sentido no despectivo, de acuerdo con el contexto. Según algunas sobrevivientes, el uso de estos términos muestra la voluntad de «suavizar» [Marie, Sake, julio 2008] una expresión difícil y una condición que genera un sentido de vergüenza y de culpa (y es por eso por lo que difícilmente denuncian a sus agresores), ya sea un extraño o una persona conocida (como en mi caso), y con la cual pueda haber amistad.

La última expresión, *gufata ku ngufu*, es la que presenta menos dificultad de comprensión a partir de un significado general de “aferrar con fuerza, con vigor». De hecho, el verbo *gufata* puede significar muchas cosas que abarcan tanto el significado general de tomar, agarrar con energía como acciones más específicas, como conquistar, someter mediante el uso de la fuerza, hasta incluso asimilar una lección mientras *ku ngufu* traduce literalmente la expresión «con fuerza». Excepto esta última terminología, las otras tres tienen que ver con la idea de una unión “posible”, aunque trágica, entre dos individuos que de alguna manera recuerda una etapa, lógicamente antes de la colonización, durante la cual se aceptaba, desde un punto de vista social, que una mujer casada aceptara las propuestas sexuales por parte de cualquier miembro de la familia.

Algunos milicianos han utilizado las expresiones *umusanzu* y *kubohoza*. El primer término *umusanzu* fue utilizado durante el genocidio para definir la violación como una «contribución a los esfuerzos de guerra» [Des Forges 1999] en el sentido de que las mujeres, especialmente las muy jóvenes, solían ser secuestradas y detenidas durante largos tiempos por la milicia como una trágica «recompensa» sexual. *Kubohoza* fue utilizado durante el genocidio más a menudo por los violadores que actuaron en grupo, con el significado de «liberar» de la pertenencia tutsi (genocida, Kibungo abril 2012). Estamos frente a verdaderas acciones de torturas, delitos sin cadáveres que vehiculan una determinada imagen de la corporeidad. En este sentido, los abusos sexuales, por su extensión y modalidad, reescriben y resignifican el concepto mismo de guerra en una forma, así podríamos decir,

dramáticamente nueva. Estos hombres, además habían adoptado del período pre-colonial toda una simbología sobre el cuerpo masculino, reinterpretada durante el genocidio en clave violenta: estos hombres, antes de agredir a las mujeres, se pintaban la cara de blanco, se teñían de cenizas, o se ponían en la cabeza algunas hojas de plátano.

Este ritual atestiguaba la idea del extremismo hutu de quienes habían sido los primeros ocupantes de Ruanda y que, por lo tanto, habían fertilizado la tierra de un país usurpado por los tutsis. El proyecto genocida se convirtió en el medio para recuperarlo, y las violaciones un medio para que las mujeres dejaran de ser un enemigo tutsi. Los perpetradores creían que estaban liberando a las mujeres tutsi de una supuesta «tutsituden» que ella había incorporado en términos étnicos, para convertirse, como veremos, en propiedad del violador que a través de la violencia hacía posible para ella formar parte del nuevo proyecto nacionalista hutu. Los violadores también querían apropiarse de la capacidad reproductiva de las mujeres abusadas [Burnett 2012].

## La instrumentalización del cuerpo femenino

Según lo antes afirmado, existe un fuerte vínculo entre el cuerpo y la esfera sexual en relación con la violencia, aunque no sea la única. La construcción del género en Ruanda pasa por una serie de prácticas de manipulación genital conocidas como *gukuna* [Fusaschi 2016; 2020]. Volver a esta práctica permite ver cómo una modificación tradicional ha sido "pervertida" y explotada por violadores. El *gukuna* consiste en un alargamiento de los labios de la vagina utilizando un masaje realizado por dos mujeres y que viene a realizar un modelado del cuerpo femenino, entendido como construcción social de lo mismo [Fusaschi 2016]. En este sentido, la incorporación de la manipulación reviste una importancia simbólica y sólo recobra una legibilidad dentro de la concepción de la boda, o de la relación de pareja, y de una corporeidad sexualidad culturalmente moldeada. La señal no es investigada de por sí, pero por el efecto social que produce, en otras palabras, por el *gukuna* se instituye el género, (eres una mujer a todos los efectos) [Fusaschi 2016], y, al contemplo, su cuerpo está conforme a aquella sociedad, patrilineal y patriarcal, se mete la por lo tanto a norma<sup>7</sup>.

