

# Etnogenesi in Rwanda

## Costruzione coloniale ed effetti di ritorno

Giulia Becchis \*

### Abstract

*In questo articolo mi soffermerò sul processo di etnologizzazione che coinvolse il Rwanda nei cinquant'anni della colonizzazione, che coincise con la costruzione di un immaginario sulla storia del paese e sulla sua società che ebbe un ruolo centrale nel Rwanda postcoloniale così come nella sintassi delle violenze genocidiarie del '94. Questo processo fu il risultato di un'efficace dialettica e integrazione tra l'azione politica, soprattutto belga, e l'elaborazione di un discorso intellettuale da parte degli esploratori e degli studiosi occidentali che dalla fine del XIX secolo si avvicinarono allo studio del paese. Alla costruzione di questo sapere si affiancò un progressivo impoverimento culturale e una destrutturazione delle basi politiche, sociale e simboliche di una società risultato di una lunga e complessa evoluzione storica.*

### Key words

Rwanda, etnogenesi, colonialismo, impoverimento culturale, genocidio

### Introduzione

L'analisi della storia del Rwanda e quella degli studi sociali sul Rwanda rappresentano due ambiti strettamente correlati. Se uno degli aspetti principali della crisi dell'Africa è l'impossibilità di separarla dalla crisi della comprensione e della conoscenza dell'Africa (CALCHI NOVATI 2005, 37), il Rwanda rappresenta un contesto interessante per riflettere su questa crisi.

Lo sviluppo di studi sociali di stampo occidentale, a partire dalla fine del XIX secolo, affiancandosi ai fenomeni di dominio coloniale, è stato un processo che ha avuto risvolti importanti, spesso drammatici, nella costruzione del presente rwandese. Com'è noto, infatti, lo sviluppo di una letteratura scritta sull'Africa, lungi dall'essere un mero processo scientifico e accademico, ha rappresentato un fenomeno gravido di conseguenze, in quanto è stato accompagnato dalla creazione, dalla diffusione e dalla manipolazione politica di un discorso dominante sulla storia dei paesi e delle popolazioni oggetto di studio e di una certa immagine della loro società.

Soffermarsi sulla letteratura dedicata al Rwanda e sul contesto sociale, politico e scientifico in cui questa si è sviluppata vuole dire porre le basi per un confronto fra le diverse costruzioni e i differenti discorsi sulla storia, sulla tradizione e sulla nazione rwandese che hanno caratterizzato l'ultimo secolo e che, in

---

\* Giulia Becchis ha una Laurea Specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Torino. Ha svolto attività di ricerca sulla ricostruzione nazionale in Rwanda, sulle comunità religiose di immigrati, sui rifugiati politici e sui processi di risignificazione dei luoghi urbani. giulia.becchis@gmail.com

passato come oggi, si dimostrano risorse importanti nella costituzione di appartenenze che cercano in questi la propria legittimazione.

L'analisi storica del processo di colonizzazione e di costruzione di un sapere sul Rwanda permette di seguire il dispiegarsi di tale immaginario che, da rappresentazione etica prodotto degli studi occidentali, si delineò ad un certo punto come auto-rappresentazione vissuta dagli attori sociali a cui era stata imposta.

### **Rotture scientifiche e riscrittura della storia**

Una revisione critica della letteratura scientifica sul Rwanda prodotta durante il periodo coloniale iniziò ad emergere nel corso degli anni '60, in concomitanza tale "rottura storiografica" (intervista a VANSINA in BERNAULT 2004, 274) portò a quella che possiamo definire una prima riscrittura della storia del paese, a partire dalla messa in discussione degli approcci e delle chiavi di lettura della generazione precedente di studiosi, e contribuì ad introdurre una visione più complessa dell'organizzazione sociale, politica e simbolica del Rwanda precoloniale e della sua evoluzione storica. Criticando la visione aderente al punto di vista del potere centrale, quello della corte, che aveva dominato gli studi precedenti, gli studiosi di questo periodo ampliarono l'analisi dell'espansione del regno degli Abanyiginya facendo emergere le discontinuità e le rotture che caratterizzarono la sua nascita e quelle peculiarità territoriali che davano vita ad interessanti interazioni fra potere centrale e quelli locali. La visione del Rwanda come di un'antica società a caste con distinte origini biologiche e con una profonda stratificazione etnico-razziale venne descritta come una costruzione coloniale da smantellare e porre sotto analisi, assieme alle teorie della "civilizzazione della lancia e della vacca" (come venne definita da HERSKOVITS nel '26) e al "feticismo della vacca" (VIDAL 1969).

Questa rimessa in discussione andò di pari passo con la denuncia del ruolo più o meno consapevolmente complice della letteratura scientifica sviluppatasi a partire dall'inizio del XX secolo con le egemonie coloniali nel processo di distruzione e di re-invenzione delle società colonizzate. In un contesto così soggetto ai rischi del presente etnografico, la traduzione nello scritto di tradizioni letterarie orali, e di costumi e pratiche più in generale, aveva contribuito a cristallizzare in un'immagine storica e statica le società prese in esame, togliendole dal "flusso continuo" della loro storia.

Proprio mentre l'antropologia e le altre scienze sociali attuavano questa autocritica e revisione delle proprie rappresentazioni, diveniva evidente la riappropriazione degli enunciati etici, elaborati dagli studiosi, da parte degli attori sociali delle società oggetto di analisi. La prima rottura scientifica corrispose in Rwanda con l'inizio delle lotte per l'indipendenza, in cui le retoriche e le rivendicazioni che caratterizzarono i movimenti hutu e tutsi fecero emergere quanto profondo fosse stato nel paese il processo di interiorizzazione dell'immaginario costruito durante la colonizzazione.

Un'altra recente frattura è quella iniziata nel 1994 (intervista a VANSINA in BERNAULT 2004, 274) ed è legata alle riflessioni scaturite dalla necessità di confrontarsi, anche come studiosi, con lo shock prodotto da un evento come il genocidio. Quest'ultima fase va anche inserita nel contesto dei cambiamenti di prospettiva avvenuti all'interno delle discipline sociali negli ultimi decenni, che hanno portato alla rimessa in discussione di alcuni concetti e categorie antropologiche classiche quali quelle di "identità", di "etnia" e di "tradizione", particolarmente approfondite anche a seguito dell'emergere in molti contesti postcoloniali di conflitti e di crisi politiche che hanno richiamato in maniera esplicita tali categorie.

Le recenti analisi sui processi di costruzione dell'identità e dell'alterità hanno quindi spinto gli studiosi ad un ribaltamento dello sguardo rivolto verso quest'ultime; una vera e propria rivoluzione copernicana (FABIETTI 2008, 13) che ha permesso a questi di divenire da "impositori sull'alterità studiata di categorie elaborate altrove", grazie a strumenti forniti da una specifica matrice storica e culturale, la modernità, "ad apprendisti della loro cultura e traduttori dei loro significati a vantaggio di altre società e di altri contesti ... per cogliere della modernità i lati più oscuri" (REMOTTI 1996, 126).

Com'è noto, la categoria di "etnia" è stata spesso usata come chiave di lettura delle vicende storiche e sociali di molti contesti africani, tanto che l'Africa è sembrata delinearci come "il territorio inevitabile

dell'etnia' (BERNAULT 2001, 135) e l'emergere di coscienze etniche la base ideologica di molti stati postcoloniali. Anche nel caso del Rwanda, etnia è divenuto di recente il termine più diffuso nella letteratura, specialistica e non, per indicare gli hutu, i tutsi e i twa e il paese, per i numeri, le modalità e i tempi che hanno caratterizzato il genocidio del '94, è diventato un caso simbolo di una polarizzazione etnica sfociata nella violenza. Come metterò in luce nel prossimo paragrafo, in Rwanda il processo di interiorizzazione di un discorso coloniale si associò a quello, brutalmente veloce, di disgregazione della complessa struttura politica, sociale, economica e simbolica che si era costituita nei secoli precedenti l'arrivo dei colonizzatori. Questi processi furono il risultato di un'efficace dialettica e integrazione tra una pratica politica (quella dell'apparato amministrativo giuridico e politico costruito durante il mandato belga) e l'elaborazione di un discorso intellettuale assimilato dalle nuove élites rwandesi tramite le istituzioni educative occidentali gestite dai missionari.

