

Terra, donne e memorie: note etnografiche nel postgenocidio rwandese*

di Michela Fusaschi, Francesco Pompeo

1. Stare e con-vivere sul terreno

Intraprendere un percorso di ricerca nel Rwanda del postgenocidio presenta una particolare complessità perché si ha a che fare con almeno tre livelli di discorso: il primo, in qualche modo anticipatorio, è quello legato alla narrazione degli attori *globali*, per lo più legati al governo dell'umanitario, di una vicenda genocidaria che ha avuto riconoscimento e che ha assunto un valore paradigmatico¹. Il secondo nasce dal confronto con la densità del discorso locale, dal rapporto con le memorie lacerate e laceranti del massacro e della violenza di massa, nella varietà e nell'intensità di esperienze dei sopravvissuti, *testes* e *superstes*² nelle loro molteplici dimensioni, e anche di chi è ritornato, a ricomporre l'intera nazione. Ma se il confronto con silenzi, reticenze e interpretazioni dissonanti costituisce un aspetto centrale delle realtà del postconflitto, a un terzo livello, il passaggio dal piano del racconto, delle memorie pubbliche alle vicende individuali e all'universo del privato rappresenta una sfida di particolare difficoltà. È proprio qui che occorre introdurre anche la prospettiva di genere, per la quale siamo obbligati a rivedere il nostro modo di stare e vivere il e sul campo, come spazio specifico del lavoro antropologico, tanto fisicamente quanto nella riflessività.

Passando allora dalle retoriche al rapporto diretto con le persone "sul terreno" occorre darsi il tempo di entrare nella relazione che uomini e donne intrattengono con la drammatica memoria degli eventi, ma anche con quella dei simboli e dei loro significati che a partire, come vedremo, dall'universo tradizionale della collina, vive oggi nuove contraddizioni globali. In questo nostro intervento proveremo quindi a condividere alcuni

* I parr. 1 e 3 sono stati scritti da Michela Fusaschi; i parr. 2 e 4 da Francesco Pompeo.

1. Cfr. M. Fusaschi, *Hutu tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

2. M. Fusaschi (a cura di), *Rwanda: etnografie del postgenocidio*, Meltemi, Roma 2009, in particolare il capitolo introduttivo, pp. 7-59.

sentieri di esplorazione e riflessione, per lo più geograficamente disposti intorno alla direttrice che dalla capitale, Kigali, muove verso l'Est del paese, fino ai confini con la Tanzania³.

Proseguendo un lavoro iniziato anni fa sulla costruzione delle identità in conflitto degli anni Novanta e poi sulle realtà socio-culturali del postgenocidio, lo spostamento della ricerca sul piano dell'intimità ha fatto progressivamente emergere nessi inattesi, nei quali la questione della terra – che molti autori hanno riconosciuto come uno degli elementi cardine dell'intera vicenda rwandese –, già al centro di una densa rete di relazioni simboliche legate al genere, diviene oggi, ancora di più, un luogo strategico dei complessi processi di trasformazione sociale. La terra – la sua proprietà e il suo sfruttamento – costituisce infatti un elemento di regolazione dei rapporti fra uomini e donne in relazione con la parentela e il matrimonio, articolando una serie di connessioni di particolare densità con pratiche e significati della tradizione.

In questo senso, poi, il terreno della ricerca è anche venuto, in qualche modo, persino a imporre le sue condizioni, suggerendo un “lavoro di coppia”. Vincendo diverse resistenze, qualche anno fa, dopo un periodo di ricerca portato avanti da sola ho deciso di proseguire il lavoro insieme al mio compagno nella vita e collega Francesco Pompeo. Mentre io concentravo le mie energie per dialogare con le donne sulla costruzione sociale della femminilità – passando anche attraverso la narrazione drammatica di vicende di abusi sessuali –, egli ha interagito con gli uomini, soprattutto i più anziani i quali, spesso, si erano rivelati piuttosto restii a parlare con una donna degli aspetti intimi della vita matrimoniale. Abbiamo imbattuto così una ricerca bipartita, singolare e plurale allo stesso tempo, per riflettere insieme sul piano interpretativo, di cui questo intervento costituisce un primo, e certamente parziale, resoconto della nostra esperienza comune. Questa partizione dei ruoli è stata esplicitamente apprezzata dai nostri interlocutori⁴ che si sono confrontati non solo con due ricercatori, ma, ai loro occhi, con una “coppia di sposi-ricercatori” proiettando su di noi e attribuendoci uno *status* con prerogative specifiche che nei fatti ci ha

3. I ripetuti soggiorni di ricerca fanno riferimento a lunghi periodi, dal 2003, trascorsi in un'area comprendente la cittadina di Kibungo e le colline circostanti (principalmente Ndamira, Sakara, Rukira) che dal 2005 prende il nome di Provincia dell'Est.

