

Brooke Grundfest Schoepf

Genocidio e violenza di genere in Rwanda, 1994¹

Introduzione

All'interno delle arene nazionali e internazionali, l'intensa copertura mediatica della violenza privilegia alcuni discorsi e ne mette a tacere altri. In Rwanda, quasi un milione di persone, sia tutsi che hutu, fu ucciso in tre mesi a partire dall'aprile 1994. Mentre il mondo assisteva alla brutale carneficina, le Nazioni Unite ritiravano la propria forza di pace e i governi stranieri mandavano truppe paramilitari per evacuare i propri connazionali. I media occidentali adottarono figure retoriche ben note come quelle di "violenza tribale" e di "odi etnici secolari" per spiegare questa brutalità. Un'altra nazione africana era "piombata nell'anarchia".

Dietro questo schermo percettivo le cause politiche dell'omicidio di massa divennero invisibili. Le retoriche mediatiche aiutarono a fare la storia, in quanto servirono a giustificare l'assenza di iniziative per fermare il genocidio da parte del governo e delle Nazioni Unite (Newbury, Newbury 1994; Newbury 1995). La copertura mediatica del dolore di chi fu costretto a rifugiarsi oltre confine contribuì ulteriormente ad allontanare l'attenzione dal massacro rwandese. Inoltre molti assassini trovarono riparo tra i rifugiati, usando così le risorse dell'aiuto per ricostruire il loro potere (Braeckman 1994). L'assistenza umanitaria si trasformò così in alta politica (Keane 1995).

Il linguaggio ha giocato un ruolo cruciale nei preparativi che portarono alla carneficina di massa del 1994 (Chrétien et al. 1995; Mironko, Cook 1996). Gli organizzatori utilizzarono una serie di termini per trasformare, spesso per capovolgere, la realtà, per impaurire e intorpidire la sensibilità morale della popolazione. Una serie di codici fu sviluppata per nascondere le intenzioni assassine ai non iniziati.

Ci sono pochi dubbi sul fatto che il danno sociale a seguito degli assassini di massa, perpetuati anche da decine, forse centinaia di migliaia di donne e bambini, sarà lungo e profondo. La demoralizzazione di coloro

che si sono abbandonati all'odio, al terrore, all'avidità e alle promesse di ricompense materiali, rende fondamentali gli approcci collettivi al trauma, alla giustizia e alla riconciliazione. Come i curatori del rapporto su *La salute mentale nel mondo* hanno messo in luce: "il fatto che la cultura della paura e della violenza persista a lungo in molte collettività una volta che si sia creata, suggerisce che si debba agire a livello culturale e non solo a livello psicologico perché si ristabilisca una sicura base morale della vita quotidiana" (Desjarlais et al. 1995, p. 256).

Poiché l'antropologia cerca strade per favorire la cura sociale, è anche importante contrastare sia l'oblio, sia i discorsi che costruiscono l'etnicità come fuori dal tempo, come un sentimento primordiale, immutabile. In questo articolo analizzerò una serie di discorsi e i loro silenzi, concentrandomi sugli effetti della "cultura dell'impunità", che aumentarono in Rwanda parallelamente alla crisi economica e a una serie di casi di impunità per episodi precursori del genocidio. Concluderò con alcune riflessioni sulla cura del trauma sociale nelle "culture della violenza". A tal fine prenderò le mosse da una serie di critiche a un articolo che è apparso nel numero di una rivista dedicato alla salute delle donne africane.

Genere, classe ed etnicità

Avendo messo al centro dell'analisi l'esperienza di donne con diverse posizioni sociali, gli studi di genere hanno contribuito a riconfigurare le interpretazioni della storia e degli eventi contemporanei. La storia femminista e l'antropologia hanno mostrato come le relazioni di dominio maschile tendano a essere distorte se sono tralasciate le loro intersezioni con la classe e il genere (Etienne, Leacock 1980; Moore 1988; Johnson-Odim, Strobel, a cura, 1992; Schoepf 1978; 1988; 1992). Queste analisi rivelano come le dinamiche di genere siano in continuo mutamento, negoziate, imbricate nel mutevole impatto del cambiamento socio-economico e politico sulle società, sulle comunità, sulle famiglie e sugli individui (Geiger 1986; Romero 1987; Mizra, Strobel, a cura, 1989). Impegnati a mettere in luce il ruolo delle donne come agenti storici, queste analisi sono andate oltre "l'aridità di una politica economica senza persone", illuminandoci tuttavia circa "i limiti sovrastanti della struttura sociale sulle azioni umane" (Marks 1989, p. 39). Allo stesso tempo, grazie a una trasformazione del panorama teorico complessivo, anche gli studi sull'etnicità sono mutati in modo significativo (Amselle, M'Bokolo, a cura, 1985; Fox 1990; Mudimbe 1994; Vail 1993).

Questa convergenza ha favorito l'analisi delle interconnessioni e delle divisioni trasversali fra identità etnica, genere e classe socio-eco-

nomica. A prescindere dall'origine dei sentimenti etnici, dunque, la loro persistenza va letta alla luce della vita sociale e politica contemporanea, includendo l'analisi dei processi di formazione delle classi e dei conflitti sociali. Sebbene alcuni studiosi dell'Africa postcoloniale abbiano relegato l'etnicità a un epifenomeno della politica economica coloniale, oggi c'è un diffuso riconoscimento del fatto che, in economie in crisi, basate su rapporti di patronato, i sentimenti e i simboli dell'appartenenza possono essere facilmente manipolati politicamente per mobilitare la popolazione.

Pochi di questi concetti erano tuttavia presenti nei primi dibattiti sul Rwanda. Qui e nelle aree confinanti, nel XX secolo, l'etnicità divenne letteralmente una questione di vita o di morte, all'interno della quale il genere e la classe sociale hanno assunto un peso sempre minore. Quella che chiaramente è una strategia politica, elaborata dai leader dei regimi esclusivisti hutu che seguirono all'indipendenza dal Belgio, non è tuttavia stata accettata da tutti, neanche dai supposti beneficiari: già più di una generazione fa c'erano dei contadini locali che contestavano questa ideologia razzista. Lasciatemi sinteticamente presentare una storia orale, sorprendentemente ricca, in cui possiamo cogliere una prospettiva di genere dal basso.

La storia di una anziana donna

Nel 1973, Claudine Vidal (1991) raccolse la storia di vita di Nyirabwandagara, una contadina che viveva a Nyaruhengeri, un comune nel Sud della Prefettura di Butare. Nata attorno al 1890, prima dell'arrivo degli europei, Nyirabwandagara discendeva da un patrilineaggio di ricchi agricoltori. Nonostante il nonno possedesse molto bestiame, un amministratore coloniale designò il lignaggio come hutu; la designazione fu scritta sulla carta di identità della famiglia. Nyirabwandagara asserì che gli hutu erano contadini e i tutsi allevatori, nonostante la sua effettiva descrizione contraddicesse questo stereotipo, dal momento che affermava di "possedere molto bestiame".

Nyirabwandagara raccontò la brutale oppressione subita dalle famiglie hutu e tutsi da parte del capo distretto tutsi designato dagli amministratori coloniali. Egli creò un diffuso malcontento a causa delle crescenti richieste di lavoro coatto dei belgi, i quali avevano imposto sia la coltivazione obbligatoria, che il lavoro forzato lungo le vie di comunicazione, negli edifici amministrativi e nei campi dei capi.

Vidal nota come Nyirabwandagara, novantenne all'epoca dell'intervista, non avesse alcun timore di ritorsioni e "non censurava né le sue opinioni politiche né le sue critiche al regime dominante" (p. 80). Vidal met-

te inoltre in luce che la prospettiva di Nyirabwandagara rifletteva il punto di vista della sua appartenenza sociale: quella di contadini hutu cristiani e benestanti. Tuttavia, Nyirabwandagara non si riconosceva nel discorso prevalente tra i politici hutu, i quali esaltavano la crescita del loro potere come una “rivoluzione sociale”, che aveva portato la liberazione delle masse. Questa chiave di lettura vedeva nell’antico dominio tutsi la sola fonte di ogni male, occultando così le responsabilità del sistema coloniale dietro il velo dell’opposizione anti tutsi.

Questa anziana contadina credeva che queste semplificazioni fossero razziste e pericolose. Lei riteneva che esse mascherassero il fattore essenziale della debolezza del Rwanda rispetto agli europei e che esse avessero portato al massacro dei tutsi (pp. 80-81). In effetti, poco dopo l’intervista del 1973, il governo aumentò la propaganda contro i tutsi per legittimare ulteriormente la ricerca di capri espiatori che portarono al conflitto, all’omicidio e all’esilio di molte centinaia di migliaia di persone.

Lydia Meschi (1974, p. 41), durante la sua ricerca di campo proprio a Nyaruhengeri nel 1971, notò che per una donna era più probabile mantenere un titolo fondiario che il padre aveva comprato o che aveva ricevuto dallo Stato, che non far valere i suoi diritti sulla terra ereditata dal proprio patrilineaggio. Questo perché nel primo caso, il suo patrilineaggio avrebbe avuto più difficoltà a contestare il suo diritto di proprietà e l’eventuale trasferimento dello stesso ai suoi figli. Le figlie di famiglie benestanti e di uomini potenti, che avevano più possibilità di beneficiare delle terre statali, erano in una posizione avvantaggiata rispetto alle figlie dei poveri. Lo stesso discorso valeva anche per l’accesso al capitale. Non c’è alcun dubbio che la competizione per i diritti fondiari verso la fine del periodo coloniale fosse intensa: “la questione delle terre era al cuore degli eventi (ovvero della pulizia etnica e del genocidio) del 1950 e 1960” (Bart, Bart 1993, p. 298). Infatti, la situazione si placò temporaneamente quando la terra posseduta dai tutsi scappati dal Rwanda fu ridistribuita.