### **La rappresentazione del Rwanda durante il periodo coloniale**

Il primo contatto degli europei con il Rwanda fu piuttosto tardivo e si inserì all'interno del più vasto fenomeno delle esplorazioni che coinvolsero la cosiddetta Africa dei Grandi Laghi alla fine del XIX secolo. Il Rwanda venne annesso alle colonie tedesche del Protettorato dell'Africa Orientale Tedesca nel 1890, ma fu esplorato per la prima volta solo nel 1892 dal tedesco Oscar Baumann, alla ricerca delle sorgenti del Nilo, e poi nel 1894 dal Conte Gustav Adolf Von Goetzen, il quale incontrò anche il mwami Kigeri IV Rwabugiri. Presto anche i primi missionari cattolici e protestanti si inoltrarono nel paese: nel 1900 una spedizione guidata da Monsignor Hirth, vicario apostolico del Kivu (con giurisdizione anche in Rwanda) visitò il mwami, il quale offrì Save come luogo in cui fondare la prima missione, quella della Società dei Missionari d'Africa Padri Bianchi. Questo evento inaugurò l'entrata in scena di un nuovo attore che sarà fortemente coinvolto nelle vicende politiche del paese in quanto i primi Padri Bianchi furono strenui difensori della politica razziale di favoreggiamento del potere tutsi in Rwanda ed ebbero un ruolo fondamentale nell'elaborazione e nella propagazione di una certa visione della società rwandese, sia come informatori privilegiati dei colonizzatori, sia perché direttamente impegnati in importanti istituzioni quali quelle educative. Fin dal principio, infatti, i Padri Bianchi agirono su quest'ultimo fronte, fondando numerose scuole di stampo occidentale rivolte ai figli dei capi Batutsi; in particolare nel 1929 venne fondato l'importante Gruppo Scolastico di Astrida (oggi Butare), da quel momento in poi istituzione principale di formazione della nuova generazione di élites del paese (MAMDANI 2001, 87-9), destinata a divenire la classe ausiliaria del governo coloniale e intermediaria fra quest'ultimo e la popolazione rwandese.

I primi esploratori e missionari (tra i quali centrale fu la figura di Padre Léon Classe) furono anche i primi autori di un letteratura scritta sul Rwanda, oltre che figure fortemente intrecciate con il potere coloniale e con la sua ideologia. Le loro opere si inseriscono all'interno di un corpus di letteratura sull'Africa dei Grandi Laghi sviluppatosi alla fine del XIX secolo e caratterizzato da una forte prevalenza dell'elemento estetico e romanzesco nonché impregnato dalle teorie sul popolamento dell'area dei Grandi Laghi diffuse soprattutto dall'esploratore britannico John Hanning Speke (CHRÉTIEN 2008: 167). Quest'ultimo, dopo la scoperta del regno dei Baganda, attribuì la sua complessa organizzazione politica agli Hamiti Galla dall'Etiopia, che sarebbero emigrati nell'area intorno al XVII secolo andando a costituire un'aristocrazia pastorale. Lo schema teorico alla base di queste prime descrizioni era fondato sull'idea che i gruppi dominanti dei regni dell'Africa dei Grandi Laghi (Tutsi e Hima, descritti come pastori-guerrieri) fossero i discendenti di popolazioni che dall'Abissinia, e prima ancora dall'Asia Occidentale, giunsero in Africa Orientale. L'etichettamento razziale che distingueva gli Hamito-Semiti dai Negri Bantu, che caratterizzò l'impresa coloniale nell'Africa dei Grandi Laghi fin dall'inizio, era frutto di un immaginario costruito dalla metà del secolo XIX soprattutto da filologi, linguisti ed etnologi tedeschi e francesi e basato in gran parte sull'inversione di quello che è conosciuto come "mito hamita", che narra della maledizione di Cham. Il mito hamita prende le mosse da un passo

della Genesi: Noè ha tre figli, Sem, Japhet e Cham. Colpevole di aver umiliato il padre dopo averlo trovato nudo ed ubriaco, la stirpe di Cham viene maledetta e condannata ad essere schiava della progenie di Sem e Japhet. Su questa base, nella Genesi è costruita una genealogia dei popoli dell'umanità che contribuì ad una classificazione in termini razziali delle varie civiltà del mondo e diffuse la rappresentazione che i discendenti di Ham o Cham (gli hamiti o camiti) fossero neri e degenerati in quanto maledetti. Tale visione iniziò ad essere messa in dubbio nel XVIII secolo, come conseguenza dei cambiamenti culturali che coinvolsero l'Europa dell'epoca, ed in particolare dell'Illuminismo. In questo contesto, ipotesi monogeniste e poligeniste si scontrarono all'interno di un dibattito che mirava a creare nuove basi scientifiche al discorso sull'origine dell'umanità e in cui le caratteristiche delle popolazioni africane venivano spiegate rispettivamente o come causa di una degenerazione dovuta a fattori ambientali o come risultato di un'origine diversa delle specie umane. Con le scoperte archeologiche dei monumenti della civiltà egizia alla fine del XVIII secolo, la visione fino ad allora dominante delle popolazioni africane venne messa nuovamente in discussione, suscitando un ulteriore dibattito sull'origine di quest'ultime, al fine di rendere intellegibile l'esistenza di una civiltà "evoluita" come quella egizia all'interno del continente nero. Le nuove teorie elaborate sul popolamento dell'Africa portarono all'identificazione di una nuova razza collocabile a metà strada tra quella bianca e quella nera: i neri potevano essere distinti da un gruppo di africani, classificati come appartenenti ad una razza superiore, che sarebbero arrivati durante un'invasione "civilizzatrice" dall'Asia (CHRÉTIEN 2003, 282). Il Conte de Gobineau, nell'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, identificò gli hamiti con i discendenti di un movimento migratorio europeo-caucasico che fece di questi dei "falsi neri", cioè dei bianchi che solo in un secondo tempo si sarebbero mescolati con i neri, mantenendo però caratteristiche che li differenziano da quest'ultimi (in particolare la pigmentazione della pelle e la pratica della pastorizia). Gli egiziani, così come gli Etiopi (chiamati Abissini) e i Nubiani, vennero identificati come hamiti. Il termine hamita (da questo momento in poi preferito a quello di camita) subì quindi un capovolgimento di senso e venne adottato per indicare degli Africani superiori, assumendo un significato positivo in quanto indicatore di una prossimità con le civiltà caucasiche-europee e di un livello di civilizzazione più elevato rispetto a quello delle popolazioni nere. L'identificazione di una razza negroide imparentata con i bianchi europei iniziò a diffondersi e costrinse, nei primi anni del XIX secolo, ad una revisione l'"etnologia della Genesi" (CHRÉTIEN 1977, 187). Secondo questa rivisitazione del mito, ad essere maledette, e quindi degenerate, erano solo le popolazioni discendenti di Canaan, ultimo figlio di Cham, l'unico ad essere stato maledetto realmente da Noè; i discendenti del resto della progenie di Cham erano quindi in grado di proseguire sulla strada della civilizzazione (CHRÉTIEN 2003, 281-88; FUSASCHI 2000, 49-58).

I primi esploratori dell'area dei Grandi Laghi così come gli amministratori coloniali ed i missionari, utilizzarono questo schema classificatorio e ideologico per leggere le società altre con cui si trovarono ad interagire. Le tesi delle grandi migrazioni Nord-Sud, secondo cui le più recenti sarebbero state anche le più evolute, e del metissaggio divennero la base per l'etnologia africana della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX (CHRÉTIEN 2008, 167) e teorie diffusioniste e razziali impregnate di mito hamitico vennero usate per la classificazione delle popolazioni e per l'interpretazione dell'evoluzione delle società (CHRÉTIEN 2003, 50). Infatti, le strutture sociali e politiche dei regni di quest'area vennero considerate un riflesso della sovrapposizione e della sedimentazione di queste ondate di popolazione. Agli hamiti vennero attribuite certe caratteristiche fisiche (altezza elevata, pelle bronzea o rossastra, volto e naso allungati) ma anche una famiglia linguistica, una cultura e dei costumi, associati alla pastorizia, nonché l'introduzione di un ampio raggio di innovazioni: tecniche come la lavorazione del ferro e l'irrigazione; un'organizzazione politica statale (nel caso rwandese descritta come feudale) in grado di andare oltre al sistema clanico e a quello basato sulle classi d'età e, in alcuni casi, anche il monoteismo. La letteratura orale dei paesi colonizzati venne riletta e reinterpretata e gli eroi dei miti delle origini, in Rwanda Gihanga e Kigwa, divennero i portabandiera della grande invasione hamitica (CHRÉTIEN 2003, 283).