La patrilinealidad se traduce en un fuerte vínculo con la tierra, entendida tanto en términos de propiedad por parte de los hombres – incluso si se mudaban en una «propiedad» de la mujer – como en relación con el mundo alrededor, es decir con los otros elementos de la naturaleza, en particular con los líquidos y su circulación, ligada a los géneros masculino y femenino. En Ruanda, como en algunos países vecinos, el bien por excelencia está constituido por la propiedad de la tierra a la que están conectadas todas las simbologías vinculadas a la vida, en primer lugar, la fertilidad y la prosperidad. Los líquidos como el *amazi*, el agua, la *amata*, la leche, el *urugwagwa*, la cerveza y el *ubuki*, la miel, circunscriben sin duda la idea de la sociabilidad rwandese y constituyen de ello los símbolos principales porque permiten una producción y, al mismo tiempo, una reproducción social de las relaciones entre el mundo circunstante de la naturaleza y aquel colectivo sociocultural. Si la *amata*, o sea la leche de vaca, es el elemento básico en la dieta tradicional (ca-

<sup>7</sup> Cuando comencé el estudio del *gukuna* esta modificación se podía leer como un secreto de la sexualidad femenina, pero con el tiempo, he registrado una multivocalidad de la mano con la introducción de políticas sensibles al género, el nacimiento de un feminismo de estado y una clase femocrática [Fusaschi 2020].

liente o cuajada); la leche materna, la *amashéreka*, es el alimento que la madre transmite a los niños, así como el agua en forma de lluvia es el elemento de la fertilidad del suelo.

El agua, *amazi*, en forma de abundantes secreciones vaginales que se producen por los ruandeses antes y durante las relaciones sexuales como consecuencia del *gukuna* junto con el *kunyaza*, una técnica masculina de estimulación del clítoris es garantía de reproducción. La mujer es creída fértil, exactamente como la tierra rociada por el agua pluvial, si es capaz de intercambiar fluidos abundantes.

En la sociedad ruandesa rígidamente patrilineal, hasta la década de 1990, antes de la reforma del derecho de familia, la tierra era de propiedad masculina y las mujeres no podían heredarla, ni siquiera en caso de viudez. La mujer, esposa y madre, se convierte en propiedad de su esposo y, al mismo tiempo, es la única que garantiza la perpetuación del patrilineaje. Su cuerpo se convierte en símbolo hasta representar tanto la vivienda como la tierra, y los fluidos corporales (las secreciones femeninas en primer lugar y los espermatozoides después), conectados a la tierra, deben circular necesariamente en cantidades adecuadas entre el hombre y la mujer para garantizar la fertilidad y la perennidad de la tierra, así como del patrilineaje. Por lo tanto, entendemos porque los torturadores han demostrado tener cierta obsesión con las partes del cuerpo «productoras de fluidos de fertilidad» [Taylor 1999, 195].

Es posible hablar de una tortura sexual que deja a las mujeres vivas para que puedan ser «liberadas» de la etnicidad y al mismo «disponibles». Durante el genocidio las mujeres violadas fueron apodadas con el nombre de una empresa petrolífera muy conocida que nunca ha dejado de funcionar, ni siquiera en los meses del genocidio [Fusaschi 2009].

Un vínculo extremadamente indignante entre una estación de servicio siempre capaz de suministrar combustible y la idea de un cuerpo femenino siempre capaz de «proporcionar» los líquidos que permiten la descendencia en la cosmología de Ruanda. Hay algo más: en este contexto la violación de las mujeres es vista como posibilidad de liberarse del grupo étnico tutsi para convertirse a través del acto sexual y del intercambio forzado de fluidos en generadoras de una nueva vida para la nación hutu monoétnica; la misma violencia actúa de acuerdo a una imagen y a una percepción social del cuerpo femenino que, en última instancia, tiene que ver con una imaginación colectiva y un discurso racista más amplio que se ha construido en relación con la sexualidad.