Alla fine del 1970, la pressione sulla terra diventò di nuovo acuta nelle regioni più fertili. Come il lavoro dei Bart e di Bernard Nyameta negli archivi di corte a Save (una regione altamente popolata nella pianura centrale) ha messo in luce, più della metà (130 su 230) delle decisioni concernevano la proprietà (in particolare l’ereditarietà della terra), mentre molte altre riguardavano denunce contro i vicini per atti di violenza legati sempre alla terra. Molti dei querelanti erano vedove o donne abbandonate. La violenza rurale diventò un luogo comune nel 1980, con le donne che cercavano di controllare le risorse strategiche e di utilizzarle per i loro scopi, divenendo a loro volta oggetto di attacchi (Jefremovas 1991)².

La scarsità di terra fu quindi una questione cruciale in alcune regioni durante il genocidio del 1994. Fu detto ai contadini hutu che se i tutsi fossero tornati avrebbero ripreso le loro terre e che avrebbero ottenuto la proprietà della terra di coloro che avrebbero ucciso. Questo aiuta a capire la vasta partecipazione popolare nei massacri.

I retroscena del conflitto

Il retroscena del conflitto in Rwanda deve includere non solo la storia dell'etnicità, della demografia e del regionalismo, ma anche quella della formazione delle classi sociali e del mutamento sociale. Il genocidio non è stato un semplice conflitto etnico e ancor meno un prodotto di "vecchi odi tribali". Certamente la manipolazione dei discorsi razzisti fu centrale nel controllo esercitato dai poteri coloniali, prima e dai capi postcoloniali, poi³.

Ricerche documentarie e di campo condotte a livello locale dimostrano la variabilità delle relazioni socio-economiche e politiche rwandesi (Bart, Bart 1993; Des Forges 1972; Gravel 1968; Linden, Linden 1977; Newbury 1988; Newbury 1991a; 1991b; Vidal 1991). Questi studi mostrano come l'identità etnica sia stata costruita socialmente a partire dalle congiunture tra interessi politico-economici (e non primordiali) e le ideologie e le pratiche coloniali.

Il dominio europeo, sebbene indiretto a livello teorico, alterò drasticamente le istituzioni politiche locali (Lemarchand 1970; 1996; Newbury 1988; Newbury 1991a; Reyntjens 1994). I tedeschi, prima, e i belgi, poi, amministrarono il territorio servendosi dei capi e della monarchia tutsi, il cui potere essi contribuirono tanto a consolidare quanto a minare irrimediabilmente. I belgi mantennero il controllo dello Stato, mentre l'aristocrazia tutsi fungeva da intermediario. I "capi della terra" hutu vennero aboliti e le misure repressive inasprite. Dal 1920 in poi, le richieste di lavoro coatto dei belgi occupavano tutti gli uomini adulti per tre giorni alla settimana. In molti scapparono nelle colonie confinanti dove vennero reclutati nelle miniere, nelle piantagioni ecc. (Chrétien 1978). In virtù dell'assenza del 70 per cento degli uomini e dell'imposizione belga di produrre maggiori prodotti per l'esportazione e la vendita, il carico di lavoro delle donne e dei bambini subì una crescita esponenziale. Inoltre, visto che le mandrie di molti tutsi erano troppo piccole per sfamare le loro famiglie, come gli hutu, anche loro – soprattutto le donne – lavoravano la terra, contraddicendo – come nel caso di Nyirabwandagara – lo stereotipo che voleva i primi ricchi allevatori e i secondi poveri contadini. I tutsi poveri vivevano così né meglio né peggio dei poveri hutu (Codere 1973; Gravel

1968; Leurquin 1960) e infatti venivano spesso assimilati agli hutu dai redattori dei censimenti coloniali.

I capi tutsi, specialmente se afferenti alla corte reale, ottennero dei benefici dalle tasse e dal lavoro coatto che imponevano in nome dei belgi. Ma lo stesso è avvenuto per alcuni contadini hutu, che si arricchirono attraverso la produzione dei beni destinati al mercato, visto che controllavano le terre e potevano sfruttare il lavoro di chi non ne aveva (Gravel 1968; Vidal 1991). A dispetto dell'ideologia, non tutti i tutsi erano dunque membri della classe degli intermediari; meno ancora svolgevano funzioni di comando. Non tutti i tutsi beneficiarono delle tasse o delle istituzioni scolastiche per formare i propri figli nei quadri delle nuove élite. Meno di 600 tutsi erano capi o sottocapi (Newbury 1988) che, insieme alle loro famiglie nel 1960 arrivavano a essere in tutto circa 3.000 persone. Poche migliaia di più erano piccoli impiegati nell'amministrazione. Eppure, "il fatto che virtualmente tutti i tutsi erano capi contribuì a creare il popolare stereotipo che 'tutsi' equivaleva a ricco e potente" e che *tutti* i tutsi abusavano degli hutu (p. 179).

L'utilizzo del mandato indiretto e le costruzioni razziali dell'etnicità per mascherare il potere coloniale portarono a pesanti conseguenze per le politiche postcoloniali (Elias, Helbig 1991). Il linguaggio dell'etnicità, che aveva rappresentato un potente strumento di oppressione nel periodo coloniale, venne rimodulato alla metà degli anni Cinquanta da parte di un piccolo gruppo di hutu istruiti, impegnati a rovesciare la monarchia tutsi senza contestare il dominio belga. Nel fare ciò mancarono di riconoscere quanto la loro storia di oppressione coloniale fosse condivisa dai contadini del Congo belga. Invece, venne elaborata una sorta di eccezionalità rwandese, che portò all'identificazione del nemico della lotta anticoloniale con i tutsi, piuttosto che con lo sfruttamento belga. Essi utilizzarono l'ideologia coloniale per delegittimare i tutsi come stranieri e proclamare "il dominio della maggioranza", con cui intendevano semplicemente il dominio esclusivo dell'etnia hutu.

Per prevenire il movimento indipendentista che iniziava a emergere tra le file degli intellettuali tutsi, l'amministrazione belga e la Chiesa cattolica spostarono il loro supporto verso questa élite hutu. A seguito delle elezioni del 1959, gli intermediari tutsi vennero esiliati, circa 10.000 tutsi vennero uccisi e molti altri fuggirono oltre confine. La "rivoluzione sociale" hutu abolì la monarchia e il Belgio concesse l'indipendenza al paese nel 1962. Una nuova élite autoritaria rimpiazzò la precedente, ma ben poco cambiò nella vita delle masse povere.

Decine di migliaia di tutsi furono uccisi in pogrom sponsorizzati dallo Stato negli anni tra il 1962 e il 1973, nel 1988 e tra il 1990 e il 1993. Altre centinaia di migliaia scapparono dalle loro case; le loro terre, il loro bestiame e altri beni furono sequestrati. I ripetuti tentativi

dei sostenitori della monarchia tutsi di rientrare attraverso l'uso della forza, rispettivamente nel 1963 e nel 1967, vennero invocati dallo Stato e dai suoi ideologi come un pretesto per giustificare una politica che è ora definita di "pulizia etnica". Una "cultura dell'impunità" vide la luce nel momento in cui il genocidio, scarsamente riconosciuto in Occidente, non venne condannato, a dispetto della Convenzione delle Nazioni Unite sul Genocidio (Watson 1991).

Il primo governo indipendente rwandese era composto principalmente da hutu provenienti dal Centro e dal Sud del paese. Tuttavia, nel Nord, i discendenti dei lignaggi di proprietari hutu reclamarono il potere di cui avevano goduto prima della conquista da parte dei governanti coloniali tedeschi. Essi ricostruirono le relazioni clientelari con i privilegi connessi (Lemarchand 1982; Pottier 1993) e formarono la base della combriccola militare del Nord che nel 1973 ribaltò il precedente regime hutu. Questo gruppo riuscì a esercitare un controllo sempre più dittatoriale sullo Stato dal 1973 al 1994. I suoi membri più influenti monopolizzarono le fonti di ricchezza e, allorché le condizioni economiche iniziarono a peggiorare con il crollo del prezzo del caffè e con l'implementazione dei programmi di aggiustamento strutturale, il malcontento dei contadini aumentò.

Contemporaneamente, in una continua violazione del diritto internazionale, fu negato il diritto di tornare in Rwanda tanto ai rifugiati tutsi quanto alle famiglie di lavoratori emigrati, sia tutsi che hutu: almeno 800.000 persone in tutto⁴. Continui pogrom nelle aree di confine portarono morte, sradicamento e insicurezza in Uganda, Burundi e Zaire. Per resistere a tutto ciò il Fronte patriottico rwandese (RPF: Rwandan Patriotic Front) si attivò politicamente dal 1988 per richiedere la garanzia del diritto di rimpatrio dei rifugiati. Nell'ottobre 1990, il RPF attraversò il confine dal Sud-Ovest dell'Uganda e iniziò la guerra civile. Il governo invitò la popolazione a scappare verso sud. La fuga di massa esacerbò gli effetti della crisi economica.