Anche nel caso del Rwanda, il mito biblico legittimò la costruzione di una "caratterologia missionaria" (CHRÉTIEN 2003, 283) e di una teorizzazione scientifica che rendevano intellegibile l'organizzazione

politica e sociale del paese e in cui l'adozione di cliché che opponevano due tipi estetico-biologici veniva completata da una serie di tratti psicologici e morali.

Nonostante la relativa debolezza dell'amministrazione coloniale tedesca, durante questi primi decenni di colonizzazione vennero quindi poste le basi per la giustificazione storica, biologica, culturale e religiosa di una visione razzista e hamitica della realtà sociale del paese. Il regno rwandese venne rappresentato come corrispondente ad una gerarchia di razze in cui il potere coloniale e i missionari, al fine di garantire i propri vantaggi e il progresso della popolazione, non potevano che appoggiare la razza di signori Tutsi.

Con il Trattato di Versailles, l'Africa Orientale Tedesca venne suddivisa tra le potenze vincitrici della Prima Guerra Mondiale: la parte più orientale, quella del Tanganika, passò alla Gran Bretagna; quella occidentale, comprendente il Rwanda e il Burundi, venne annessa al Congo Belga con il nome di "Territori Belgi Occupati dell'Africa Orientale"; la divisione venne ratificata dalla Società delle Nazioni nel 1924 con l'emissione di un mandato formale (mandato b) che affidava il Rwanda e il Burundi al Belgio, sotto la denominazione di "Territorio d'occupazione posto sotto l'amministrazione del Belgio dalla Società delle Nazioni", meglio conosciuto come Rwanda-Urundi. L'invenzione del mandato avrebbe dovuto garantire il progresso e l'emancipazione delle colonie; a livello pratico si trattò di una forma di amministrazione non così diversa dall'*indirect rule*, ma con una presenza, quella belga, molto meno discreta rispetto a quella tedesca. Nello specifico, si può affermare che nella decade 1927- 1936 vennero attuate una serie di riforme che misero in atto un processo di decostruzione delle basi politiche, economiche, simboliche e culturali del regno del Rwanda e parallelamente un processo di ricostruzione di un "Rwanda moderno: centralizzato, efficace, neo-tradizionalista, cattolico ma anche brutale" (PRUNIER 2002: 35). Al fine di raggiungere uno sviluppo delle istituzioni indigene che le rendesse adatte ai bisogni della colonizzazione e del progresso economico, e di rispettare la "tradizionale" egemonia politica dei Batutsi, vennero adottate delle politiche basate sul riconoscimento dell'esistenza di razze e caratterizzate dalla scelta di favorire la componente Tutsi in diversi ambiti della vita del paese.

In ambito educativo, con la chiusura, negli anni '30, di tutte le scuole pubbliche e la creazione di un sistema scolastico totalmente affidato alle missioni cattoliche, l'istruzione divenne uno dei principali strumenti in grado di plasmare una nuova élite, base della rinnovata gerarchia amministrativa indigena, impregnata di "ethos hamitico" (MAMDANI 2001, 89) e autocosciente del proprio privilegio su base razziale. Le scuole, il cui accesso, soprattutto ai livelli superiori, venne ristretto principalmente ai tutsi, si delinearono come uno dei vettori principali nella riformulazione della divisione hutu-tutsi ed ebbero un ruolo fondamentale nella diffusione di una visione feudale e razzista del paese.

In ambito amministrativo e statale le riforme degli anni '20 misero in atto quella che è stata a posteriori considerata una feudalizzazione della società e un'istituzionalizzazione della "tutsificazione" e della burocratizzazione delle posizioni di potere. La presenza dei Bahutu nei gruppi dirigenti si ridusse drasticamente a favore di quello che negli anni '50 sarà definito un monopolio tutsi, in particolare dei clan Bega e Banyiginya. Il potere amministrativo locale si delineò sempre di più come una sorta di dispotismo in mano ad un'oligarchia che, nella società ricostruita dai colonizzatori, poteva conservare ed abusare dei propri privilegi. La funzione delle cosiddette autorità tradizionali cambiò completamente e il rapporto fra i capi ed i soggetti a loro sottoposti, fino a quel momento un legame piuttosto complesso, divenne una relazione burocratizzata di mera dipendenza, che creò risentimento nella popolazione. Alla scomparsa delle prerogative del *mwami*, che perse la propria supremazia giuridica e il diritto di nominare i capi locali, dirottate agli amministratori coloniali o alle autorità locali ora sottoposte al controllo dei funzionari coloniali, si affiancò una riorganizzazione del potere di quest'ultime ed una razzializzazione dell'accesso a queste cariche. Così come la figura del *mwami*, anche la complessa struttura territoriale ed amministrativa perse progressivamente di significato. La riorganizzazione del sistema amministrativo portò ad una semplificazione che prevedeva due livelli, quello dei capi (*shefu*) e dei sottocapi (*sushefu*), che fece venire meno quella complessa schiera di figure

che nella società precoloniale andavano a formare un sistema di equilibrio fra poteri ed interessi diversi<sup>1</sup>. L'omogeneizzazione del sistema di governo si impose sulla complessa articolazione regionale che caratterizzava il regno, e permise di estendere il controllo anche a quelle aree, come i principati hutu del nord, che avevano mantenuto fino a quel momento una certa autonomia. L'*ibikingi* (concessione territoriale del *mwami* ai notabili), le prerogative delle tenute regali, delle enclaves legate ai rituali *bami* e dei lignaggi del nord sparirono. Il contratto *ubuhake*, che con la colonizzazione aveva perso il suo carattere di scambio reciproco per delinarsi come un rapporto di dipendenza non più fra famiglie e lignaggi ma fra individui, tese ad assumere un carattere più coercitivo e di sfruttamento, in quanto stipulato prevalentemente tra i tutsi ricchi e potenti e la popolazione hutu (CHRÉTIEN 2003, 268-71; FUSASCHI 2000, 108-14; MAMDANI 2001, 90-2).

In ambito economico e fiscale, la politica dei colonizzatori puntò essenzialmente a fare del Rwanda una colonia agricola, tramite l'imposizione di nuove sementi e coltivazioni obbligatorie di prodotti alimentari resistenti (come la cassava, le patate dolci e quelle bianche e, ad altitudini elevate, soia, arachidi e grano) e adatti all'esportazione (soprattutto il caffè ma anche il tabacco e la palma da olio). I piani di sviluppo puntarono anche sullo sfruttamento del capitale sociale tramite un sistema di corvées e di imposte. Le corvées si delinearono essenzialmente come un sistema in cui il lavoro forzato, collettivo o individuale (presentato come di interesse generale) veniva giustificato per motivi di sviluppo o educativi. Alle richieste del potere coloniale si aggiungevano quelle dei capi tutsi, giustificate in quanto "tradizionali": la tassa sulla terra, *butake*, passò da un giorno ogni cinque a due o tre ogni sei; altre forme di corvées, prima inesistenti, andarono ad aggiungersi a quelle preesistenti (CHRÉTIEN 2003, 275-81; MAMDANI 2001, 93-8).

Il processo di cristianizzazione fu più difficile dell'incorporazione delle autorità tutsi nella struttura di potere coloniale. Ci vollero circa trent'anni prima che i "grandi tutsi", quelli che mantenevano posizioni di potere, venissero coinvolti in questo processo ma, con il tempo, la pressione delle missioni cattoliche diventò molto forte e gli stessi notabili divennero consapevoli di quanto il mantenimento del proprio prestigio necessitasse di un riconoscimento dell'autorità della chiesa. Il processo di evangelizzazione dei capi iniziò nel 1917, quando i belgi obbligarono il *mwami* a firmare una dichiarazione sulla libertà di religione, ma l'ostilità di quest'ultimo e il suo ruolo centrale nella religione tradizionale si posero fino agli anni '30 come un rilevante ostacolo al processo di conversione della corte e dei capi. La chiesa spesso si appoggiò al potere coloniale per far deporre i notabili restii a convertirsi, etichettati come stregoni, divinatori e superstiziosi. Nel 1925 i rituali contenuti nell'*ubwiru*, il codice esoterico della dinastia, vennero proibiti (REYNTJENS 1985, 82 in FUSASCHI 2000, 112) e la funzione sacra del *mwami*, simbolo del Rwanda e della sua integrità, si avviò verso il declino. Nel 1930 la deposizione di Musinga, considerato come un ostacolo all'evangelizzazione, e l'intronizzazione del nuovo *mwami* Mutara Rudahigwa (figlio di Musinga), compiuta da Monsignor Classe e dal Governatore Voisin, rese ufficiale la nuova "alleanza fra altare e trono" e la fine della monarchia pagana (GATWA in MAMDANI 2001, 93). L'intronizzazione fu seguita da un'ondata di conversioni tra la popolazione in quello che fu descritto, dalla letteratura missionaria, come un tornado che fece del Rwanda un nuovo regno cristiano (CHRÉTIEN