4. Non posso non ricordare l'espressione, quasi di sgomento, di Faustin Kabera, cinquantacinquenne di Muhazi che, ad una mia domanda sul tema del corpo, non esitò a rispondermi con fermezza dicendo che di certe cose non si parla con le donne, nemmeno con le mogli, figuriamoci con una donna più giovane. Avrebbe dato la sua risposta a mio marito in privato, il quale poi, a sua volta, poteva riferirmi del colloquio quando saremmo rimasti soli.

facilitato la discesa sul terreno e/o contestualmente la salita sulla collina là dove la dominazione maschile si fa ancora sentire.

Già negli anni Quaranta Evans-Pritchard aveva avuto modo di notare come fra i Nuer solo la donna regolarmente sposata poteva essere considerata socialmente una vera donna⁵. Il mio *status* di moglie, prima ancora di quello di ricercatrice, come ha affermato anche Danielle de Lame, che ha interrogato il terreno da una prospettiva di genere, mi ha permesso di «beneficiare di una legittimità sufficiente di fronte alle donne sposate con le quali lavoravo sulla collina»⁶, consentendomi un accesso a una sfera privata e intima che mi ha, in qualche modo, assicurato anche un certo grado di solidarietà “fra pari”, talvolta inaspettata, anche quando ho avuto a che fare con giovani donne non ancora sposate.

2. L'universo della collina e la terra come posta in gioco

Viaggiare verso Est, fino a Kibungo, nel corso di questi anni non ha solamente segnato il passaggio dal mondo della città a quello della collina ma, progressivamente, ci ha consentito di leggere le numerose trasformazioni del territorio, col decentramento delle strutture politico-amministrative, il rifacimento della strada, fortemente compromessa nel genocidio, la costruzione di svincoli e la trasformazione di Rwanmagana, ora capoluogo dell'intera nuova Provincia dell'Est, fino alla strada dalla ineccepibile segnaletica che conduce al lago Muhazi sino alla casa del presidente. Visivamente la prima immagine di questi cambiamenti è rintracciabile nella cura e nella manutenzione del fronte strada, straordinaria visti i mezzi a disposizione: dai sentieri che vi corrono paralleli, fino a vere proprie aiuole fiorite che disegnano motivi a losanga, con frasi di benvenuto o il bene augurante *amahoro* (pace). Questo arredo “naturale-urbano” con abitazioni curate restituisce una percezione di questo spazio come fortemente ordinato: l'allineamento delle case lungo la strada principale è una riscrittura del tradizionale spazio collinare in funzione modernista, con la concentrazione intorno agli assi viari delle attività commerciali e degli altri poli della vita sociale – chiese, scuole, uffici amministrativi ecc. Un'intensa politica di riassetto dalla metà degli anni Duemila ha infatti incentivato

5. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*, Clarendon Press, Oxford 1940 (trad. it. *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano 1978).

6. Cfr. D. de Lame, *Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue*, in D. Jonckers, R. Carré, M.-C. Dupré (éds.), *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1999, p. 40.

il raggruppamento di quelli che in precedenza erano abitati dispersi, con nuove agglomerazioni di villaggio per le quali è stato mantenuto il vecchio termine di *imidugudu*.

Addentrarsi a piedi oltre la strada lungo le tante deviazioni secondarie che costituiscono gli itinerari quotidiani di gran parte della popolazione vuol dire entrare in tutt'altro universo: è un continuo movimento di sentieri e linee di divisione vegetali che trasforma un vicinato di insediamenti familiari nell'apparenza di un giardino. Si attraversa così quella specifica alternanza di spazi abitativi, piccole coltivazioni e zone residuali di foresta in cui si articola il mondo della collina, unità di riferimento del mondo rurale tradizionale: «la collina, spazio geograficamente visibile, è percepita, prima di tutto, nello spirito dei rwandesi, come uno spazio di vita: è l'unità percettibile immediatamente superiore al recinto domestico e nella quale si sono inseriti dei lignaggi che intrattengono tra di loro legami tessuti nel corso del tempo»⁷.