Il governo lanciò un'intensa propaganda di odio che seguiva a decenni di discriminazione etnica e di costruzione del gruppo tutsi come capro espiatorio, accusandoli di tutti i mali sociali. Un'elaborata campagna mediatica fu orchestrata da uomini e donne dell'élite istruita al potere. Questo portò a nuovi pogrom contro civili tutsi e ad assassini contro gli oppositori politici hutu e tutsi (Chrétien et al. 1995). Quando il RPF raggiunse le periferie della capitale Kigali, le truppe belghe, francesi e zairesi intervennero respingendo il RPF. Quando le truppe straniere partirono, il RPF avanzò così tanto da riuscire a ottenere un cessate il fuoco e un processo di negoziazione.

La guerra civile finì nel 1993 quando Habyarimana accettò di dividere il potere con il fronte dei maggiori partiti dell'opposizione inter-

na. Questo accordo, negoziato ad Arusha, non fu accettato da molti politici estremisti e dai funzionari dell'armata dell'Hutu Power del Rwanda. La fine del dominio di questa cricca politico-militare-commerciale minacciava l'accumulazione dei privilegi che aveva loro permesso di costituire una classe che viveva di rendita (Bézy 1990). Essi avrebbero perso il controllo delle risorse dello Stato, compresi i benefici provenienti dagli aiuti stranieri (Braeckman 1994; Prunier 1995; Willame 1995). La minacciata perdita di impunità nella cultura politica del governo nella coalizione post Arusha, che prometteva di ripristinare il rispetto della legge, rappresentò un fattore determinante nel precipitare degli eventi che portarono al genocidio del 1994. Molti estremisti avevano paura che "sarebbero stati interrogati dalla legge per riferire delle atrocità che avevano commesso" (Nsengimana citato in «US News and World Report», 23 maggio 1994, p. 47). È documentato che il colonnello Bagasora, uno dei principali architetti del genocidio, lasciò le firme di Arusha dichiarando: "torno a casa per preparare l'apocalisse" (Braeckman 1994).

Habyarimana ritardò l'implementazione degli accordi di Arusha. La violenza aumentò mano a mano che i partiti politici mobilitarono milizie armate reclutate fra giovani ragazzi disoccupati. Sotto la pressione internazionale, un nuovo incontro si tenne ad Arusha in aprile. Tornando da Arusha il 6 aprile, l'aereo presidenziale esplose, colpito da un missile terra-aria. I militari portarono a termine un golpe sanguinoso, uccidendo il primo ministro Agathe Uwilingiyimana (una hutu moderata) e le sue guardie belghe dell'ONU. I leader del golpe cercarono di mantenere il controllo di quel che restava dello Stato al fine di evitare di essere giudicati per i crimini passati. In seguito a un piano premeditato e supportato da una lista di nomi e indirizzi, uomini armati andarono di casa in casa in cerca delle vittime e fecero delle barricate lungo le strade per impedire loro la fuga. Nei primi giorni uccisero molti degli oppositori politici, in maggioranza hutu con le loro famiglie, e diedero il via a massacri pianificati per sterminare tutti i tutsi. La Croce Rossa Internazionale (CRI) stimò che quasi un milione di persone morì in soli tre mesi.

In seguito, i leader del genocidio, sconfitti dal RPF, scapparono attraverso una "zona di sicurezza", la Zone Turquoise, un "corridoio umanitario" imposto dalle truppe francesi nel Sud-Ovest del Rwanda. Essi portarono in esilio centinaia di migliaia di civili come ostaggi. Secondo la Convenzione di Ginevra, i perpetuatori di genocidio e di assassini di massa non possono usufruire dello status di rifugiato. Il diritto internazionale al contrario prevede il mandato di arresto, detenzione e processo per i responsabili di crimini contro l'umanità. I responsabili del genocidio, dunque, non solo non furono arrestati, ma fu

loro permesso di creare una nuova crisi umanitaria. L'esodo di più di un milione di persone destò l'attenzione dell'Occidente. I governi che non avevano avuto la volontà politica di agire contro il genocidio quando incominciò, e ancor meno di intervenire nei primi stadi quando centinaia di migliaia di persone avrebbero potuto essere salvate, fornirono invece enormi risorse per l'aiuto umanitario. Nel 1996 continuarono sulla stessa linea, nonostante gli aiuti vennero ridotti al ritmo di un milione di dollari al giorno. L'assistenza dei rifugiati spinse il genocidio sullo sfondo (Jean, a cura, 1995); i campi ricevettero tre volte la somma fornita per la riabilitazione di cui si aveva bisogno in Rwanda, dove tre quarti della popolazione continuava a risiedere.

Con l'esodo provocato deliberatamente, gli organizzatori diventarono nuovamente assassini di massa, non solo dei tutsi e degli oppositori hutu ma anche di decine di migliaia di contadini hutu nel cui nome essi dicevano di agire. In migliaia morirono nei campi per la dislocazione di massa, la malattia e la fame. Seguendo gli ordini dei leader del genocidio, uomini armati controllavano la distribuzione dei rifornimenti, spesso rubandoli e rivendendoli, con la conseguenza che non raggiungevano donne e bambini. Con i campi sotto il controllo degli assassini, l'azione umanitaria si trasformò nel suo opposto, ovvero in una continua fonte di violenza.

Nel dicembre 1994, i cooperanti, angosciati nello scoprire che stavano cibando degli assassini, accusarono la comunità internazionale di sostituire la volontà politica di prevenire il genocidio e di punirne i responsabili con l'assistenza umanitaria (Rapporto ICRC, gennaio 1995). Diverse agenzie invitarono l'ONU a dividere gli assassini dai rifugiati. La comunità internazionale continuò a violare le leggi internazionali. Intanto il governo dello Zaire accordò ai leader di Hutu Power le basi dove poter addestrare le proprie forze e facilitò il flusso di armi, nonostante l'embargo dell'ONU. Un rapporto al Consiglio di Sicurezza della commissione di indagine nominata dall'ONU individuò ampie consegne di armi, per lo più dal Sudafrica, dalla Francia, dalla Russia e dai paesi dell'Est Europa nelle mani dei genocidari in Kivu (Adelman, Suhrke, a cura, 1996; Reuters, 5 novembre 1996). Le truppe e le milizie del genocidio misero in atto incursioni assassine in Rwanda, attaccando i sopravvissuti del genocidio, sia tutsi che hutu, che osavano testimoniare contro i criminali. Morirono famiglie intere, con morti raccapriccianti pianificate per diffondere il terrore tra i sopravvissuti. In una situazione dove molta dell'organizzazione era condotta attraverso il passaparola e dove sono rimasti pochi documenti, le testimonianze orali sono cruciali per costruire i casi contro i genocidari.

Per due anni, questi predoni armati, a volte con la collaborazione dell'esercito dello Zaire (FAZ) e a volte contro di esso, saccheggiarono, pre-

sero in ostaggio, uccisero e spinsero la popolazione dello Zaire via dalle loro case, mentre la comunità internazionale continuava a cibarli e ad assisterli. Questi uomini furono responsabili dell'ampliamento della violenza, della pulizia etnica e dei massacri nell'Est dell'altopiano del Kivu, nell'Ovest dell'Uganda e in Rwanda.

Un'impunità continua per i crimini contro l'umanità portò a rinnovate violazioni dei diritti umani e fu anche la scintilla di una nuova crisi umanitaria nella futura Repubblica democratica del Congo (ex Zaire) e nella zona dei Grandi Laghi, dando vita a quella che venne poi chiamata "la prima guerra mondiale africana".

Genocidio e genere

Mentre questi eventi accadevano, venne pubblicato un articolo su donne africane e salute, *Women as Victims of Power Conflicts: The Case of Rwanda* (Twagiramariya 1995). Le preoccupazioni di questo articolo e i suoi silenzi mettono in luce i legami tra il genocidio e la violenza di genere. La presa di posizione teorica adottata da Twagiramariya, innanzi tutto, presenta le donne come una categoria di genere e, quindi, le posiziona in categorie etniche primordiali e a-storiche. In conclusione, lei propone che le donne hutu e tutsi, ritenute tutte assoggettate al dominio maschile e alla violenza di genere, debbano allearsi per tutelare i loro interessi nel processo di ricostruzione del Rwanda. Tuttavia l'articolo si sofferma esclusivamente sulle donne hutu rifugiate lungo i confini. Nonostante l'obiettivo annunciato sia quello di unire le donne sofferenti del Rwanda, il testo mette a tacere la particolare sofferenza delle donne tutsi e hutu che furono uccise o mutilate, che divennero vedove o persero i propri figli durante il genocidio e la violenza politica. Senza contare che il suo continuo riferimento ai temi dell'etnicità rischia di esacerbare le divisioni piuttosto che di alleviarle⁵.

Il resoconto prende spunto dalle carte di identità coloniali istituite dai coloni belgi per "creare un sistema dove il gruppo minoritario numericamente dei tutsi (il 15 per cento della popolazione) governasse sulla maggioranza" e dove l'affiliazione "etnica" era di fatto fondata sul possesso rendicontato del bestiame (p. 13). Se questo fosse vero, porterebbe senza dubbio a una forte sottostima di coloro che furono classificati come tutsi, dal momento che molti lignaggi tutsi erano poveri di bestiame e alcuni sottovalutarono senza dubbio la loro ricchezza agli addetti al censimento⁶. I discorsi e le pratiche belgi, che riproducevano un'identità essenziale della ricchezza, dell'etnicità e del potere, sono ancora più fuorvianti se applicati al periodo postcoloniale. Molti hutu be-

nestanti acquistarono grosse mandrie e le pascolavano su terreni pubblici, o su terre espropriate ai contadini in nome dello “sviluppo” (Bart, Bart 1993). Nel discorso del regime, comunque, il possesso di bestiame era sinonimo di oppressione tutsi. Il sillogismo implicito nel ragionamento di Twagiramariya è presente in ben più antiche e note figure retoriche: alcuni ebrei sono ricchi banchieri. I banchieri dominano il mondo. Perciò, gli ebrei dominano il mondo... (e devono essere eliminati). Non voglio qui essere superficiale. Tuttavia, il calcolo etnico è parte di un discorso di legittimazione dell’Hutu Power che ha contribuito al genocidio del 1994 (African Rights 1994; 1995a; 1995b; Chrétien 1991; Chrétien et al. 1995; Mironko, Cook 1996).