1 Al momento dell'arrivo degli europei, il Rwanda era diviso in distretti amministrativi detti *ibikingi*. L'insieme di più distretti formava una provincia ed era governata da un grande capo, nelle zone di frontiera minacciate dalle invasioni un *umu-tware w'ingabo*, capo d'armata, nominato direttamente dal *mwami*. Il distretto era governato da due capi, anch'essi nominati dal *mwami*: il prefetto o capo del suolo (*umunyabutaka*) e quello dei pascoli o del bestiame (*umunyamukenke*). Il primo si occupava di gestire i proventi delle attività agricole, il secondo quelli dell'allevamento. Il capo del bestiame era sempre tutsi mentre il capo del suolo poteva essere sia hutu che tutsi, oppure il re poteva decidere di riunire entrambe le funzioni in uno stesso funzionario. Sulle colline (*imi-sozi*), i due capi esercitavano l'amministrazione tramite sottocapi *umu-tware w'umu-sozi* (capi delle colline), nominati dal capo d'armata. Altra figura amministrativa era quella del sottocapo di quartiere designato dal *mwami*, di solito un twa a cui era affidato il compito di svolgere funzioni di polizia. Ad ogni livello amministrativo ogni capo era controllato da un altro. Questo sistema era parte della complessa dialettica fra i due principi alla base dell'organizzazione territoriale del regno: quello legato all'amministrazione del territorio, espresso nelle figure dei capi delle province e dei distretti, e quello della regalità, legato alle figure del *mwami*, della regina madre, degli *abiiru* e dei funzionari di corte (FUSASCHI 2000, 64-9).

2003, 272-274; MAMDANI 2001, 92-3).

Alle riforme prima descritte si affiancò un censimento che portò alla classificazione, per la prima volta in forma ufficiale, della popolazione del paese. Il censimento ufficiale del '33-'34 adottò una serie di criteri, probabilmente più ampi di quelli che comunemente si ritiene, per dividere la popolazione tra le categorie sociali Tutsi, Hutu e Twa; quella del possesso di dieci bovini dalle lunghe corna per essere classificati come Tutsi non fu probabilmente né il solo né il principale fra questi. Gatwa identifica almeno tre principali fonti di informazione alla base di questa classificazione: le informazioni orali, principalmente fornite dalle istituzioni ecclesiastiche (i cui frequentatori indigeni conoscevano bene i propri vicini e le loro genealogie), le misurazioni fisiche (le analisi antropometriche) e la proprietà di un numero relativamente consistente di vacche (GATWA in MAMDANI 2001, 99). Ad ogni modo, il censimento rappresentò l'ultima fase di un processo attraverso il quale il potere coloniale rese tangibile la differenziazione della popolazione rwandese in quelle che erano considerate come due razze: hamitica e bantu (MAMDANI, 2001, 99).

All'affermarsi di una rappresentazione hamita della società rwandese, che legittimava una certa politica coloniale, contribuirono in maniera rilevante lavori etnografici e storici di molti studiosi. Come hanno messo in luce molti autori, la razzializzazione della minoranza tutsi fu un processo istituzionale tanto quanto intellettuale: l'ideologia razziale venne incorporata in istituzioni che reificarono quella stessa ideologia ma anche all'interno di scritti che diedero a questa, per molto tempo, una legittimità intellettuale. Azione/discorso politico ed elaborazione teorica non viaggiarono su binari paralleli (lo stesso confine fra questi due ambiti non è facile da definire in quanto, come ho già messo in luce, i primi studiosi del paese ebbero spesso funzioni di governo), ma divennero parte di un circolo vizioso in cui politiche coloniali, considerate rispettose dell'"essenza" delle tradizioni del paese a cui erano applicate, erano confortate da una storia o da un'etnografia che trovava conferma delle proprie teorie nelle società che si trovava ad osservare, ricostruite da quelle stesse politiche.

Durante la fase della colonizzazione belga gli studi sociologici ed etnografici dell'area divennero più numerosi e sistematici e nacquero importanti istituzioni, come l'Institut pour la recherche scientifique en Afrique Centrale (I.R.S.A.C.), fondato nel 1947 a Butare sotto la direzione di Louis Van den Berghe. Le osservazioni dal sapore esotico e romantico rintracciabili in alcuni dei primi scritti sul paese (compreso l'importante testo di De Lacger), che spesso però testimoniavano di una visione più "sfumata" e meno dogmatica, lasciarono il posto negli anni '50 alle più fredde analisi degli antropologi funzionalisti, i cui studi si concentrarono in modo particolare sull'analisi della struttura e dell'organizzazione politica del paese. Questi studi, come il fondamentale testo di Jaques Maquet e le opere dello studioso rwandese Alexis Kagame, non misero veramente in discussione le teorie passate, ma, pur nel progressivo abbandono del termine razza (sostituito con quello di casta o classe) ricoprirono l'immagine del Rwanda costruita nei decenni precedenti con un'aura di scientificità accademica, tramite quella che è stata definita la "*trascrizione in un lessico sociologico delle precedenti categorie razzialiste*" (FUSASCHI 2000, 63). Più in generale possiamo dire che la letteratura che si sviluppò nel corso di questo periodo presentava due caratteristiche principali che furono messe fortemente in discussione dagli autori successivi: da un lato, proponeva una visione fortemente gerarchizzata della società rwandese, analizzandola come società feudale divisa in gruppi profondamente distinti sul piano sociale. Dall'altro lato, restituiva un'immagine omogenea e astorica del paese, descritto come l'apoteosi dell'ideologia politica tutsi.

### Effetti di ritorno

Gli anni '50 rappresentarono una fase di forte crisi politica e sociale per il paese, ormai coinvolto nel processo di decolonizzazione. Più che tradursi in un confronto con il potere coloniale europeo, la decolonizzazione si esplicitò in una serie di tensioni interne al paese, che coinvolsero in particolare le "moderne" élites formatesi nei decenni precedenti negli spazi, istituzionali e non, creati dalla colonizzazione. Se l'amministrazione belga era ancora attaccata ad una visione razzista, idealtipica e

stereotipata della società rwandese e delle sue componenti, all'interno delle istituzioni del colonialismo occidentale (educative, religiose, economiche, politiche) era cresciuta una nuova classe media per la quale la modernizzazione e il processo di indipendenza rappresentavano una sfida ed un'opportunità. L'Accordo di Tutela per il territorio del Rwanda-Urundi, stipulato nel 1947, delegò al Belgio la creazione di condizioni favorevoli all'indipendenza e al fine di adempiere a questo compito vennero attuate una serie di riforme, sostenute dalle Nazioni Unite. In questo contesto, l'élite tutsi al potere iniziò a perdere l'appoggio del potere coloniale, mentre parallelamente l'élite hutu si guadagnava un consenso sempre maggiore e diveniva più consapevole che i privilegi dei tutsi non sarebbero scomparsi facilmente una volta raggiunta l'indipendenza. Questi privilegi, in buona parte creati o consolidati dai colonizzatori ma definiti "tradizionali", vennero descritti come una forma di ingiustizia e vennero usati per legittimare il cambio di alleanze in atto: lo stesso Vicegovernatore J.P. Harroy, nel 1958, denunciò ufficialmente la struttura politica, sociale e amministrativa che il Belgio aveva sostenuto fino a quel momento, definendo la questione Hutu-Tutsi un problema innegabile associato alla presenza di una massa di popolazione hutu vittima dei soprusi dei potenti tutsi.