La collina, non ci sono dubbi, è l'ambiente eco-sociale di base, il riferimento economico fondamentale di un'agricoltura di sussistenza faticosamente costruita nello sfruttamento delle diverse altimetrie e nicchie ambientali. La sua organizzazione spaziale risponde a un mosaico di relazioni sociali stratificato e complesso che ha al centro proprio l'abitazione familiare, l'*urugo* (plurale *ingo*), il quale, come spazio di terreno recintato, non designa solamente la materialità dell'insediamento ma anche la famiglia che lo occupa e, in lontananza, come vedremo, il lignaggio inteso come perpetuazione della discendenza. In questo senso si spiega anche il fatto che l'espressione *kubakai*, letteralmente “costruire il recinto familiare”, si traduce anche in “avere relazioni sessuali”. In generale l'immagine dell'*urugo* si ricollega più propriamente alla nozione di focolare, dove con questa espressione s'intende materialmente il fuoco e il gruppo domestico che se ne serve. Come racconta J. B., in un pomeriggio estivo di qualche anno fa, «la famiglia potente è quella numerosa che si espande anche attraverso la terra».

Ma se il mondo della collina ha storicamente rappresentato lo spazio di vita della gran parte della popolazione rwandese, esso ha anche costituito lo scenario dell'orrore genocidario, anzi, per qualcuno, quando la terra è divenuta la posta in gioco, persino una delle sue motivazioni. Alcune teorie hanno messo in relazione l'esplosione genocidaria con la crisi agricola del 1989; anche evitando spiegazioni economiciste riduttive, molte sono le attestazioni del fatto che il progetto ideologico dell'eliminazione del nemi-

7. D. de Lame, *Une Colline entre mille ou le calms avant la tempete: transformations et blocages du Rwanda rural*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren 1996, p. 87.

co interno, il *tutsi*, a livello di vicinato avrebbe tratto sostegno opportunistico dalla spinta a regolare conflitti ereditari e di proprietà e dall'idea di impossessarsi dei beni dell'altro⁸. “Se per espandermi, devo eliminare l'altro”, la sua uccisione nella prospettiva degli attori della violenza di massa è divenuta una sorta di sacrificio di ri-fondazione: il suo sangue bagnerà quella terra che diverrà la mia.

Questo fascio di tensioni violente proprio intorno alla terra è oggi al centro di una serie di interrogativi che investono il cambiamento delle pratiche di vita quotidiana e la sfera politica: la prima questione è in generale quella della redditività della piccola proprietà agricola tradizionale, la seconda riguarda il cambiamento demografico connesso al rientro dei vecchi rifugiati. Negli anni Novanta, sostiene Van Hoyweghen, il 50% della produzione agricola, infatti, era ancora legata alla piccola e piccolissima proprietà terriera. Lo sfruttamento delle terre aveva raggiunto i suoi limiti, non essendo più sostenibile sul piano economico per l'estrema frammentazione a cui si aggiungeva la crescente dipendenza dai fattori climatici e la mancanza di risorse investibili. In poche parole, la piccola agricoltura di sussistenza che ruota intorno all'*urugo* e alla collina, per la sua fragilità, veniva a costituire un elemento di impoverimento del paese. Secondo queste valutazioni, il sistema doveva essere ri-orientato in direzione di un mercato più ampio. Questa lettura delle prospettive di sviluppo del piccolo paese nel postgenocidio si è quindi tradotta in una prima riforma agraria, nella scelta di una strategia non indenne da rischi, cioè nell'adozione di «una politica agricola che prevede che i proprietari di terre scarsamente o per nulla utilizzate debbano rinunciare alla loro terra, così che anche i coltivatori più ricchi possano acquistare più terra, accrescere i propri latifondi e “razionalizzare” la propria»⁹.

La capitalizzazione delle terre è infatti collegata direttamente con l'altro aspetto del problema, quello del rientro dei rifugiati “storici”, e del conseguente riequilibrio di risorse e disponibilità a livello locale¹⁰. Da questo punto di vista, peraltro, proprio la zona di Kibungo rappresenta un caso interessante, essendo stata destinata dal regime di Habyarimana ad “ospitare” rifugiati interni *tutsi*, così da divenire dopo il 1994 un vero e proprio luogo di neoinsediamento. Oggi quasi l’80% della popolazione vive negli *imidugudu*, le nuove aggregazioni costituite in larga parte da

8. Cfr. S. Van Hoyweghen, *The urgency of land and agrarian reform in Rwanda*, in “African Affairs”, 98, 392, 1999, pp. 353-72 e J. Pottier, *Re-imagining Rwanda. Conflict, survival and disinformation in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

9. Ivi, p. 138.

10. Cfr. l'introduzione di Fusaschi, *Itinerari etnografici nelle conseguenze*, cit.

vecchi rifugiati rientrati, insieme ad altri *rescapé* già rifugiati interni che precedentemente vivevano negli abitati dispersi.