La mujer es el «enemigo sin armas», atacada cuando está sola trabajando en los campos, convertida en el blanco de la acción violenta y en el símbolo principal de una profanación que pasa por la humillación extrema infligida a su cuerpo. Ella debe morir simbólicamente para revivir trágicamente castigada, a través de su corporeidad, como un recuerdo obsesivo y permanecer, con su cuerpo profanado, violado y torturado, para presenciar una humanidad que ya no es humana, víctima de un doble proceso de deshumanización, tanto individual como de la comunidad a la que pertenece. Como mujer, representante de la comunidad enemiga, se convierte en testigo y símbolo, en última instancia, de una apropiación y posesión por parte del violador.

## Conclusiones

A través de la violencia sexual, el agresor golpea el cuerpo de la mujer como símbolo de la esfera privada, destrozando los lazos familiares y de ascendencia:

La limpieza étnica produce un tipo específico de delito, que puede llamarse profanación y que requiere que la víctima no muera subitáneamente porque es así que la profanación cobra sentido. La violación es, por lo tanto, el ejemplo del crimen de esta profanación [Nahoum Grappe 1997, 5].

Entonces, no es un solo tipo de mujer que llega a convertirse en el blanco, como el caso de la joven violada que puede llegar a ser procreadora de los hijos de la nación, sino todas las mujeres, independientemente de su edad. Si las mujeres fértiles pueden servir a la causa nacionalista, no es lo mismo para las jóvenes o las ancianas. Ellas tampoco quedan excluidas de la violencia. Más allá de la simple idea de profanación y control de la esfera procreativa, lo importante es tomar posesión de su cuerpo, apoderarse del símbolo de la tierra y, por lo tanto, de la nación misma. Los casos de violencia cometidos en Ruanda, como en Congo, apuntan a simbolizar, incluso a través de la acción extrema, el poder y el control total de los triunfadores, y la debilidad e impotencia de los vencidos.

El cuerpo profanado ya no tiene edad ni parentesco, menos aún podrá tenerlos. Muchos testimonios confirman que los familiares, padres y hermanos, a menudo se vieron obligados a asistir, e incluso a participar. Esta forma de «incesto forzado» representa en la simbología de los fluidos un «aumento de fluidos, espermatozoides y sangre, dentro del contorno familiar. Las víctimas de estos tratamientos eran violadas y, al mismo tiempo, transformadas en seres asociales» [Taylor 1999, 177].

En sociedades como éstas, donde el parentesco se basa en vínculos patrilineales, la violencia sexual quiere aniquilar las redes fundamentales de solidaridad y destruir la sexualidad que hace posible la reproducción de un grupo. Dejar vivas a las mujeres estériles como consecuencia directa de la violencia significa dejar cuerpos estériles en la tierra. Las mujeres, profanadas en la intimidad a través de la violación son privadas de su esencia y por ello y son seres asociales que ya no existen pero que resisten subjetivamente. Sus silencios también hablan y denuncian [Fusaschi 2013].

En Ruanda, de hecho, se ha creado una nueva forma de lógica genocida, conectada a la interdicción biológica y desarticulación social del grupo, pero en una presencia que permanece en la memoria de un cuerpo un cuerpo que, resistiendo, viviendo, encuentra nuevas formas de subjetivación. El conjunto de estos fenómenos de violencia extrema constituye, por lo tanto, una novedad a través de la cual se ponen en peligro los *habitus* de sociedades enteras que de esta manera son y serán cada vez más frágiles.

Luchar contra la violencia femenina se ha vuelto no solo indispensable sino urgente; sin embargo, entender cómo no es simple porque, como evidencian las investigaciones más recientes, la novedad del conflicto en el área de Kivu es también que las violaciones no cesan con el detenerse de la guerra, como denuncia el inagotable trabajo del ginecólogo Denis Mukwege, Premio Nobel de la Paz 2018.