La seconda metà degli anni '50 fu caratterizzata da una crescente tensione ed effervescenza sociale; uno scenario che vide emergere due attori politici principali. Il primo era formato dai cosiddetti *évolués* tutsi, aristocratici sostenitori della monarchia e del *mwami* che miravano all'indipendenza del paese e alla rifondazione di un regno hamita. Il secondo si delineava come una contro-élite hutu, una micro borghesia istruita di giovani ispirati dai valori "moderni" che, grazie all'istruzione scolastica, alle opportunità lavorative nei vicini Congo e Uganda, che permettevano di avvicinarsi ad occupazioni non agricole, e alla possibilità di accedere ai mezzi di comunicazione e di trasporto, poteva porsi come intermediaria tra la massa della popolazione e gli europei. I membri di questa nuova élite hutu si definivano *évolués* rurali ed erano sostenuti da missionari di nuova generazione aderenti ad un cattolicesimo sociale e democratico e da movimenti e associazioni a questi legati. Il loro leader era Grégoire Kaybanda, seminarista e futuro presidente della Prima Repubblica indipendente, vicino ad André Perraudin (vescovo di Kabgayi e strenuo difensore della causa hutu) e, dal 1954, editore del periodico cattolico Kinyamateka. Nel 1957, sostenendo di voler difendere la gente umile o la massa (gli hutu) dagli abusi dei feudali (tutsi), Kaybanda fondò il Movimento Sociale Muhutu, il quale, nell'ottobre del 1959, divenne il Partito del Movimento per l'Emancipazione dei Bahutu (PARMEHUTU).

L'ottica nazionalista del *mwami* e del Consiglio Superiore, ben esposta nella *Mise au point du Conseil Superior* del 1957, molto più sensibile alle differenze di privilegio fra europei e rwandesi che non a quelle fra i rwandesi, non convinceva affatto questa contro-élite. Il 24 marzo 1957, Grégoire Kayibanda e altri otto attivisti hutu firmarono la *Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda*, detto anche, significativamente, *Manifesto dei Babutu* (e non dei rwandesi) un documento in sedici punti, revisionato da alcuni padri bianchi e preti tutsi, all'interno del quale l'attenzione veniva spostata dal colonialismo belga al cosiddetto "colonialismo indigeno" tutsi. Mentre si esigeva la democratizzazione delle istituzioni, nel manifesto si riconosceva nel conflitto tra gli autoctoni bantu e gli stranieri hamiti il cuore del problema rwandese e ci si proclamava a favore di una doppia liberazione: dagli hamiti e dai bazungu (bianchi) "alcuni si sono domandati se si tratti di un conflitto sociale o di un conflitto razziale. Noi riteniamo che sia della letteratura. Nella realtà delle cose e nelle riflessioni delle persone è sia l'uno che l'altro. Possiamo dunque precisarlo: il problema è prima di tutto un problema di monopolio politico che, coinvolgendo la totalità delle correnti strutture attuali, diviene un monopolio economico e sociale che, vista la discriminazione de facto nelle scuole, finisce per essere un monopolio culturale, a grande scapito dei babutu che si vedono condannati a rimanere gli eterni lavoratori subalterni" (Manifesto dei Bahutu, 1957 citato in CHRÉTIEN 2008: 188).

Questo testo rappresentò anche un ponte per la diffusione delle rivendicazioni del ceto istruito hutu verso la massa contadina e verso coloro i quali non avevano posizioni di rilievo (FUSASCHI 2000, 125-30, MAMDANI 2001: 103-16, CHRÉTIEN 2003: 299-309).

Nel manifesto, la domanda di eguaglianza e promozione della partecipazione dell'élite hutu veniva incorporata nel discorso razziale ereditato dal colonialismo. Gli hamiti-batutsi, beneficiari della dominazione straniera, erano la reale ed antica forza colonizzatrice del paese, per questo motivo si



rendeva necessario rispettare dei principi di equilibrio etnico, ad esempio nell'accesso alle scuole secondarie, e mantenere la menzione etnica nelle carte di identità, al fine di far emergere la realtà di questo monopolio. A questo processo di emancipazione la tutela belga avrebbe dovuto contribuire, anche a costo di differire l'accesso all'indipendenza che in queste condizioni avrebbe lasciato gli hutu in una condizione di subordinazione.

L'uso del termine "razza" all'interno di questo documento è molto significativo. Abbandonato dagli studiosi europei a seguito dei cambiamenti culturali avvenuti in Europa dopo la Seconda Guerra Mondiale, il termine era ormai entrato a fare parte del linguaggio di élites formatesi nelle scuole dei missionari. La terminologia coloniale, così come l'ideologia ad essa associata, si pose alla base delle rivendicazioni che caratterizzarono i movimenti sociali di questa fase, in cui il mito dell'autoctonia Bantu e dell'invasione Hamita furono tematiche centrali. La vecchia storiografia coloniale e missionaria venne riletta a vantaggio di quella "razza" che ne era stata vittima agli inizi della colonizzazione, e fornì il linguaggio su cui instaurare una propaganda in cui l'"autentica" autoctonia degli Hutu e la loro maggioranza numerica legittimavano gli inviti, rivolti ai tutsi, di tornarsene dai loro padri in Abissinia. L'equazione fra ricchezza, nobiltà, tutsi e razza hamitica e quella fra povertà della massa, etnia maggioritaria hutu e razza bantu si insinuava nell'immaginario collettivo e nella retorica politica, proprio mentre veniva messa in questione da una nuova generazione di studiosi occidentali.

La reazione al manifesto fu la pubblicazione, nel maggio del 1958, di due lettere redatte da quattordici notabili alla corte del *mwami* gli *abagaragu bakurub'Ibwami* (letteralmente i clienti del *mwami*), in cui emergevano le posizioni politiche più conservatrici all'interno delle élites tutsi. In una di queste in particolare, la supremazia di quest'ultimi era oggetto di rivendicazioni storiche che, rifiutando qualsiasi comune origine a partire da Kigwa, l'antenato della dinastia degli Abanyigya, ed evocando la tradizione della conquista che attribuiva ai soli tutsi la fondazione dello Stato del Rwanda, rigettavano la domanda di partecipazione degli hutu alla vita pubblica e la divisione del potere. Inoltre, in una dichiarazione ufficiale, il *mwami* Mutara III Rudahigwa associò l'emergere di un movimento di emancipazione hutu ad idee divisioniste e comuniste di influenza straniera e si proclamò a favore dell'unità nazionale, richiedendo la rimozione dai documenti ufficiali delle menzioni etniche.

Con la creazione dei partiti politici nel 1959, in vista delle elezioni che si sarebbero dovute tenere verso la fine dello stesso anno, i movimenti sociali degli anni '50 entrarono formalmente in politica. I quattro partiti che monopolizzarono la scena rappresentavano tendenze e tensioni presenti all'interno delle frange *évolués* e tendevano a delinarsi secondo linee di divisione essenzialmente etniche. Sul versante politico tutsi erano schierate l'Union National Rwandaise (UNAR) e il Rassemblement démocratique Rwandais (RADER). Il primo rappresentava la fazione più conservatrice e avversa al potere coloniale belga all'interno della società rwandese e mirava alla conservazione del potere regale. Il partito si presentava come plurietnico ma, pur sostenendo di voler reclutare tutti i rwandesi senza distinzioni di razza, rango sociale e religione, puntava a restaurare la tradizione monarchica e a scrollarsi di dosso il colonialismo bianco. Il RADER, meno forte, si faceva invece portatore di idee più progressiste e raccoglieva principalmente vecchi allievi di Astrida che miravano alla nascita di una monarchia costituzionale e a proporre riforme sociali ed economiche che avrebbero comportato un abbattimento del potere tradizionale tutsi, ma non necessariamente l'immediata fine del colonialismo belga. Dalla parte hutu, il Mouvement Démocratique Républicain-Parti du Mouvement et de l'Émancipation Hutu (MDR-Parmehutu, nato dalla trasformazione del precedente movimento culturale) rappresentava le tendenze più estremiste degli *évolués* hutu. Il partito, radicato nelle regioni di Gitarama e Ruhengeri, presentava un programma in cui erano ripresi molti punti del *Manifesto dei Bahutu* e che ruotava intorno all'idea di restituire il paese ai suoi legittimi proprietari, gli hutu. Alla Tutela veniva affidata la responsabilità di attuare tutte le misure necessarie alla "decolonizzazione indigena". L'Association pour la Promotion Sociale de la Masse (APROSOMA) era radicato nell'area centrale e meridionale del paese e si presentava come un partito populista che mirava ad unire hutu e tutsi poveri contro il privilegio dei grandi tutsi, al fine di dare vita ad un nazionalismo popolare rwandese e di trascendere quelle hutu e tutsi come identità politiche. Ma in un contesto in cui alla ricchezza (che riguardava una minoranza

composta soprattutto da notabili tutsi) si affiancavano delle condizioni di privilegio (come l'esenzione dall'*uburetwa*) che per legge riguardavano tutti i tutsi, il partito tese anch'esso a rivendicare un'identità politica hutu (MAMDANI 2001, 120-2; FUSASCHI 2000, 135-6).