Ma torniamo ancora ai giardini, che hanno “buona letteratura” in antropologia – da *Coral gardens* di Malinowski¹¹ fino a *I giardini di Lussemburgo* di Marc Augé¹² – come modelli di organizzazione dello spazio in base a temi mitologici e sociali: dagli incontri e dalle testimonianze sulle colline, da Ndamira a Rukira, il tema della cura di questi spazi è apparso inscindibile dalla pratica e dagli scenari dell’*umuganda*, la tradizionale corvée in onore del monarca (il *mwami*), reintrodotta nel postgenocidio per favorire la ricostruzione e che rappresenta oggi una giornata di lavoro collettivo volontario a beneficio delle comunità locali. Questa ulteriore ritualità pubblica a livello territoriale, dalle connotazioni politiche per un forte appello alla ri-costruzione del nuovo Rwanda, passa anche attraverso le numerose immagini diffuse dalla televisione e dai giornali, in cui il presidente Paul Kagame è ritratto con altri rappresentanti dell’élite nell’atto di mettere mano all’*umuganda*, secondo un sapiente copione di rappresentazione del mito politico. Accanto a queste corvée, un contributo rilevante, anche sul piano simbolico nella riscrittura dello spazio, è quello dei carcerati, per lo più genocidari, che si vedono lavorare proprio ai bordi delle strade (fino a qualche tempo fa in divisa rosa, più recentemente in arancione “stile Guantanomo”). La “mobilitazione locale” per lo sviluppo, tuttavia, non si ferma qui, così nell’autunno di un paio di anni fa girare per il paese significava confrontarsi con un paesaggio inatteso: molte abitazioni e immobili commerciali, soprattutto ai bordi delle strade, erano stati segnati con la vernice con la lettera K che letteralmente sta per *kuvugurura*, cioè immobili da abbattere e da ricostruire a spese del proprietario, oppure con altre sigle che invece indicano che essi vanno ristrutturati radicalmente. Osservando gli immobili destinati alla demolizione si ha l’impressione che si vogliano rimuovere anche le tracce del passato, però anche con esiti controversi laddove è evidente il nesso tra abbattimenti e condizioni socio-economiche dei proprietari, impoverendo ancora di più chi, com’è evidente dalle condizioni delle case, già in partenza possiede di meno.

3. Le donne simbolo della terra e forza trainante

Per parlare della società rwandese occorre fare riferimento ad una società tradizionalmente patrilineare e patriarcale, profondamente legata alla

11. B. Malinowski, *Coral gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in Trobriand Islands*, American Book Company, New York 1935.

12. M. Augé, *La traversée du Luxembourg*, Hachette, Paris 1985 (trad. it. *I giardini del Lussemburgo*, EI Edizioni, Roma 2000).

terra, sia come proprietà da parte degli uomini sia in connessione simbolica con il mondo circostante, ovvero con altri elementi della natura, in particolare i fluidi e la loro circolazione continua. Questa circolazione ha propriamente a che vedere anche con la differenza dei generi, maschile e femminile, letti come marito e moglie. Da questo punto di vista dobbiamo ricordare che un tempo gli sposi non si sceglievano, perché erano i reciproci patrilineaggi a decidere chi il figlio maschio avrebbe dovuto prendere in moglie; oggi la libera scelta dei partner è consuetudine in città e spesso anche nelle zone rurali¹³.

La donna, almeno sino alla riforma del diritto di famiglia dei primi anni Novanta, nel passaggio tra il lignaggio di suo padre e quello di suo marito, non possedeva nei fatti nulla. Nella sottomissione, la sua unica forza lavoro stava nella sua capacità riproduttiva e, eventualmente, nel suo prestigio di nascita. In questo senso, le donne avevano, e tuttora hanno, un potere che deriva dal prestigio del lignaggio del padre e dalla loro capacità di essere buone gestrici di quei beni di cui solo il marito è il proprietario.