Pochi lavori di ricerca sono stati condotti sulle relazioni di genere in Rwanda prima della colonizzazione. I lavori revisionisti degli anni Settanta, altrimenti eccellenti, hanno fallito nel tenere conto delle intersezioni tra etnicità, genere e classe. Questo lascia il campo ai paradigmi precedenti, dove – come avviene nella strategia discorsiva di Twagiramariya – le donne sono ridotte a ruoli normativi “pseudotradizionali” in una divisione del lavoro stereotipata. Si presume che le relazioni di genere abbiano subordinato le donne agli uomini nelle relazioni domestiche e nella società più ampia tanto “tradizionale” (si legga: precoloniale) quanto “moderna” (si legga: coloniale e postcoloniale).

Questa lettura, che ricorda una precedente antropologia che rinnegava il contesto storico, è troppo semplicistica per essere applicata alle attuali relazioni di produzione, di riproduzione e alle relazioni sociali quotidiane. Ci sono conferme della capacità di azione delle donne. Le relazioni di genere erano senza dubbio connesse alla classe, con le donne della dinastia reale tutsi riconosciute come attori potenti sia per i loro diritti, che per le loro capacità come sorelle, madri e mogli. Senza una più completa analisi dei cambiamenti avvenuti nel periodo coloniale, è difficile identificare gli elementi di “ritradizionalizzazione” o l’effettiva “invenzione” della tradizione. Si può solo supporre che, come in Congo, le nuove forme di produzione e di controllo del lavoro imposti dalla colonizzazione belga abbiano portato cambiamenti nelle relazioni domestiche (Schoepf 1978; Wilson 1982). Di certo, la “trinità” coloniale di Stato, Chiesa e interessi dei coloni ridefinirono il discorso e le pratiche a favore di un maggiore controllo sulle donne – e gli uomini – per sfruttarne il lavoro (Dickerman 1984).

Quando le donne frequentavano la scuola nelle colonie belghe, erano addestrate a una versione particolarmente rigida della domesticità coloniale (Hunt 1988; 1990; Schoepf 1978; Wilson 1982; Yates 1982)⁷. Nonostante ciò, le mie anziane informatrici insistevano che esse potevano ottenere e godere di pieni diritti di proprietà sulle mucche nel periodo coloniale e che questo era “tradizionale”.

Nel Rwanda centrale precoloniale, inoltre, i matrimoni misti potevano indicare mobilità sociale, dal momento che gli hutu benestanti facevano sposare i loro figli con tutsi più poveri di loro, o diventavano tutsi attraverso atti di valore o di servizio verso il re. Tra i contadini poveri, però, questa distinzione aveva poco significato. I tratti fisici erano una debole guida per le distinzioni sociali, eccetto che per la famiglia reale. Questo è ciò che ci si aspetterebbe dai vicini che, nonostante l'ideologia ufficiale della differenza "razziale", hanno seguito comuni modalità sociali di contiguità. Nel 1990, un quarto delle famiglie rwandesi era di origine "mista" (Longman 1995).

Il genere, la classe e l'etnicità erano connesse in modalità complesse nei trenta anni di esclusionismo hutu dopo l'indipendenza (v. Jefremovas 1991 su genere e classe)⁸. Le analisi delle forze che condussero al genocidio che omettano la formazione di classe, l'ineguaglianza politica ed economica, nonché l'ideologia elaborata a sostegno degli interessi di classe, meritano più ampia critica dello spazio che mi è qui permesso (v. Schoepf 1995; 1996).

Genere ed etnicità: dividere le donne

Twagiramariya (1995) offre degli spunti sulle strategie discorsive dell'etnicità e del genere prodotte nel periodo postcoloniale. Il testo mostra come gli stereotipi "razziali" si siano riprodotti, nonostante i frequenti matrimoni misti. Dopo l'indipendenza dal Belgio, molti uomini dell'élite hutu ottennero mogli tutsi, spesso come segno di ascesa sociale. Twagiramariya attribuisce i matrimoni misti postcoloniali all'esigenza da parte degli uomini hutu al potere di una donna istruita e alla pratica dei "precedenti dominanti tutsi di cedere le proprie figlie per stipulare alleanze con figure influenti". Dal momento che i precedenti capi erano in esilio o morti, questa pratica può essere stata eseguita da alcuni comuni tutsi, che erano esclusi non solo dal potere, ma anche dall'esercito e dall'impiego statale. La frase tradisce l'accettazione da parte dell'autrice del grossolano stereotipo che considera in blocco tutti i tutsi come capi e oppressori potenti. Come notato sopra, questa erronea identificazione era sostenuta dalla pratica politica coloniale e diventò la chiave di volta del discorso esclusionista hutu.

Le strategie dei padri non esauriscono il soggetto dei matrimoni misti tra uomini hutu e donne tutsi. Nel 1970, le donne rifugiate in Zaire mi raccontarono di sorelle rimaste in Rwanda che avevano sposato uomini hutu per proteggere se stesse e i propri bambini. Verso la metà degli anni Ottanta, i racconti diventarono storie di amore tanto dei fratelli quanto delle sorelle. "Non ci curiamo più di queste vecchie distinzioni", mi fu detto nel 1985 durante una visita a Gisenyi, nell'Ovest del Rwanda⁹.

Twagiramariya porta l'attenzione sulle tensioni generate dai sospetti delle famiglie dei mariti hutu per le "estrane" mogli tutsi. Lei dimentica di ricordare che il sospetto per le "intriganti" e "infedeli" donne tutsi fu supportato deliberatamente dagli ideologi dell'Hutu Power, per esempio nei *Dieci comandamenti hutu* (pubblicati su «Kangura» – "sveglia" – nel dicembre 1990) (African Rights 1995b; Chrétien 1991; Chrétien et al. 1995; Mironko, Cook 1996). Esse venivano rappresentate come meritevoli di punizione. Quattro dei dieci comandamenti riguardavano le donne:

- 1) Ogni muhutu dovrebbe sapere che una donna mututsi, ovunque essa sia, lavora per gli interessi del suo gruppo etnico tutsi. Pertanto considereremo traditore ogni muhutu che: sposi una tutsi, diventi amico di una tutsi; dia lavoro a una tutsi come segretaria o concubina.
- 2) Ogni muhutu dovrebbe sapere che le nostre figlie hutu sono più adatte e coscienti nei loro ruoli di donna, moglie e madre di famiglia. Non sono forse belle, buone segretarie e più fedeli?
- 3) Donne bantu, state all'erta e cercate di far ragionare i vostri mariti, fratelli e figli.
- 7) Le forze armate dovranno essere esclusivamente hutu. Nessun membro dell'esercito potrà sposare una tutsi (African Rights 1995b, p. 42).

Quando l'identificazione etnica diventa la base per la violenza razziale, le mogli di matrimoni misti e i propri bambini divengono particolarmente vulnerabili. Twagiramariya sostiene inoltre che proprio perché volevano "mantenere la purezza della loro razza", gli uomini tutsi non sposavano mogli hutu. Alla luce dell'alto numero di matrimoni misti, incluse coppie che l'autrice certamente conosce, visto che si è laureata all'Università di Butare, questa è una vera e propria menzogna, simile a quella secondo cui tutte le donne tutsi sono "arroganti".

Nonostante ciò, dopo il genocidio, numerose vedove hutu fecero i nomi dei parenti che uccisero o rivelarono agli assassini i luoghi di nascondiglio dei loro mariti e dei nipoti tutsi. Altri bambini, e a volte gli uomini stessi, furono salvati dalle connessioni familiari delle mogli e madri hutu (African Rights 1994; interviste 1996). Nel 1996, le vedove hutu di uomini tutsi uccisi nel 1994 erano tra le sopravvissute e tra i testimoni attaccati nuovamente dai genocidiari ancora in libertà e dediti a "uccidere le prove" (Human Rights Watch 1996).

Mappe del corpo

Il testo di Twagiramariya mostra quanto influenti possono essere gli stereotipi "razziali" e le apparenze fisiche. Infatti, "le mappe del cor-

po”, come quelle descritte dagli informatori della Malkki (1995) nei campi di rifugiati hutu in Burundi, si differenziavano da gruppo a gruppo. Non c'è ragione di perdersi nei dettagli qui. È sufficiente dire che la forma del viso e del corpo, che secondo gli europei, avrebbe caratterizzato le donne tutsi come particolarmente belle (per la pelle chiara e le labbra sottili), non coincidevano con i criteri elencati da uomini e donne rwandesi, che ammiravano invece le cosce e il bacino. In un'epoca poco precedente, poi, a essere preferite come spose reali erano donne di colore scuro. Il testo di Twagiramariya fornisce accenni sulla gelosia che sarebbe cresciuta nell'animo delle donne hutu della élite o ambiziose di far parte della élite. Lei oggettiva le donne tutsi come l'“altro”, mentre le povere contadine tutsi vengono passate completamente sotto silenzio.