I programmi dei partiti riflettevano progetti di società postcoloniale differenti. Quelli tutsi si dichiaravano entrambi nazionali e monarchici: che fosse basata sul ritorno alla tradizione e sul mantenimento del privilegio, o che puntasse su una riforma della società, l'indipendenza avrebbe portato alla costituzione di uno stato-nazione "inclusivo". I partiti hutu si dichiaravano democratici e repubblicani. La democrazia, intesa come potere del popolo e della maggioranza, veniva indicata come contesto politico adatto alla riaffermazione di quelli che erano stati gli "esclusi" all'interno dello Stato coloniale: popolo e maggioranza avevano però confini ben delimitati, e, soprattutto nelle frange più estremiste, erano identificati nella massa definita indigena rappresentata dalla popolazione hutu.

Il discorso dominante costruito nei decenni precedenti non fu oggetto di ripensamento e rielaborazione; anzi, le fazioni in campo ne fecero un uso strategico per legittimare storicamente i loro progetti postcoloniali, ognuna costruendo un proprio discorso fondatore che identificava in un dato momento storico l'origine e il fulcro della nazione rwandese. La tradizione e la futura nascita dello stato rwandese divennero il terreno di scontri e di dibattiti violenti in cui la legittimazione delle rivendicazioni avveniva sulla base di concetti legati alla tradizione politica occidentale (principio di maggioranza e democrazia) o alle scienze sociali sviluppatesi al suo interno (tradizione).

Se all'inizio del processo di colonizzazione ad essere particolarmente sensibile ai riconoscimenti scientifici occidentali era stata l'aristocrazia rwandese, che grazie a questi poteva vedere legittimata la propria superiorità (CHRÉTIEN 2008, 182), per i nazionalismi hutu le rappresentazioni coloniali posero le basi per fondare una storia della nazione hutu e per legittimare storicamente, nel corso della Prima e della Seconda Repubblica, forme di oppressione e di discriminazione nei confronti dei tutsi.

Se per l'aristocrazia tutsi la tradizione decodificata dagli occidentali aveva rappresentato un'arma per il rafforzamento di un privilegio che aveva iniziato a costituirsi prima del colonialismo, la modernità e la democrazia, intese come rottura con la società tradizionale e feudale, rappresentarono le nuove armi dei movimenti hutu nati negli anni '50.

Per entrambi la pseudo-storia coloniale serviva da garante delle rivendicazioni formulate e della loro autenticità, ma nel primo caso il progetto di società postcoloniale mirava ad una continuità con il passato, mentre nel secondo l'adozione di tale rappresentazione storica coincideva con l'introduzione di una discontinuità tra quest'ultimo, identificato con un percorso di schiavizzazione e di sfruttamento degli autoctoni hutu da parte degli invasori stranieri, e il futuro da costruire, che avrebbe conciso con la rivincita della nazione hutu.

Autoctonia e alloctonia, così come razza o etnia, si delinearono quindi come le basi per la definizione della cittadinanza e della partecipazione nello Stato-Nazione rwandese, ponendosi al centro di retoriche politiche che riemergeranno puntualmente nel corso delle crisi e delle violenze che caratterizzeranno la Prima e la Seconda Repubblica, fino all'apoteosi genocidaria del '94. Il "continuum genocida" (SCHEPER-HUGHES 2005)<sup>2</sup> che caratterizzò la società rwandese a partire da un certo momento della sua storia, ridefinendo l'altro come totalmente altro e arrivando anche, in alcuni momenti, a disumanizzarlo, aprì la strada ad una violenza che, nel suo tracciare "mappe necrografiche" (MALKKI 1995, 89) sul corpo della vittima/nemico, rese atrocemente evidente l'interiorizzazione di rappresentazioni impostesi in appena mezzo secolo di dominazione coloniale.

## Falsi presupposti e rappresentazioni

2 Con l'espressione "continuum genocida" l'antropologa Sheper-Hughes indica le "piccole guerre e i genocidi invisibili condotti negli spazi sociali normativi: nelle scuole pubbliche, nelle cliniche, nei pronto soccorso, nelle corsie di ospedale, nelle case di cura, nei tribunali, nelle prigioni, nei riformatori e negli obitori pubblici. Questo continuum rinvia alla capacità umana di ridurre gli altri allo stato di non-persone, di mostri o di cose, meccanismo che dà una struttura, un significato e una logica alle quotidiane pratiche della violenza" (SCHEPER-HUGHES 2005, 282).

In un recente testo sulla storia precoloniale del Rwanda, Jan Vansina ha sottolineato quanto la rappresentazione di quest'ultima nella letteratura passata si sia basata su falsi presupposti e rappresentazioni, che hanno spesso coinciso con quei temi controversi ancora oggi oggetto di dibattiti accademici nonché di manipolazioni in campo politico (VANSINA 2004). Il processo di popolamento del Rwanda e l'origine delle categorie hutu, tutsi e twa sono solo due dei temi intorno ai quali si è costruita una mitico-storia (MALKKI 1995) che si è imposta come utile strumento di legittimazione dei percorsi politici più e meno recenti. Il Regno del Rwanda, così come fu conosciuto dagli europei alla fine del XIX secolo, rappresentava il risultato di un lungo e articolato percorso storico, non facilmente ricostruibile prima del XVIII secolo, che portò allo sviluppo di un complesso sistema politico, sociale e simbolico. Come Vansina mette in luce, la storia della formazione del regno, piuttosto che un lineare e grandioso percorso di conquista e di espansione, fu un processo caratterizzato da momenti di discontinuità e rottura, di integrazione e disgregamento, così come da periodi di maggiore pacificazione e armonia. Un quadro che è fondamentale far emergere al fine di una corretta rimessa in discussione delle false rappresentazioni prima accennate e di una ricomposizione della frattura fra passato e presente introdotta a partire dalla fase coloniale, anche al fine di *“costruire una storia imparziale e accettabile a tutti, che aiuti le persone a considerare il passato come un laboratorio di esperienze umane da cui si possano trarre alcune conclusioni...e a servirsi di questa storia come base per riflettere sull'avvenire”* (intervista a VANSINA in BERNAULT 2004, 275). Un'elaborazione, quindi, che non può non tener conto del rapporto dialettico che si instaura fra presente e passato e fra questi e la progettazione del futuro. *“Romperne con il volgare naturalismo storico”* al fine di *“cogliere la costruzione della storia in quanto tale”* (BENJAMIN 1986, 597 in REMOTTI 1996, 141) e il rapporto dialettico ed immaginale che lega l'“ora” descritto da Walter Benjamin con ciò che è stato, significa mettere in luce anche il complesso rapporto fra il processo di costruzione della storia e quello di costituzione dei “noi”: *“È il noi che sceglie il suo passato, lo indaga, lo formula, gli conferisce fisionomia, lo reifica persino, fino a trasformarlo in un'entità dotata di potere che, a questo punto, indubbiamente si esercita sul presente. La freccia causale che va dal passato al presente esiste dunque, ma esiste solo in quanto un certo presente intende far esistere un passato (rispetto a cui sono aperte le opzioni di fedeltà e di attaccamento oppure di rifiuto e di presa di distanza). In prima istanza, vi è insomma tutto ciò che, a partire dal presente, costituisce un suo passato (lo individua, lo seleziona, lo elegge, lo reifica, in definitiva lo fa esistere); in seconda istanza, il passato così costituito ispira il presente nella sua inevitabile progettualità verso il futuro”* (REMOTTI 1999, XI).

Se le principali correnti antropologiche (evoluzionismo, funzionalismo, culturalismo e strutturalismo) si sono affermate come discipline essenzialmente astoriche (AMSELLE 2008, 40), che negavano ai paesi studiati la complessità della propria storia e a se stesse la loro inevitabile influenza su di questi, i più recenti approcci decostruzionisti, rifiutando visioni essenzialiste e primordialiste di concetti quali identità, etnia, tradizione, e ogni forma di naturalismo sociologico (FUSASCHI & POMPEO 2008, 10) hanno fatto della storicizzazione lo strumento principale per decostruirli come categorie statiche e oggettive e per ridefinirli come categorie storiche e come “finzioni”, costruzioni emerse nell'ambito di complessi processi sociali, storici, politici e culturali.