In questo quadro la terra costituiva il bene per eccellenza, alla quale si connettono, ancora oggi, praticamente tutte le simbologie che hanno a che vedere con la vita, in primo luogo la fertilità e la prosperità. Nella cosmologia tradizionale i fluidi come l'*amazi* (l'acqua), l'*amata* (il latte di mucca), l'*urugwagwa* (la birra fermentata di banane) e l'*ubuki* (il miele) circoscrivono indiscutibilmente l'idea della socialità e ne costituiscono i simboli principali perché consentono una produzione sociale delle relazioni fra il mondo circostante della natura e quello collettivo socio-culturale¹⁴. La birra di banane, per gli uomini, così come il latte per entrambi i sessi, rappresentano propriamente i simboli della fluidità sociale, consentendo di intrattenere i rapporti con gli amici e i visitatori, anche stranieri come noi, nelle occasioni ufficiali come il matrimonio. Se l'*amata*, il latte di mucca, costituisce l'elemento di base nella tradizionale dieta (caldo o cagliato), l'*amashéreka*, il latte materno, è l'alimento trasmesso dalla madre ai figli, così come l'acqua sotto forma di pioggia è la portatrice di fertilità per il suolo: una donna che dopo il parto non ha il latte si dice *igibama* (lo stesso termine si usa per indicare una donna che non ha secrezioni vaginali durante i rapporti sessuali); il termine deriva dal verbo *guhaama*, traducibile con l'espressione "coltivare un campo indurito dal sole". Proprio l'*amazi*,

13. Cfr. I. Buscaglia, *Tradizione e menzogne. Il rituale matrimoniale rwandese nel post-genocidio*, in Fusaschi, *Rwanda*, cit., pp. 116-35.

14. Cfr. C. C. Taylor, *The concept of flow in Rwandan popular medicine*, in "Social Science and Medicine", 27, 1988, pp. 1343-8; Id., *Milk, honey and money. Changing concepts in Rwandan healing*, The Smithsonian Institution Press, Washington 1992.

l’acqua – come ricordato anche da molte informatici –, rappresenta un elemento vitale e simbolico che caratterizza la costruzione sociale del corpo femminile anche sotto forma di secrezioni vaginali abbondanti, che si producono nel rapporto sessuale come conseguenza di una modifica dei genitali femminili chiamata *gukuna*¹⁵.

Questo termine fa riferimento al gesto attraverso il quale si allungano le piccole labbra per mezzo di una manipolazione – un vero e proprio modellamento del corpo femminile indispensabile nella tradizione – per contrarre matrimonio. Se un tempo veniva accertato che la giovane donna non l’aveva effettuato non poteva sposarsi; se si scoprisva che la pratica era stata effettuata in maniera inadeguata, il marito poteva addirittura cacciarla, come mi ha raccontato C., anziana ex esiliata in Tanzania di ritorno. Occorre infatti osservare, dal punto di vista che qui consideriamo, che anche l’atto sessuale è fortemente codificato e la sua simbologia rinvia spesso a metafore connesse alla fertilità femminile e quindi alla terra. Se una donna non riesce a “eiaculare abbondantemente” è, a parere maschile, ritenuta una pessima madre: non a caso i suoi figli saranno chiamati *mukagatare* (nel caso delle ragazze) e *gatare* (per i ragazzi), cioè come le pietre piatte e larghe, simbolo di una maternità impenetrabile, secca e dura come una roccia che fertile non è. Ella è ritenuta fertile come la terra irrorata dall’acqua piovana, solo se è in grado, grazie al *gukuna* e insieme al marito, di scambiare fluidi abbondanti che la rendono adatta a fornire al patrilineaggio quei figli – maschi, si spera – che a loro volta garantiranno la trasmissione del bene più prezioso: la terra, appunto.

In questa società rigidamente patrilineare proprio la terra, sino alla già nominata riforma del diritto di famiglia, era di esclusiva proprietà maschile, al punto che le donne non potevano ereditarla, nemmeno in caso di vedovanza. La donna, moglie e madre, come la terra, era proprietà del marito e, al contempo, era la sola a garantire la perpetuazione del patrilineaggio. Il divenire proprietà del marito viene testimoniato anche dalla simbologia che circonda la prima notte di nozze, per cui il primo contatto sessuale assume il carattere di una “lotta” fra i partner¹⁶; la sposa dovrà

15. Per una disamina di questa pratica di grande rilevanza socio-culturale si veda M. Fusaschi, *Quando il corpo è delle Altre. Reticenze della pietà e umanitarismo-spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, cap. 3. Il *gukuna* viene infatti a costituire la garanzia e la base di un buon matrimonio, unione ritenuta buona là dove la donna ha modellato appropriatamente il suo corpo per renderlo conforme ai modelli socio-culturali e per questo sarà una “buona moglie” e poi una “buona madre”, in un nesso indissolubile tra i due ruoli.