A menudo, la violencia sexual se convierte en un objetivo en sí mismo, una herramienta y un asunto privado, ya no simplemente un mensaje a la comunidad. Estos problemas se inscriben cada vez más en la dinámica histórica de las «identidades armadas» que actúan en nombre de presuntas homogeneidades culturales. La violación debe combatirse analizando las implicaciones de la relación asimétrica entre los géneros dentro en la dinámicas

socioculturales y políticas y, principalmente, trabajando por la reinserción social de estas mujeres resistentes. En conclusión, no puedo olvidar las palabras de una amiga emigrada a Bruselas: «no quiero ser definida superviviente porque soy una mujer que vive, aquí y ahora» (7 abril 2019).

## Bibliografía

Amnistía Internacional 2004, *Ruanda: Marcadas para morir. Sobrevivientes de violación afectadas de VIH/sida*, <https://www.amnesty.org/download/Documents/92000/afr470112004es.pdf>.

Appadurai A. 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma: Meltemi.

Balandier G. 1951, *La situation coloniale: approche théorique*, «Cahiers Internationaux de Sociologie» 11 : 44-79.

Bonnet C. 1995, *Le viol des femmes survivantes du génocide au Rwanda*, R. Verdier, E. Decaux, J.-P. Chrétien [eds.] 1995, *Rwanda. Un génocide du XXIème siècle*, Paris: L'Harmattan, 18-36.

Bourke J. 2009, *Stupro. Storia della violenza sessuale*, Roma-Bari: Laterza, 2009 [I ed., London, 2007].

Brownmiller S. 1975, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Ny: Fawcett Books.

Burnet J. 2012, *Genocide live in us. Women, Memory, and Silence in Rwanda*, Madison: University of Wisconsin Press.

-- 2015, *Rape as a Weapon of Genocide: Gender, Patriarchy, and Sexual Violence in the Rwandan Genocide*, Anthropology Faculty Publications 13: [https://scholarworks.gsu.edu/anthro\\_facpub/13](https://scholarworks.gsu.edu/anthro_facpub/13)

Busaglia I., 2009, *Tradizione e menzogne: il rituale matrimoniale rwandese nel post-genocidio*, in Fusaschi M. (ed.) 2009, *Rwanda. Etnografie del post-genocidio*, Roma : Meltemi 116-135.

De Lame D., 1999, *Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue*, in Jonckers D., Carré R., Dupré M.C. (eds.) 1999, *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 35-56.

Declich F. 2017, *Violenza di genere e conflitti: considerazioni antropologiche*, «Dada», 1: 125-136.

Degni-Ségui R. (ed.) 1995, *Report on the situation of human rights in Rwanda*, United Nations-Economic and Social Council, Commission on Human Rights.

Des Forges A. 1999, *Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda*, New York: Human Rights Watch.

Donnard G. 2007, *Femmes dans la guerre aujourd'hui*, «Moltitudes», 67-68 : 93-110.

Fusaschi, M. 2000, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino: Bollati Boringhieri.

-- 2009 (ed.) *Rwanda. Etnografie del post genocidio*, Roma: Meltemi.

-- 2013, *Le silence se fait parole. Ethnographie, genre et superstes dans le post génocide rwandais*, «Archivio Antropologico del Mediterraneo», 15 [2]: 29-40.

-- 2014, *Verba docent, et exempla ? Elementi per un'etnografia delle com/memorazioni del genocidio dei Tutsi del Rwanda*, «Africa e Orienti»: 49-63.

-- 2015, *Politiche della confessione e de-centralizzazione della giustizia: i tribunali gacaca nel Rwanda del post-genocidio*, «Parolechiave» 53: 63-72.

-- 2016, *Asegúrate de no estar desnuda”: corporalidad y sexualidad en la Rwanda del post-genocidio*, in J.Marti, L. Porzio (ed.) 2016, *Cuerpos y agencia en la arena social*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 24-37.