Se ci soffermiamo sul dibattito riguardante le categorie hutu, tutsi e twa, che ha assunto una centralità indiscutibile nella letteratura scientifica e non, soprattutto dopo il genocidio del '94, ci rendiamo conto quanto risulti difficile costruire un (nel senso di unico) discorso su questo tema. Sebbene non si possa dire che l'antropologia abbia inventato tali categorie, la loro storicizzazione ha permesso di delineare il ruolo della colonizzazione e della letteratura scientifica nella loro cristallizzazione come “identità in conflitto”. La difficoltà di nominare dei gruppi sociali che non sembravano rientrare in nessuna delle classificazioni normalmente usate nel mondo occidentale portò, nel corso del tempo, ad adottare diverse etichette, a seconda dello sguardo imposto dai differenti autori sulla società rwandese. Che si trattasse di razza, casta, classe sociale o etnia nominare queste categorie ha significato porre l'accento su un certo ordine di differenze (biologiche, di potere, economiche, di specializzazione professionale ecc.) considerate come più o meno accentuate. Il termine “etnia” a ben vedere mal si adatta, nella sua classica definizione, a descrivere la realtà sociale che i colonizzatori trovarono una volta giunti in Rwanda. Hutu, tutsi e twa non differivano né per la lingua parlata, né per la cultura, né per la storia, né per lo spazio

geografico occupato, tanto che Chrétien ha definito il Rwanda “*un paese senza etnie degne di questo nome*” (CHRÉTIEN 2008, 166). Allo stesso tempo, risulta molto difficile far coincidere tali categorie con una distinzione di tipo socioeconomico e di attività o di potere, in quanto nel Rwanda precoloniale furono presenti sia una maggioranza di popolazione tutsi, i cosiddetti “piccoli tutsi”, povera, lontana dal potere e dedita all’agricoltura, che una parte di popolazione hutu benestante e che occupava posizioni di rilievo. La presenza di processi di mobilità sociale (*icybuture* “tutsificazione” e *umwore* “hutuizzazione”) e l’importanza di forme di appartenenza trasversali a tali categorie, in particolare quella agli *ubwoko* (letteralmente “specie”, “categoria”, spesso tradotto in “clan”)<sup>3</sup> contribuiscono a rendere il quadro dei rapporti sociali nella società rwandese precoloniale molto più complesso di quanto comunemente si creda.

Confini e contenuti delle categorie hutu e tutsi (il caso dei twa presenta delle peculiarità) variò a seconda dei contesti regionali e delle fasi storiche e queste etichette vennero gradualmente sviluppate per delineare le relazioni reciproche fra coloro che vivevano nella struttura politica e sociale del regno.

Probabilmente la costituzione di un privilegio tutsi avvenne non molto prima dell’arrivo degli europei. Verso la metà del XIX secolo si osservano nel paese, parallelamente all’espansione del regno e delle sue armate, un aumento della centralizzazione e dell’influenza politica e culturale della corte e una più forte stratificazione sociale. In questo contesto, le etichette hutu e tutsi iniziarono probabilmente a diffondersi al di fuori dell’area centrale del paese, anche a seguito dell’introduzione dell’*uburetwa*, una forma di lavoro forzato che venne imposta solo agli agricoltori (VANSINA 2004, 134-39). Questa creò una situazione di disparità, poi inasprita nel periodo coloniale, che differenziò in effetti le due categorie “in quanto tali”, portando ad identificare tutti i tutsi con il potere o con l’essere vicini a questo (MAMDANI 2001, 74-5). Le dinamiche sociopolitiche di questa fase crearono, quindi, un privilegio tutsi sia nella realtà, per quanto questo riguardasse soprattutto una piccola frazione della popolazione, sia nell’immaginazione sociale, e andarono a costituire un “*fondo esistente di conflitto potenziale*” (REYNTJENS 1994: 21).

Certo è che la profonda destrutturazione dell’organizzazione sociale rwandese e la creazione di un rigido sistema politico, amministrativo ed educativo, burocratizzato e razzializzato, contribuì in maniera significativa a radicare, nelle pratiche così come nelle coscienze, la separazione fra i due gruppi sociali e a trasformare delle, vere o presunte, differenze in oggetto di quelle che Claudine Vidal ha chiamato “passioni etniche” (VIDAL 1991). La dominazione coloniale trasformò queste categorie in “etnie esistenziali” e in questo processo gli studi sociali occidentali si insinuarono “*con una conversione dell’esistente in entità, gli hutu e i tutsi, che personificati divennero categorie pseudo-storiche i cui progetti trascendono e aboliscono la diversità delle situazioni concrete; nell’estensione al paese intero di una forma politica regionale, quella della zona centrale, dove il potere dinastico aveva il suo più alto grado di applicazione effettiva, che lascia libero corso alla rappresentazione di uno stato centralizzato ed unificatore*” (VIDAL 2008, 212).

Significativamente, fu proprio a partire dalla metà degli anni ’50 e all’interno di quegli ambienti interessati dai processi di modernizzazione ed europeizzazione, che le appartenenze su base etnica divennero pertinenti nel definire in maniera preponderante i rapporti e le rivendicazioni politiche di una frangia della popolazione. In questo contesto “*non appena l’antropologia e la storia si trovavano a essere*

3 Gli *ubwoko* furono le più antiche strutture di appartenenza ad andare oltre i confini delle limitate unità di parentela o lignatiche. Questa istituzione era una combinazione di parentela, esogamia, simboli condivisi e regole di solidarietà. Diversi studi hanno messo in luce come, anche dopo la colonizzazione, il clan fosse al cuore della vita sociale rwandese. L’appartenenza a quest’ultimo era in realtà piuttosto vaga, anche perché i suoi membri erano dispersi sul territorio, e si esplicitava nel riferimento ad un nome collettivo, nella convinzione formale di provenire da un comune antenato patrilineare e nella presenza di una sorta di simbolo totemico (un animale selvatico o domestico, una pianta, o una vacca di particolare colore). Si trattava di un’appartenenza sociale che permetteva ad ognuno di essere situato in relazione all’altro, di trovare amici o di beneficiare di supporto ed ospitalità durante i viaggi in territori diversi dalle proprie colline; l’istituzione aveva oltretutto un ruolo significativo nella definizione delle regole matrimoniali, in quanto il clan era esogamico. La costruzione, il mantenimento e la cura dei legami clanici trascendevano sia i confini politici moderni, tanto che gli stessi nomi di clan si ritrovano anche al di fuori dello stato rwandese, sia le divisioni “etiche”: infatti all’interno degli stessi clan erano presenti sia hutu sia tutsi sia twa (VANSINA 2004, 30-8).

*interrogate dagli intellettuali hutu e tutsi, ciascuno vi scopriva il ritratto dell'altro, odioso ed evidente. Figure degli oppressori e degli oppressi divenivano eterne ed indubitabili (...) la trasformazione dei tratti sociali propri degli antichi dominatori in un natura fisica e psichica non veniva realizzata dalla popolazione che abitava sulle colline, i più poveri, che, dicendosi che non tutti i tutsi dominavano, di fatto evitava sempre di confondere la posizione di un capo con quella di un semplice tutsi?* (VIDAL 2008, 209-10)

La “storia-risentimento” (VIDAL 1991, 26), legata da un lato ad un sentimento di superiorità nativa e dall'altro al risentimento per l'esclusione dalle posizioni di potere e di privilegio, persistette, al di là dei cambiamenti politici e sociali dei decenni successivi, all'interno delle frazioni “moderne” del paese, in linea di principio quelle più capaci di “oggettivare l'eredità del passato e di analizzare le componenti sociologiche e storiche delle ineguaglianze precedenti” (VIDAL 2008, 207-9). Gli *évolués* hutu e tutsi, poi ribattezzati “quarta etnia” nel periodo postcoloniale<sup>4</sup>, occupavano lo stesso spazio simbolico in quanto uniti dall'adozione di uno stile di vita europeo, dalla fede nella religione cristiana, dal ricorso alla storia scritta, dall'esercitare attività al di fuori del mondo rurale; si trattava quindi di élites che, per il particolare tipo di capitale sociale e culturale posseduto, entravano in concorrenza per l'ottenimento di opportunità e posizioni che il moderno Stato-Nazione in costruzione faceva intravedere (VIDAL 1991, 28-30). Gli scienziati sociali, e il “vangelo etnostorico” (CHRÉTIEN 2003, 72) da questi costruito, vennero interrogati per decrittare l'eredità passata al fine di fornire le risposte agli interrogativi che poneva un presente carico di tensioni ed incertezze, soprattutto per quella classe media che una volta allontanata dai valori e dalle pratiche del proprio passato non era mai stata veramente integrata in quelli occidentali (CHRÉTIEN 2008, 201).