16. È opportuno ricordare che questa modalità di approccio sessuale come forma di appropriazione del corpo del femminile, a partire dagli anni Novanta, ha alimentato l’immaginario maschile durante gli atti genocidari e fino a oggi, in particolare per quanto ri-

fare di tutto per non essere sopraffatta se non allo stremo delle forze, dimostrando così la sua verginità. Alla comparsa sulla stuioia nuziale delle tracce di sangue, il marito dovrà necessariamente mescolare il suo seme, a testimonianza dello scambio dei fluidi nella nuova casa del marito, dove la sposa si è trasferita. Il corpo femminile è così il simbolo per eccellenza connesso alla terra, al punto che esso è la personificazione tanto dell'abitazione quanto del terreno circostante. Non c'è dubbio, allora, che i fluidi corporei devono necessariamente circolare in quantità adeguate fra l'uno e l'altra in modo da garantire fecondità e perennità alla terra, così come al patrilocagno tutto.

Non sarà certo casuale che il marito sia designato dal termine *umugabo*, il quale prende il radicale dal verbo *kugaba* che fa riferimento a comandare, ma significa anche “dare a titolo gratuito”: i mariti donano il loro sperma, servono il latte agli ospiti, così come trasmettono la terra ai figli maschi; allo stesso tempo comandano le mogli, le quali lavorano i campi resi fertili dall'acqua e allattano i figli per accrescere il potere, simbolico e non, dell'intero gruppo parentale. Sarà pur vero che gli uomini possiedono (possedevano) la terra, così come possiedono ancora oggi le mogli, ma queste ultime in fondo non *sono* altro che la terra stessa. Delle une come dell'altra gli uomini non possono assolutamente fare a meno.

4. La de-agricolizzazione, o il ritorno a Kigali-Shanghai

Tornare oggi a Kigali dall'Est e da Kibungo significa partire all'alba per evitare di arrivare in città nelle ore di punta, nel momento in cui il traffico intasca i grandi assi viari in lunghe code che con gli scarichi avvelenano l'aria, dimensione assai caotica aggravata dal passaggio di mezzi pesanti diretti ai numerosi cantieri aperti. Nell'estate del 2008 solo a Nyarugenge era possibile contare almeno dieci, mentre, arrivando al *round point* che segna il centro della città, non si può evitare di notare la massa imponente del grande centro commerciale, l'Union Trade Center, il primo di tutta una serie di grandi edifici verticali, come il Century House; sulla stessa piazza l'imponente Plaza Building, accanto il Kigali City Tower, più in là il Top Hill Hotel con la sua cupola, sulla strada che risale la collina, la Rama Tower, quindi l'Eco Bank, infine la Banque of Kigali e così via.

Dal 2003 la città ha conosciuto un'espansione straordinaria, raddoppiando la sua superficie (da 314 a più di 730 kmq) e passando da 600.00

guarda lo stupro sistematico e di massa direttamente connesso anche all'appropriazione della terra. Su questo aspetto cfr. M. Fusaschi, *Corporeità etnicizzata. Abusi e violenze sessuali sulle donne nella regione dei Grandi laghi africani*, in “Zapruder”, 22, 2010, pp. 22-37.

abitanti al circa milione di residenti oggi. Si tratta di una popolazione giovanissima, con circa il 60% compreso tra 0 e 14 anni e il 30% tra 15 e 29, mentre solo il restante 10% comprende le fasce da 40 fino a 60 e oltre. Secondo recenti Rapporti delle Nazioni Unite, il Rwanda detiene uno dei tassi più alti a livello mondiale di migrazioni dalle campagne verso le città, paragonabile solo ai modelli asiatici. Il censimento del 2002 mostrava che almeno il 40% dell'attuale popolazione di Kigali in realtà vi è arrivata in seguito a movimenti migratori interni¹⁷. Questa massa di popolazione si è riversata in città dalle zone rurali ed è andata ad insediarsi per l'85% in due tipologie abitative: da una parte negli insediamenti informali densamente popolati, costruiti sulle pendici delle colline e dunque sensibili alla topografia e alla geologia, ma senza infrastrutture, ovvero rete fognaria, rete stradale ecc.; dall'altra hanno adattato alla città e alle sue nicchie residuali un modello derivato dagli insediamenti dispersi. Accanto a questi quartieri sono sorti nuovi spazi residenziali con standard e finanziamenti internazionali: le villette di stile vagamente inglese di Kagugu nel distretto di Gasabo con parcheggio privato, giardinetto davanti e dietro, sono circondate da mura e situate in prossimità di un centro commerciale europeo dov'è possibile gustare pane caldo e dolci tedeschi (?!). Queste ultime nuove residenze sono peraltro pubblicizzate on line sul sito della previdenza sociale, soprattutto e, non a caso, nella versione anglofona, destinata ai rifugiati di ritorno o a imprenditori internazionali; accanto allo slogan *Retire with dignity*, molte sono le offerte per l'acquisto di terre dove realizzare nuove costruzioni.