Come gli studenti universitari dello Zaire mi aiutarono a capire nel 1975, un potente sottinteso postcoloniale connette l'alto status, la ricchezza e il potere con la cattura e l'umiliazione delle “donne del nemico”. Deve essere ricordato lo sciovinismo maschile che differenzia le donne tutsi dalle hutu, le “stupende” e “sessualmente desiderabili”, dalle “orribili” e meno attraenti come trofei; quelle dell'élite diverse da quelle con poca istruzione, e così via. Queste costruzioni portano a paragoni irritanti; il sentimento che essi ispirano, inoltre, aiuta gli uomini a perpetuare lo sfruttamento delle donne come amanti o come mogli. Una tragica conseguenza è che molte donne e bambini hanno, per questo, perso la vita in modi assolutamente atroci.

Molte ragazze e donne tutsi che erano state catturate dai genocidiari, furono stuprate, molte in gruppo, alcune a diverse riprese (African Rights 1994; Bonnet 1995; Human Rights Watch 1996; Moran 1994; interviste 1996). Per esempio, più di cinquanta pazienti dell'ospedale della Università a Butare hanno sofferto di danni così gravi da avere bisogno di cure ancora dopo due anni. Per coloro con danni permanenti, la violenza è vissuta continuamente ed è equivalente a una morte sociale (interviste, Butare 1996)¹⁰.

Sono state stimate a 5.000 le sopravvissute che hanno partorito bambini nati da criminali che hanno ucciso la loro famiglia. Queste donne vissero una seconda invasione dei loro corpi, un secondo giro di violenza inflitta dalla politica dei corpi¹¹. I violentatori dicevano spesso alle loro vittime: “Vogliamo vedere come le donne tutsi sono fatte dentro”. Questo è il danno della differenza “razziale” costruita culturalmente¹².

Per salvarsi dallo stupro di gruppo, dallo smembramento e dalla morte, alcune donne si sottomisero ai loro torturatori, diventando le loro “mogli”. Nel Rwanda postgenocidio, una parte della comunità religiosa condanna come “prostitute” le donne soggette a schiavitù ses-

suale, senza compassione per le loro paure e tormenti. Questa prospettiva stigmatizzante non è però condivisa universalmente. I sopravvissuti allo stupro affrontano un'altra minaccia che non era visibile a quel tempo. Data l'alta percentuale di sieropositivi tra i militari e la brutalità dei loro assalti sessuali, essi hanno senza dubbio infettato molti sopravvissuti che saranno colpiti da AIDS nel giro di cinque o dieci anni.

La sofferenza e l'agency delle rifugiate

Come già sottolineato in precedenza, i leader estremisti hutu responsabili per il genocidio del 1994, provocarono un esodo di massa che spinse quasi due milioni di persone oltre i confini del Rwanda. L'esodo causò enormi difficoltà e sofferenze. L'obiettivo dei genocidiari era di circondarsi di seguaci che avrebbero poi "normalizzato" i loro crimini e avrebbero trasformato l'obbrobrio in simpatia (Braeckman 1994; Keane 1995; Prunier 1995). Riuscirono nella loro impresa: pochi nelle agenzie o nella stampa li distinguevano dai veri rifugiati. L'esodo inoltre sviò l'attenzione dei media dal genocidio alla situazione dei sopravvissuti e aprì dei canali alla propaganda dell'Hutu Power che poté raggiungere un pubblico internazionale (Braeckman 1994).

L'esodo verso Goma trovò le agenzie umanitarie largamente imparate per la sua ampiezza. Molti bambini furono separati dai loro genitori e molte donne persero gli uomini che avrebbero potuto proteggerle. Il colera e altre malattie infettive si svilupparono con l'arrivo dei rifugiati¹³. Nel settembre l'ACNUR (Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati) stimò la morte di 20-40.000 persone nei campi di Goma; la maggior parte delle quali erano donne e bambini («Boston Globe», 24 luglio 1994, p. 18). Gli anziani e i bambini sono i più vulnerabili nei disastri, come le donne non accompagnate da uomini. Le circostanze tragiche delle loro morti, il numero dei morti e la sofferenza di coloro che continuarono a vivere nei campi erano la conseguenza della strategia dei leader genocidiari.

Misure politiche nei campi stabilite dall'ACNUR in Zaire e in Tanzania ampliarono tuttavia la loro vulnerabilità e sofferenza. Invece di separare i funzionari del precedente governo che avevano provocato il genocidio e l'esodo dei rifugiati, e di disarmarli in base al diritto internazionale¹⁴, l'ACNUR concesse loro il controllo del campo. I leader, assieme ai loro seguaci militari e paramilitari, controllarono la distribuzione del cibo e di altre risorse e fu loro conferita anche la responsabilità per la sicurezza, mentre i cooperanti andavano via alla sera verso la città per salvaguardare la propria di sicurezza. Utilizzando

la loro autorità nella distribuzione di alimenti e di rifornimenti (a volte vendendoli per procurarsi armi), i precedenti funzionari si presero cura prima degli uomini e omisero molte donne dalla lista delle persone che avevano bisogno di assistenza medica (ib.).

Le ragazze e le donne erano obbligate a scambiare prestazioni sessuali per la loro sussistenza. I cooperanti raccontarono di stupri, di pistole puntate alla testa e di violente intimidazioni e assassini. L'affollamento, la mancanza di impianti igienici e di acqua pulita, le tende di massa, le lunghe file per il cibo, le lunghe marce per il combustibile e per l'acqua, tutto ciò rese l'esperienza quotidiana delle donne rifugiate particolarmente estenuante e pericolosa.

Twagiramariya (1995, p. 13) sintetizza la sofferenza delle

donne hutu che soffrivano tanto come rifugiate obbligate a scappare dal proprio paese, abbandonando le proprie case, i propri lavori e averi, quanto come donne con bisogni specifici di protezione contro manipolazioni politiche, abuso sessuale e fisico, sfruttamento e discriminazione sessuale nel fornire servizi e beni.

L'esodo causò sofferenza e perdite tremende, specialmente tra i poveri. Però non tutte le donne rwandesi che erano scappate erano povere; tra le donne non tutte hanno sofferto allo stesso modo. Le donne non sono solo vittime; anche in circostanze estremamente dure, molte – ma non tutte – sono state capaci di negoziare la sopravvivenza per se stesse e per i propri bambini, nonostante i traumi duraturi e le sofferenze. Alcune presero residenza in ville lussuose sul lago Kivu; altre vivono a Nairobi o in altri paesi africani, in Europa e Nord America – spesso attraverso soldi rubati alla gente del Rwanda (Human Rights Watch 1994). Nei campi, alcune donne sono impiegate dalle ONG e, insieme ad altre donne, hanno aperto dei negozi. Alcune viaggiano avanti e indietro verso il Rwanda, per controllare le loro proprietà, mentre i mariti, soggetti ad accuse e ad arresto, rimangono in Zaire. Le donne rifugiate, che hanno accesso ad alimenti gratis e alle cure mediche, stanno meglio materialmente rispetto alle vicine contadine dello Zaire e della Tanzania (Drumtra 1995; O'Neil 1995).

Molte donne nei campi stavano materialmente meglio rispetto ai sopravvissuti del genocidio in Rwanda, per lo più le vedove, le cui case e proprietà di famiglia furono rubate o distrutte e che ricevettero poco o nessuna assistenza umanitaria. Alcune donne coltivavano alimenti nei campi. Il mercato dove portavano i loro prodotti assicurò loro dei contanti per pagare la manodopera di ragazze povere. Alcune donne colsero l'opportunità per acquisire carte di razioni alimen-

tari per se stesse e per i propri figli; altre utilizzarono l'accesso ai rifornimenti dell'aiuto per ripudiare matrimoni che consideravano irresponsabili o brutali. Alcune giovani donne scoprirono che la presenza di lavoratori uomini non sposati delle ONG creavano delle opportunità per legami sessuali di tipo patrono-cliente.

Rispetto ad altri autori i cui rapporti lei riprende ma non cita, Twagirariya attribuisce la piena responsabilità per il destino delle donne rifugiate al RPF. Lei afferma che molti hutu che sono innocenti per il genocidio rimangono nei campi "per paura di rappresaglie". Le paure dei rifugiati sono ben documentate; le rappresaglie divennero un tema usuale nei resoconti della stampa, quanto negli annunci rilasciati dalla lobby dell'Hutu Power dagli uffici in Zaire, Kenya e in Europa occidentale. Come documenterò fra poco, le rappresaglie erano in ogni modo dirette ai sopravvissuti tutsi e hutu, più che ai perpetratori, nonostante l'ondata di accuse di vendetta.

La responsabilità per la violenza di genere

Il *sine qua non* dell'assistenza umanitaria è la salvaguardia delle donne e dei bambini rifugiati da ulteriori paure, deprivazioni e traumi. L'ACNUR, tuttavia, ha violato le proprie direttive di protezione dei rifugiati, alla cui luce le forze militari e paramilitari che cercano asilo devono essere separate dai civili, disarmate e internate lontano dalle frontiere. Nel 1994, l'ONU e il personale delle ONG nei campi sembravano ignari di queste direttive (O'Neil 1995).

Numerose ONG riconobbero gli "angoscianti dilemmi" cui facevano fronte i lavoratori nei campi; i loro dilemmi, come del resto i nostri, sono il risultato di una situazione politica indifendibile (Jean, a cura, 1995). Il rapporto della Croce Rossa Internazionale e delle Società della Croce Rossa nel 1994 indica che i cooperanti erano in un certo senso tenuti come ostaggi, visto che i campi in Zaire e in Tanzania offrivano rifugio a "persone direttamente implicate nel genocidio". Nei campi "i rwandesi continuano a morire per mano dei loro connazionali" (ICRC). Nei campi in Zaire le autorità "erano direttamente coinvolte in violenze sessuali, percosse, esecuzioni sommarie e limitazione del libero movimento".