La modernità dell'etnia emerge qui in tutta la sua evidenza: se la radicalità dell'appartenenza etnica deve essere contestualizzata in rapporti politici, economici e sociali, i cui protagonisti sono spesso gruppi che concorrono per accaparrarsi potere e risorse, il suo carattere profondamente moderno diviene lampante se si analizza il ruolo attivo che questa ha assunto in numerosi processi politici postcoloniali, in cui la proliferazione di retoriche e di rivendicazioni che mettono al centro l'etnia ne fa emergere il ruolo di strategia politica e di pressione utile al raggiungimento di certi obiettivi ma anche di risposta ai processi di globalizzazione, di omogeneizzazione delle culture e di impoverimento culturale, tanto che Chrétien ha sostenuto che “*l'etnismo è purtroppo una delle forme di modernità in Africa*” (CHRÉTIEN 2008, 200).

## Conclusioni

La storia recente del Rwanda può essere considerata un esempio forte di perdita culturale e di come da questo fenomeno possa scaturire una violenza senza precedenti nella storia di una società. La perdita culturale, come sottolinea Remotti (REMOTTI 2005), non sempre porta a processi sostitutivi, ma può tradursi in un impoverimento che agisce sui processi di antropopoiesi e realizzazione delle forme di umanità, fondamentali per la vita di una società e per l'elaborazione di modelli di convivenza e di relazione. Il disorientamento che scaturisce dai processi di impoverimento culturale può mettere in pericolo la stessa esistenza della società, che perde il senso del patto, di quella convenzione, quell'accordo che l'univa, di quella capacità autoriflessiva che lasciava aperte le porte alle possibilità alternative, ai dubbi e al cambiamento, agli spazi di antistruttura che evitano alle culture di andare in stallo, ma anche di disintegrarsi sotto la pressione di forze e poteri esterni ed interni.

In fondo proprio questo è accaduto in Rwanda: la traduzione di convenzioni e di pratiche culturali nella letteratura scritta, nel diritto consuetudinario garantito dai tribunali nativi e nelle politiche coloniali, secondo gli interessi e le rappresentazioni di colonizzatori e studiosi occidentali, e l'incapacità delle élite rwandesi di mettere in discussione tali rappresentazioni, comportò una loro “fissazione”, che lasciava poco spazio alle sfumature e alle negoziazioni che furono parte integrante della storia del paese prima dell'arrivo dei colonizzatori. L'adozione di politiche coloniali aderenti ad un dato immaginario resero quest'ultimo “reale”, ovvero vissuto soggettivamente dalla popolazione.

Le categorie hutu, tutsi e twa non esauriscono affatto la complessità delle appartenenze, delle affezioni

<sup>4</sup> Ad indicare quanto questo strato sociale si distinguesse dal resto della popolazione.

e delle relazioni che caratterizzano la società rwandese, sia passata che presente: in questa complessità emergono attualmente nuovi potenziali (e spesso reali) conflitti e divisioni. In un contesto in cui il genocidio, e quindi la violenza atroce che proprio su queste linee divisorie è stata organizzata e perpetuata, si pone come l'apice di una polarizzazione maturata in un secolo di storia, ma anche come nuova linfa per il suo perpetuarsi, nutrendola di nuove memorie e di nuove esperienze, diviene ancora più importante riflettere con attenzione sull'evoluzione e sulla complessità di quei processi di etnogenesi che, allora come ora, possono porsi alla base di rinnovate passioni etniche.

## Bibliografia

- AMSELLE J.L. & M'BOKOLO E. (a cura di) 1985. *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris. Edizione italiana 2008. *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma.
- AMSELLE J.L. 2008. *Etnie e spazi: per un'antropologia topologica*, in Amselle J.L., M'Bokolo E., pp. 39-75.
- BENJAMIN W. 1986. *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino.
- BERNAULT F. 2004. L'écriture scientifique en temps de crise (Rwanda, Côte-d'Ivoire, Mali), *Afrique & histoire*, n.1, vol. 2, pp. 267-94.
- BERNAULT F. 2001/2. L'Afrique et la modernité des sciences sociales, *Vingtième Siècle*, n. 70, pp. 127-38.
- CALCHI NOVATI G. 2005. Tracce per una politica africana, *Nuvole*, XV, n. 26, pp. 37-46.
- CHRÉTIEN J.-P. 2008. *Hutu e Tutsi in Rwanda e Burundi* in AMSELLE J.L. & M'BOKOLO E., pp. 165-203.
- CHRÉTIEN J.-P. 2000. *L'Afrique des Grands Lacs: deux mille ans d'histoire*, Paris. Edizione Inglese 2003. *The Great Lakes of Africa: two thousand years of history*, Urzone, New York.
- CHRÉTIEN J.-P. 1977. *Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIXe siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale*, in GUIRAL P. & TEMINE E. 1977, *L'idée de race dans la pensée politique française*, Editions du CNRS, pp. 177- 99.
- DE LACGER L. 1939. *Le Rwanda ancien*, Grands Lacs, Namur.
- DE LACGER L. 1939. *Le Rwanda moderne*, Grands Lacs, Namur.
- FABIETTI U. 2008. *L'identità etnica*, Carocci, Roma, 2 Ed.
- FUSASCHI M. 2000. *Hutu e tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Bollati Boringhieri, Torino.
- FUSASCHI M. & POMPEO F. 2008. *Introduzione*, in AMSELLE J.L. & M'BOKOLO E. (a cura di), pp. 7-23.
- GATWA T. 1998. *The churches and ethnic ideology in the Rwanda crisis (1900-1994)*, University of Edimburgh (Ph.D.)
- HERSKOVITS M. 1926. The Cattle Complex in East Africa, *American Anthropologist*, vol. 28, pp. 230–72, 361–88, 494–528, 633–64.
- MALKKI L. 1995. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, The University Chicago Press, Chicago.
- MAMDANI M. 2001. *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton.

- MAQUET J.J.P. 1954. *Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien*, Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren.
- NEWBURY C. 1988. *The Cohesion of Oppression: a Century of Clientship in Kinyahaga, Rwanda*, The University of Wisconsin, Madison (Ph. D.).
- PRUNIER G. 2002. *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*, C. Hurst ad Co., London.
- REMOTTI F. 1999. *Prefazione*, in BELLAGAMBA A., PAINI A. (a cura di) *Costruire il passato: il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia Scriptorium, Torino, pp. IX-XIV.
- REMOTTI F. 2005. Riflessioni sulla densità culturale, *Passaggi. Rivista Italiana di Scienza Transculturale*, V, n.10, pp. 18-40.
- REMOTTI F. 1996. *Walter Benjamin in una prospettiva antropologica: uno sguardo a ritroso sulla modernità*, in GUGLIELMINETTI E., PERONE U., TRANIELLO F. (a cura di) *Walter Benjamin: Sogno e Industria*, Celid, Torino, pp. 123-151.
- REYNTJENS F. 1994. *L' Afrique des Grands Lacs en crise: Rwanda, Burundi: 1988-1994*, Karthala, Paris.
- REYNTJENS F. 1985. *Pouvoir et droit au Rwanda: droit public et evolution politique, 1916-73*, Musée Royal de l'Afrique central, Tervuren.
- SCHEPER-HUGHES N. 2002. *Coming to our senses: anthropology and genocide*, in HINTON A.L. (a cura di) *Annihilating difference. The anthropology of genocide*, Berkeley. Traduzione Italiana. 2005. *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, in DEI F. (a cura di) *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma, pp. 247-302.
- VANSINA J. 2004. *Antecedents to modern Rwanda: The Nyiginya Kingdom*, The University Wisconsin Press, Wisconsin.
- VIDAL C. 1969. Le Rwanda des anthropologues ou le fétichisme de la vache, *Cahiers d'études africaines*, IX, nn. 3-5, pp. 384-401.
- VIDAL C. 2008. *Situazioni etniche in Rwanda*, in AMSELLE J.L. & M'BOKOLO E. (a cura di), pp. 205- 26.
- VIDAL C. 1991. *Sociologie des passions (Cote d'Ivoire, Rwanda)*, Karthala, Paris.

## Sitografia

<http://www.pbmstoria.it/dizionari/storiografia/lemmi/002.htm>