Negli anni la vita della città ha cambiato ritmo e itinerari: oltre all'incremento dei residenti, un intensissimo pendolarismo giornaliero porta nella zona urbana almeno altre 600.000 presenze; le strade sono invase da una circolazione sempre più caotica di persone e autovetture, sono luoghi di passaggio e scambio dove, in contrasto con l'affollamento, ci sono precise modalità di ordinamento e controllo, esercitato da nuove figure della strada, per lo più in divisa: i primi già dal 2003 sono stati i venditori di schede per telefoni cellulari, di solito accompagnati da un apparecchio ad uso pubblico, per passare quindi agli incaricati dell'arredo urbano, affidato ad una associazione di "vedove", per cui è abbastanza consueto vedere anziane donne curve pareggiare aiuole utilizzando il machete (*sic!*), arrivando infine ai parcheggiatori di strada, che rilasciano il regolare tagliando di un'associazione di ex combattenti, un po' troppo giovani. La finalità suggerita a mezza bocca sembra quella di non avere e vedere in

17. Per una panoramica dei dati statistici si vedano i documenti ufficiali pubblicati in www.kigalicity.gov.rw, consultato il 17 aprile 2011.

giro gente che chiede l'elemosina, per offrire così una certa immagine della città. Anche il commercio ambulante è appena tollerato e si concentra nelle zone di passaggio degli sparuti turisti, ma non è infrequente assistere a scontri con l'ultima, più presente e temibile categoria dei nuovi mestieri della città, quella dei sorveglianti privati, molto presenti e ostentatamente armati davanti alle banche, ai supermercati, agli alberghi, a certe abitazioni o uffici. Kigali in questi anni è divenuta il punto di snodo di tutti i flussi economico-finanziari della regione dei Grandi Laghi, tanto come polo di mediazione con l'Africa orientale quanto come sede di investimento dei proventi delle vicine attività di sfruttamento minerario nelle limitrofe aree del Congo, ancora caratterizzate da un'instabilità politico-militare, in cui gli stessi rwandesi hanno un ruolo strategico complesso¹⁸. Questa vocazione è stata prefigurata ufficialmente nel documento *Vision 2020*, in cui il Rwanda viene immaginato come *hub*, ovvero snodo tecnico della *new Africa*, come leader nello sviluppo e centro regionale di connessione e vitalità economica, che attraverso l'innovazione tecnologica spingerà l'intera area nel secondo millennio.

Così con toni ancora più enfatici il *Kigali Conceptual Master Plan*, secondo cui «il futuro è quello di una regione che può competere con successo nel panorama dell'economia globale che potrà creare opportunità e prosperità per i suoi cittadini; dove affari e industrie potranno prosperare e crescere; in cui i settori pubblico e privato lavorano in partenariato, e dove gli individui e le famiglie godranno di un livello di vita garantito»¹⁹. Il *Master Plan* propone una visione a largo spettro dello sviluppo della città, prevedendo per i prossimi cinquant'anni di accogliere in un nuovo tessuto urbano altri due o tre milioni di persone.

Il confronto tra queste aspettative e il contesto urbano attuale è flagrante: «oggi Kigali non ha edifici, infrastrutture, servizi sociali, opportunità lavorative, per sostenere la popolazione esistente, abbandonata a se stessa per affrontare adeguatamente il futuro»²⁰. L'analisi dei tecnici dello sviluppo qui è lucida e dettagliata, il tessuto urbano è cresciuto spontaneamente, senza progetto e con profondi squilibri: tuttavia la risposta si concretizzerà in una vasta campagna di ridefinizione del disegno della città attraverso una serie di abbattimenti dei quartieri popolari e successive lottezzazioni dei terreni così resi disponibili. A questo riguardo il racconto di V. che lavora nel centro della capitale:

18. Cfr. L. Jourdan, *Generazione kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

19. Cfr. *Kigali Conceptual Master Plan*, The Rwanda Ministry of Infrastructure, November 2007, p. 26.

20. Ivi, p. 28.

lo sgombero dei vecchi quartieri è stato brutale e solo una parte degli abitanti era stata preparata ed è stata indennizzata, altri invece sono stati colti di sorpresa; quando si sono riuniti in assemblea per discutere, nello stesso momento le ruspe cominciavano ad abbattere tutto! E poi hanno detto che avrebbero rimborsato, ma come fare, dal momento che tutto era stato distrutto? Ci sono state proteste da parte degli ex abitanti [...] i terreni li avevano già venduti agli investitori [...] per i rimborsi poi hanno attribuito valori vecchi, anche di dieci anni. [...] Il problema è che poi qui la vita è diventata difficile, per via del traffico e dell'inquinamento ma soprattutto per i soldi, che non bastano più [...] allora c'è gente che va a vivere più lontano e viene in città ogni giorno. [...] Loro comunque lo hanno detto cosa vogliono fare, il modello non è neanche africano, vogliono fare come a Shanghai.

Kigali-Shanghai: il modello è la città globale come è stata definita da Saskia Sassen, quel centro dei flussi che diviene anche il catalizzatore delle disuguaglianze, dove ricchezza e povertà, entrambe estreme, vivono l'una accanto all'altra. L'obiettivo più generale è quello che Pottier ha identificato come la *de-agricolizzazione*, cioè la costruzione di uno sviluppo economico svincolato dalla dipendenza dal settore agricolo, puntando su servizi e innovazione. La domanda di fondo è se sia possibile sconfiggere i fantasmi del passato attraverso la corsa verso la globalizzazione, senza prendere in conto i contraccolpi sociali e le linee di frattura tra i diversi mondi che strutturano il piccolo paese africano. Queste dinamiche sul piano più spiccatamente antropologico hanno a che fare anche con uno specifico uso simbolico del tempo, ora rallentato, ciclicamente ricondotto a un passato insostenibile, ora accelerato verso un futuro di cui non si conosce la sostenibilità, con un presente che ha il fiato corto, quello di una speranza di vita a poco più di quarant'anni.

5. Conclusioni

Il Rwanda del postgenocidio è un piccolo paese che, al di là di un passato tragico, presenta qualche grande sorpresa: dal 2008 viene segnalata la più alta percentuale di donne parlamentari che arriva ben al 58%. Questa realtà, ancorché difficile nel suo quotidiano, tenta di tradurre su un piano politico, ancora in divenire, una trasformazione al tempo demografica e sociale, là dove in conseguenza del genocidio il peso delle donne è mutato radicalmente. Le donne, in effetti, sono le prime vittime come mogli, figlie e madri, fatte oggetto della violenza più distruttiva proprio perché legate alla capacità di rinnovare quella vita che si voleva inferiorizzare e distruggere.

Effettivamente in società come queste, dove abbiamo visto che la parentela si costruisce sui legami patrilineari, la violenza sessuale ha teso ad

annichilire le reti di solidarietà fondamentali e a distruggere la sessualità che rende possibile la riproduzione di un gruppo. Lasciare in vita donne sterili, come conseguenza diretta della violenza genocidaria che non le ha volute spesso morte, ha significato lasciare sulla terra corpi sterili. Nella tradizione rwandese, lo abbiamo detto, la terra è di proprietà degli uomini: essi la possiedono, così come possiedono le mogli; le donne però, a loro volta, con le prerogative attribuite anche al loro corpo, sono la terra medesima: «la donna è incarnazione della terra, della madre e della patria, custode della tradizione e dei valori. [...] Sporcare la sua immagine vuol dire distruggere il paese»²¹. Le donne, profanate nell'intimità, attraverso lo stupro sono state così private della loro essenza e sono state rese esseri *asociali*. Molte di loro, però, sono riuscite a reinventare delle famiglie ricomponendo nuclei di sopravvissuti tra generazioni diverse in nuovi focolai, dove la parentela si riconfigura anche in maniera piuttosto creativa, stante le difficili condizioni di vita nel quotidiano e a seguito proprio del terribile genocidio.

La forza e l'energia sono ancora oggi appannaggio delle donne che provano così a ricostruire il paese dalle mille colline, forse proprio a partire dalla terra che, oggi, grazie ai cambiamenti legislativi in loro favore, appartiene finalmente anche a loro.

21. K. Guenivet, *Violences sexuelles. La nouvelle arme de guerre*, Michalon, Paris 2001 (trad. it. *Stupri di guerra*, Sossella, Roma 2002, p. 29).