Questa impunità diffusa produsse ulteriore violenza, non solo nei campi, ma anche attraverso incursioni transfrontaliere dai campi e dal Burundi. Gli organizzatori continuarono a trasmettere una propaganda di paura per creare il panico tra gli abitanti che non erano stati implicati nel genocidio (Human Rights Watch 1994). I leader dell'Hutu Power del genocidio del 1994 procurarono nuove armi e attrezzarono

apertamente una forza di invasione, per “finire il lavoro” di sterminio di tutti i tutsi, come essi stessi dichiararono (Human Rights Watch Arms Project 1995). Essi deposero migliaia di mine sulle strade per mutilare e terrorizzare la popolazione civile. Nel 1996, almeno 160 sopravvissuti al genocidio, tanto tutsi quanto hutu, che osarono presentarsi come testimoni e acconsentirono a testimoniare contro i criminali, furono assassinati. I perpetratori uccisero non solo i sopravvissuti tutsi, ma anche gli ufficiali hutu e le loro famiglie che tornavano in Rwanda, per mostrare che il nuovo governo non poteva proteggere la gente (Human Rights Watch 1994, p. 5; interviste, Butare, marzo 1996, con il personale della Missione per i Diritti Umani dell'ONU e del Comitato Internazionale della Croce Rossa - ICRC).

Senza la volontà politica di disarmare i militari e le milizie, fornire assistenza è ben lungi dall'essere un neutrale atto umanitario. Questo è dimostrato dagli studi sulla violenza sociale in molte culture. La paura, pianificata in modo deliberato come strumento politico attraverso l'uso della violenza arbitraria, diventa imbricata nelle modalità di vita degli individui e delle famiglie, portando spesso a una “continua sindrome di stress” (Desjarlais et al. 1995). L'aiuto umanitario fornito dopo gli eventi non può bilanciare le tragiche conseguenze dei fallimenti politici dei governi occidentali (Mironko, Schoepf 1995).

Il fallimento nell'agire in base al diritto internazionale contribuì alla situazione nei campi (Jean, a cura, 1995) e alla crescente violenza nella regione. Coloro che non avevano ucciso furono intimiditi da omicidi, stupro e minacce. Essi furono minacciati di non testimoniare per il genocidio e di non incriminare gli assassini. Una cooperante di una ONG osservò che

io non ho mai sentito qualcuno dire che sia stato testimone di un assassinio, e ancor meno che abbia tentato di evitarlo. La gente ammette solo di aver visto corpi morti sulla strada o nel fiume. Forse non volevano che si chiedesse loro di testimoniare. Forse avevano paura che sarebbero stati accusati di omicidio. Forse avevano ucciso? (intervista, ottobre 1995).

Le donne non sono assassine?

Twagiramariya fonda il richiamo all'unità sulla base del fatto che tutte le donne sono vittime e che “le donne hutu non uccisero”. Di primo acchito, può sembrare plausibile: siamo abituati a resoconti su donne vittime di violenza (African Rights 1995a). La ricerca sull'impatto del conflitto sulla vita delle donne si concentra sulla violenza maschile contro le donne, in particolare sullo stupro come strumento di

guerra. Pochi hanno analizzato la capacità delle donne di mettere in atto forme di violenza. Tuttavia, i giornalisti riportarono la presenza di donne presso numerosi posti di blocco dove i tutsi furono uccisi; alcuni “videro donne impugnare machete grondanti di sangue” (Lindsay Hilsum su Radio BBC, giugno 1995).

Le testimonianze dei sopravvissuti in Rwanda mostrano che mentre le donne assassine provenivano da diverse classi, alcune donne dell'élite furono effettivamente a capo del genocidio (Omaar 1995). I loro nomi, ampiamente conosciuti in Rwanda, includono funzionari del governo (due membri del Consiglio, incluse il precedente ministro per la Famiglia e gli Affari delle Donne), medici, infermiere, insegnanti e anche suore. Le testimonianze oculari sono dettagliate: alcune donne erano attive nei preparativi che portarono al genocidio, altre nel mobilitare sentimenti razzisti, insegnando e trasmettendo la propaganda dell'odio. La rappresentazione scelta da Twagiramariya di donne sottomesse, di “vittime innocenti”, scompare di fronte alla terribile attività delle donne che impugnarono machete, coltelli, clave chiodate, latte di gasolio incendiarie e lance¹⁵. Molte centinaia sono nelle prigioni rwandesi, ma a un certo numero di organizzatrici del genocidio è stato conferito l'asilo in Europa e in Africa.

Migliaia di donne e ragazze parteciparono alle masse minacciose che circondarono le chiese, le scuole e altri luoghi di possibile rifugio dove le vittime erano concentrate; esse incitarono gli assassini e terrorizzarono le loro vittime ululando e ballando. In alcuni luoghi, le donne erano parte dei cordoni organizzati dalle autorità per stare spalla a spalla fuori dagli edifici in fiamme a prevenire la fuga delle vittime. Molte presero parte agli attacchi. Alcune si occuparono dei colpi di grazia ai feriti, mentre altre depreदारono i corpi dei morti o dei morenti, togliendo loro vestiti e gioielli. Molte ancora saccheggiarono le case dei loro vicini. Alcune continuarono a ucciderne i familiari con i loro bambini. Molte denunciarono i tutsi che cercavano di nascondersi ai loro assassini. Altre collaborarono nel dare la lista dei nomi designati a essere uccisi. Alcune uccisero i loro stessi mariti o nipoti (African Rights 1994; 1995a; 1995b; interviste 1996).

Molte donne e uomini hutu si opposero agli omicidi. Ciononostante, la strategia di generare la partecipazione più ampia possibile, attraverso la propaganda e le intimidazioni che hanno portato alla complicità nel genocidio, significa che migliaia di donne furono coinvolte. Il solo crimine che le donne non commisero è lo stupro. La violenza da loro commessa era di genere, alimentata da gelosia, invidia e odio. Mentre gli uomini, e non le donne, costituivano la maggioranza dei pianificatori e dei perpetuatori del genocidio come anche la maggioranza delle vittime, rinnegare che le donne abbiano ucciso duran-

te il genocidio è come mettere a tacere un aspetto fondamentale dell'esperienza tanto dei sopravvissuti quanto dei defunti.

L'olocausto dei sopravvissuti

L'esperienza dei sopravvissuti all'olocausto nazista mostra come, pur abitando nel presente, essi vivono in un tempo congelato, in una continua esperienza delle atrocità che non può essere trascesa. La strategia retorica che rivendica "siamo tutti sopravvissuti" perpetua ancor più la violenza per i sopravvissuti al genocidio perché mette sullo stesso piano l'empatia con gli orrori più impensabili e inimmaginabili (Wiesel 1995). In Rwanda, e tra i rifugiati tutsi nella diaspora, la continua violenza e cultura dell'impunità portò molti a rivivere ripetutamente le atrocità (Watson 1991; note di campo, Lubumbashi 1975-78; Kinshasa 1978-79; 1985-89; Goma 1985; Butare, Kigali 1996).

La cultura dell'impunità che seguì ai primi atti di genocidio sponsorizzati dallo Stato e alla violenza politica è ancora viva. Il problema principale rimane la mancanza di volontà politica di fare giustizia. Nel momento in cui il Tribunale criminale internazionale procede velocemente, politologi influenti, occidentali come africani, hanno invocato la "riconciliazione basata sul perdono" (per esempio, il coordinatore del seminario dell'Associazione di studi africani nel 1996 sulla crisi in Centro Africa, al quale non furono invitati né l'opposizione politica dello Zaire né il governo rwandese). Le donne leader delle ONG, insieme ad altri sopravvissuti, chiesero in modo retorico: "Chi dovremo perdonare? Nessun è ancora venuto a chiedere scusa".

La giustizia non è semplicemente una questione politica per i sopravvissuti tutsi. È cruciale per tutti i cittadini del Rwanda e per la pace nella regione. Non sono solo gli spiriti dei morti a chiedere giustizia per i vivi. Chi ha ucciso nell'impunità di una situazione di violenza di massa è probabile che uccida ancora, per ordine o meno dei suoi superiori. Non conoscono il rimorso perché sono stati coinvolti in atti indicibili.

Il parallelo con l'olocausto nazista cui ho fatto allusione, coinvolge le donne che subirono le richieste sessuali da parte dei loro rapitori, a volte gli stessi uomini che avevano ucciso le loro famiglie. La logica culturale che accusa le donne vittime per la loro situazione è diffuso in Rwanda come altrove: queste donne sono definite "prostitute" anche dagli uomini di Chiesa. Questo potrebbe cambiare in seguito a una comprensione e una compassione politica per la modalità speciale con cui il genocidio si abbatté sulla capacità riproduttiva delle donne tutsi. Lo stigma dello stupro e della schiavitù sessuale comunque,

è un ulteriore peso per coloro che sono sopravvissute (African Rights 1994; interviste 1996; Human Rights Watch 1996).

Molti figli di donne tutsi furono uccisi, alcuni da altre donne o anche da bambini. La maggior parte dei sopravvissuti porta cicatrici orribili; molti non potranno più camminare poiché il loro tendine di Achille è stato tagliato o non potranno vedere perché i loro occhi furono strappati. Alcune non potranno più tenere per mano i figli o cucinare perché le loro mani sono state tagliate. La maggior parte soffre in silenzio; il loro dolore è espresso in modo indiretto, somatizzato come “stress post traumatico”: depressione, mal di testa, insonnia, tristezza e paura (Hilsum, Kabatese, BBC radio, giugno 1995; interviste 1996). La somatizzazione è incoraggiata dallo stigma culturale che circonda la malattia mentale. È più facile ricevere assistenza medica e supporto sociale se si mostrano sintomi fisici.