-- 2018, *L'etnografia attraversata dal genere: per uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività*, «Etnografia e ricerca qualitativa». 2: 387-401.

-- 2020, *Trouble dans le gukuna rwandais. Fémocratie, féminismes et anthropologie critique* in «ANUAC», 9 [ 2]: 17-43.

Fusaschi M., Pompeo F. 2015, *Terra, donne e memorie: note etnografiche nel post genocidio ruandese*, «Parolechiave», 44 : 47-61.

Grundfest Schoepf B., 2006, *Genocidio e violenza di genere in Rwanda*, «Annuario di Antropologia», 8: 113-144.

Guariso A., Ingelaere B., Verpoorten M. 2017, *Female political representation in the aftermath of ethnic violence: A comparative analysis of Burundi and Rwanda* WIDER Working Paper, 74.

Guenivet K., 2001 *Violences sexuelles. La nouvelle arme de guerre*, Paris: Michalon.

Jacob I. 1983, *Dictionnaire Rwandais-Français*, tomes I, II, III, Kigali, Rwanda, Institut National de Recherche Scientifique.

Kaldor M. 2001, *Las nuevas guerras . Violencia organizada en la era global*, Barcelona: Tusquets (ed. or. 1999).

Moufflet V. 2008, *Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'est de la République Démocratique du Congo*, «Afrique contemporaine», 3: 119-133.

Mukamana D., Brysiewicz P. 2008, *The Lived Experience of Genocide Rape Survivors in Rwanda*, «Journal Nursing Scholarship»; 40 (4): 379-384.

Nahoum-Grappe V., 1997, *La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991-1995*, «Clio», 5, <http://clio.revues.org/416>.

Nordstrom, C., Robbena, A. (eds.) 1995, *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, California University Press.

Oyêwùmí O. 2002, *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies*, «Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies», dossier *Feminism and Africa*, 2, (1): 6-10.

Riot T. 2008, *Pratiques du corps, ethnicité et métissages culturels dans le Rwanda colonial (1945-1952)*, «Cahiers d'études africaines», 4 (192) : 815-834.

Segato R. L. 2016, *La guerra contra las mujeres*, Madrid : Traficantes de Sueños.

Seifert R. 2007, *Il corpo femminile come corpo politico: lo stupro, la guerra e la nazione*, «Difesa sociale», 2: 55-70.

- Sironi F., Branche R. 2002, *La touture aux frontières de l'humain*, "Revue Internationale des sciences sociales", 4 (174): 591-600.
- Straus S. 2006, *The Order of Genocide: Race, Power, and War in Rwanda*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.
- Taylor C. C. 1988, *The concept of flow in Rwandan popular medicine*, «Social Science and Medicine», 27, pp. 1343–1348.
- 1990, *Condoms and cosmology: The 'fractal' person and sexual risk in Rwanda*, «Social Science and Medicine» 31 : 1023–1028.
- 1992 *Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing*, Washington : The Smithsonian Institution Press.
- Turshen M. 2001, *The Political Economy of Rape: An Analysis of Systematic Rape and Sexual Abuse of Women During Armed Conflict in Africa* in C.O.N. Moser , F.C. Clark Victims(eds.) 2001, *Perpetrators, or Actors?: Gender, Armed Conflict, and Political Violence*, London: Zed Books: 55-68.
- Vandersypen M. 1977, *F emmes libres de Kigali*, « Cahiers d'études africaines» 17(65): 95-120
- Vigarello G. 1998, *Histoire du viol XVI-XX siècle*, Paris: Seuil.
- Weitsman P. A., 2008, *The Politics of Identity and Sexual Violence: A Review of Bosnia and Rwanda*, «Human Rights Quarterly», 30 (3): 561-578.
- Winkler C. 1991, *Rape as Social Murder*, «Anthropology today», 7(3): 12-14.
- Wood E. 2008, *Sexual Violence during War: Toward an Understanding of Variation*, in Shapiro, Kalyvas Masoud (eds.) 2008, *Order, Conflict and Violence*, New York: Cambridge University Press.