Al di là di chi è stato anche mutilato, tutti i bambini sopravvissuti portano profonde ferite psichiche: hanno assistito inermi all’assassinio dei loro genitori e fratelli. Alcuni furono presi per morti tra gli altri cadaveri; altri scapparono nascondendosi feriti nelle paludi o nelle foreste, senza cibo, soli per settimane e anche per mesi (African Rights 1994; interviste 1996). Nonostante la malnutrizione fu molto ridotta dagli immediati sforzi dell’aiuto, molti bambini rimasero apatici, silenti e autistici (Moran 1994) e il loro trauma durerà a lungo. Più di 400.000 bambini non hanno parenti sopravvissuti. È una sfida costante trovare delle famiglie sostitutive per questi bambini e provvedere alle risorse per le loro tasse scolastiche e per la loro assistenza fisica e psicologica. Le risorse fornite al Rwanda dalla comunità internazionale sono una frazione di quella resa disponibile ai perpetratori del genocidio e a coloro che essi spinsero o condussero oltre la frontiera.

Twagiramariya chiede che le donne rwandesi che sono sopravvissute al genocidio, nonostante abbiano perso molti cari, a volte anche tutti i membri delle famiglie per mano di uomini e donne che ancora li vogliono vedere morti, si incontrino su una base comune di fronte alla giustizia, e di fronte al giudizio degli assassini. Può qualcuno seriamente aspettarsi che loro si siedano con le donne che non hanno denunciato gli assassini? Che non hanno ancora detto loro: scusa per la tua sofferenza, insieme vedremo che giustizia sia fatta? Senza l’ammissione che vi è stato un olocausto c’è poco fondamento sul quale potere unire le donne. Non c’è nessuna base comune per unire le donne sopravvissute e le donne che hanno ucciso. Twagiramariya presenta la causa delle donne rifugiate che hanno vissuto la violenza sessuale e la sofferenza nei campi per mano degli uomini che hanno commesso il genocidio. La sua strategia retorica fallisce nell’esprimere una simile dettagliata preoccupazione per le donne sopravvissute al geno-

cidio. Si può solo immaginare perché la causa delle donne hutu nei campi sia l'unica sua preoccupazione, a discapito della sofferenza delle donne tutsi, o hutu uccise per la loro opposizione alla dittatura e alla violenza politica.

Il silenzio è doppiamente fuorviante dal momento che il nuovo governo ha aperto uno spazio politico di dialogo e di dibattito su molte questioni di sviluppo. Non ultimo tra questi dibattiti è la questione su come rivedere le relazioni di genere. Alcune leggi promulgate dai belgi che trasformarono gli uomini colonizzati in despoti domestici e relegarono le donne alla marginalità perpetua, sono state ribaltate dal nuovo Parlamento. Le organizzazioni di donne hanno assunto l'impegno di permettere alle contadine di utilizzare le nuove leggi, quando le famiglie cercano di negare i loro diritti sulla terra. Questa azione politica è parte del processo di guarigione, di rimoralizzazione della società rwandese.

Strategie di guarigione

La giustizia e il dire la verità sono condizioni necessarie per la riconciliazione, passi cruciali nel processo di riformulare le regole morali con cui la società potrà vivere. Senza riconoscimento delle colpe e senza alcuna compensazione e restituzione, non ci può essere nessun perdono terapeutico e nessuna guarigione. Un primo passo sono i processi pubblici per coloro che hanno portato al genocidio e che hanno commesso omicidi di massa, anche quando era "solo per obbedire agli ordini". La rivelazione pubblica o la testimonianza è

un rituale di rendicontazione giuridica che riesuma le voci silenziose di coloro il cui terrore è di essere sopravvissuti, ora legati a coloro che hanno visto morire, quegli antenati violati che aspettano che i loro discendenti dicano la verità in modo da chiudere il ciclo della violenza (Earle 1995, pp. 793-794).

La riservata cultura "dalla bocca cucita" del Rwanda si lega a una strategia discorsiva che si accompagna al business della ricostruzione, invece di concentrarsi sulle sofferenze e sui traumi del passato. È probabile che il trasferimento di terapie culturalmente specifiche dall'Occidente non sia di aiuto (Mironko 1995). Muecke (1992), negli scritti sulla Cambogia, suggerisce il bisogno di nuovi paradigmi terapeutici per specifiche culture dove le terapie di osservazione sono sconosciute.

Molta dell'attività terapeutica è stata sviluppata da rwandesi attivi fuori dalle istituzioni mediche. Molti gruppi di sopravvissuti si sono organizzati per fornire supporto materiale e psico-sociale per i loro membri, ma anche

per ottenere giustizia e assistenza materiale. Cerimonie funerarie pubbliche e private hanno aiutato i sopravvissuti e coloro che sono rimpatriati ad “asopire” gli spiriti dei morti e a elaborare il lutto. Anche assistere a cerimonie pubbliche si è rivelato terapeutico. Se confessare la verità è stato terapeutico nell’America Latina, la rivelazione pubblica può essere controproducente per le ragazze tutsi e per le donne che sono state stuprate, a causa dello stigma che questo produce (African Rights 1994; Bonnet 1995). Dunque, molte donne “soffrono in silenzio” (Human Rights Watch 1996).

Questo suggerisce che un counselling culturalmente informato e centrato sul paziente, fondato su di un “ascolto attivo”, possa essere appropriato per molte persone. In una società così duramente in lotta per le risorse però, solo la patologia più ovvia può essere tenuta in conto nei setting clinici. Dal punto di vista culturale, sono presenti alternative che possono essere utili. Le modalità di espressione performativa del Centro Africa – come il teatro di comunità con giochi di ruolo e psicodrammi seguiti da animate discussioni – possono essere molto più efficaci nel toccare i problemi all’interno delle comunità (Bisumbukoboko 1987; Schoepf et al. 1991; Schoepf et al. 1986). Queste e altre tecniche proiettive permettono alla gente di esprimere le loro esperienze, di entrare in contatto con le loro emozioni, di condividere il loro dolore con altri senza esporsi alla vergogna e allo stigma sociale. Questa protezione è importante per i sopravvissuti in molti setting. Ciò è particolarmente importante in una cultura dove lo stupro, la maternità senza matrimonio e la malattia mentale sono così fortemente stigmatizzate.

Se, e solo se, la sicurezza è garantita si possono affrontare i temi del recupero e della ricostruzione della cultura e, dalle relazioni sociali riplasmate, si può tentare di elaborare soluzioni collettive rendendo il ricordo meno doloroso. La relazione tra la performance e il potere è stato teorizzato da Fabian (1990). Attraverso la performance e il dialogo, la gente “prende coscienza” della propria cultura. Il termine francese per “prendere coscienza” include tanto l’“essere consapevoli di” quanto il senso di “forgiare”, “fare”. Coinvolgere le persone nel cambiare la propria cultura attraverso la performance e la riflessione è una forma di conoscenza, di costruzione di un sapere. Può offrire una strada alternativa per aiutare a rimoralizzare la cultura di una società traumatizzata.

Conclusioni

Nsengimana (citato in «US News and World Report», 23 maggio 1994, p. 47) così definisce la logica culturale del genocidio in Rwanda:

“si è sviluppata la cultura dell’impunità; il circolo interno del regime dovrebbe essere portato in giudizio per i suoi crimini”. Omaar (1995) ci aiuta poi a rispondere alla questione: come è stato possibile che così tanti omicidi siano avvenuti in un tempo così breve? Lei scrive:

Il gran numero di donne che hanno preso parte attiva negli assassini è senza precedenti (...) ma non accidentale. Gli architetti dell’olocausto cercarono di coinvolgere quanta più popolazione possibile – uomini, donne e anche bambini di 8 anni. Si esposero per creare una nazione di estremisti legati assieme dal sangue: se ognuno fosse stato coinvolto (...) non ci sarebbe stato nessuno contro cui puntare il dito accusatorio.

Questo, come osserva Wiesel (1995) riguardo all’olocausto nazista, è una strategia fondamentale dello Stato fascista. L’impunità e la partecipazione di massa nel genocidio sono interrelate. Non sarebbe sincero asserire il contrario, data la testimonianza che indica come molte donne hutu uccisero, e in particolare, le donne istruite dell’élite. Twagiramariya richiama le donne rwandesi, hutu e tutsi, a mettere il genere al primo posto, riferendosi ai bisogni comuni delle donne. Lei non propone che le donne, hutu e tutsi, aiutino a portare i criminali alla giustizia; e nemmeno che siano implicate nel confessare la verità rispetto a chi fece cosa e a chi. Omettere ciò è come mettere un velo sulle cause del genocidio, sulla sua brutalità e sulla continuazione degli omicidi ai danni dei testimoni e degli accusatori. Nel nome della riconciliazione, lei ci invita ad adottare una strategia discorsiva dell’amnesia.

Il suo testo oggettiva le donne dell’élite tutsi come “l’altro”, mentre le povere contadine tutsi passano sotto silenzio e sono rese invisibili. Le donne dell’élite hutu che presero parte all’opposizione politica al governo di Habyarimana, e che furono assassinate per il loro coraggio sono simbolicamente “scomparse”. Attraverso questi silenzi, Twagiramariya ci invita a dimenticare la lista di morte che elencava gli oppositori hutu, uccisi con le loro mogli e bambini all’inizio del genocidio. Anche i poveri contadini che portavano il peso della strategia di sviluppo volta ad arricchire coloro che erano al potere, svaniscono, insieme ai loro alleati tra l’élite (v. Longman 1995). Un trattamento ristretto della violenza di genere ed etnica ci invita a dimenticare che, come nell’olocausto nazista, così in Rwanda, il genocidio era connesso all’omicidio politico. Un’esplorazione culturale trasversale della sofferenza sociale da parte di un gruppo di antropologi della medicina e psichiatri conclude la propria revisione della violenza di Stato nei termini seguenti:

Uno degli aspetti più pericolosi della violenza è la delegittimazione cui spesso vanno incontro i sopravvissuti [quando il loro trauma è messo a tacere invece di essere posto alla ribalta] della coscienza pubblica (...). I politici e i ricercatori, a livello nazionale e internazionale, non debbono dimostrare prudenza o essere diplomatici di fronte a questi fenomeni (Desjarlais et al. 1995, pp. 257-258).

Ammettere l'olocausto è il primo passo necessario verso la riconciliazione.

(Traduzione di Mauro Van Aken)

Note

¹ Questo saggio rappresenta il testo di un intervento presentato al meeting annuale dell'American Anthropological Association nel 1995, poi rivisto nel 1996. Volutamente si utilizza in esso la dizione internazionale di Rwanda.

² Ci sarebbe bisogno di nuove ricerche per recuperare il passato dei rapporti di genere in Rwanda. Ciononostante, le attuali conoscenze sono sufficienti per problematizzare la rappresentazione secondo cui in epoca precoloniale tutte le donne fossero soggiogate, sottomesse e oppresse dalle istituzioni sociali e dagli uomini. Ad esempio, era pratica comune che una vacca venisse data dai padri alle donne di famiglie ricche ogni volta che queste partorivano; i loro mariti non potevano disporre del bestiame, o del bestiame assegnato a gestori dei loro bambini, senza il consenso delle loro mogli (interviste, Lubumbashi 1977-78). Inoltre, non è corretto affermare che le donne prima della colonizzazione non avessero diritti sulle terre. Capitava a volte che solo una figlia ricevesse dal padre della terra sul cui suolo suo marito avrebbe vissuto. Un uomo senza figli poteva nominare come suo erede una figlia, piuttosto che un fratello o un cugino (interviste, Lubumbashi 1977). Nonostante questo, non c'è dubbio che la competizione per la terra fosse intensa.

³ Colpiti dalla natura sofisticata delle istituzioni politiche della regione, gli invasori tedeschi elaborarono la cosiddetta "ipotesi camitica" secondo cui all'origine di quei regni vi era un gruppo di pastori, di origine bianca e dalla cultura superiore, che era migrato dall'Egitto. Questa teoria, le cui origini Sanders (1969) identifica nel resoconto biblico di Cam, figlio di Noè, attraverso il Talmud, fino all'Europa medievale, fornì una giustificazione della conquista coloniale. A dispetto del fatto che non vi sia alcuna prova storica, archeologica e paleontologica a supporto di tale teoria (Van Noten 1982), essa fornì la base ideologica per la definizione e la separazione razziale dei tutsi come discendenti di Cam e dunque le loro identificazioni come legittimi interlocutori dell'amministrazione coloniale.

⁴ I rifugiati registrati sotto l'ACNUR erano solo 250.000, ma molti di più erano coloro che si erano insediati per loro conto in un'effettiva diaspora. Chrétien (1991, p. 111) computa il totale attorno a un milione e mezzo di persone.

⁵ Il testo è importante perché appare in una raccolta dedicata alla salute e ai problemi dello sviluppo in Africa su una importante rivista "progressista" ampiamente letta.

⁶ Il processo è ben conosciuto dagli antropologi che si occupano delle lotte delle popolazioni pastorali contro i governi che li piegavano attraverso la tassazione. Da quando i belgi imposero tasse per ogni capo di bestiame, si nota da parte dei tutsi la tendenza a sottonumerare in modo significativo le mandrie. Per esempio, nel 1977, anziani tutsi intervistati mentre erano in visita a parenti a Lubumbashi, riportavano sistematicamente in difetto l'am-

piezza delle loro mandrie, non solo per evadere le tasse. Molti credevano che se avessero detto il numero degli animali posseduti, la loro mandria sarebbe morta. Le percentuali portano con sé un significato continuativo, come le carte di identità. Gli stranieri non erano gli unici ad attribuire l'etnicità in modo scorretto sulla base di indizi visivi. Le carte di identità etnica coloniali furono mantenute dai due regimi esclusionisti hutu proprio perché anche i rwandesi non sono in grado di categorizzare molte persone in base al loro aspetto. Twagiramariya accenna alla perpetuazione delle carte di identità marcate etnicamente nel Rwanda postcoloniale dei due regimi hutu. Nel 1990, Habyarimana assentì a bloccare questa pratica (Watson 1991), ma non la mise in pratica. Le carte di identità giocarono un ruolo più ampio nel determinare chi viveva o moriva nel genocidio del 1994. Twagiramariya ritiene in modo errato che il nuovo governo avrebbe continuato questa pratica; ma non lo fece. Nell'aprile 1996, i leader delle *nyumba kumi* (unità di quartiere) fecero delle visite alle case per raccomandare caldamente alla gente di iscriversi alle nuove carte di identità senza alcuna menzione dell'"etnicità" (note di campo, Butare).

⁷ Ethel Albert (1963) scrisse a proposito delle donne in Burundi che, mentre tutte le donne erano subordinate agli uomini, l'oppressione diventava più intensa scendendo lunga la scala sociale dai tutsi agli hutu fino ai twa. Più recentemente, Hunt (1990) ha rinvenuto degli archivi di tribunale che mostrano come uomini anziani burundi e le autorità coloniali si allearono per imporre un controllo sulle "donne libere" in Bujumbura. Un'altra prospettiva allettante viene dal resoconto di una viaggiatrice britannica, Marguerite Roby (1930), che incontrò una donna capo rwandese a Rutshuru (Nord del Kivu, Zaire) nel 1905.

⁸ La ricerca di campo e l'analisi di Jefremovas (1991) negli anni Ottanta mostrano concretamente come gli uomini agissero assieme per privare le donne dei frutti delle loro attività nella produzione di mattoni.

⁹ Christopher Taylor osservò la stessa sottovalutazione dell'etnicità in Butare a metà degli anni Ottanta, quando l'identità nazionale era privilegiata rispetto alla divisione hutu-tutsi (comunicazione personale 23 novembre 1996). Secondo Taylor, ogni tanto la gente lo prendeva in giro dicendogli: "Pensi che siamo dei babbuini, dei gorilla o degli scimpanzé?", mettendo così in riga l'antropologo.

¹⁰ I rifugiati hutu dal genocidio del 1973 in Burundi raccontavano storie di simili atrocità commesse dall'esercito del Burundi (Malkki 1995). Lo studio dell'ideologia in un campo di rifugiati a metà degli anni Ottanta rivela che simili stereotipi fisici e morali accompagnarono una "storia mitologica". Gli stessi capziosi racconti storici tanto quanto gli stereotipi caratteriali sono presenti anche nella letteratura esclusionista hutu del Rwanda-Urundi alla fine degli anni Cinquanta, nonostante la Malkki non dica questo. Il campo mishamo dove lavorò la Malkki era la base di organizzazione del gruppo dell'Hutu Power, dall'inizio del 1980 (Lemarchand 1996). Le rappresentazioni che lei attribuisce alla cultura popolare nei campi avevano origini in realtà tra le élite che usavano l'odio etnico per mobilitare i sostenitori politici a favore delle incursioni in Burundi per uccidere i civili tutsi. Al contrario del Rwanda, non fu trovata nessuna conferma ufficiale che l'esercito del Burundi, condotto da tutsi, avesse commesso queste atrocità.

¹¹ Come la maggior parte delle nazioni africane, la legge del Rwanda non riuscì a riconoscere il diritto delle donne all'aborto, anche quando la gravidanza può essere un rischio per la vita della madre, o causata da stupro (lo Zambia è un'eccezione, ma viene richiesta una certificazione di bisogno da parte di tre medici, il che limita alle donne povere l'accesso). La maggior parte delle donne nascondevano la loro gravidanza per vergogna (forse negata anche a se stesse nei primi mesi come troppo orribile per essere riconosciuta). Funzionari della salute raccontarono a Bonnet (1995) che molte hanno perso la vita quando cercarono di abortire da sole.

¹² Una donna raccontò che il suo torturatore le tagliò parte della vagina e la mise in mostra su di un palo fuori dalla casa. Si potrebbe essere tentati di vedere questo come un'inversione di un'antica pratica di esibire i testicoli del nemico.

¹³ I campi di rifugiati in Zaire erano installati vicini al confine su rocce vulcaniche, senza risorse idriche e senza possibilità di scavare delle latrine in assenza di macchinari.

¹⁴ Le mie interviste con funzionari dell'ONU suggeriscono che oltre all'ignoranza, vale in questo caso la stessa mancanza di volontà politica di essere coinvolti in operazioni militari dove i nostri interessi strategici non sono coinvolti, come è accaduto appunto con il genocidio.

¹⁵ Christopher Taylor (1992) riferisce che era vietato alle donne di utilizzare gli strumenti maschili, in particolare le armi di ferro. Si sbaglia, tuttavia, sul periodo precoloniale, quando gli uomini senza figli potevano invece portare una donna con sé a cacciare (interviste, Lubumbashi 1977). La sua affermazione è particolarmente ironica alla luce delle prove circa il ruolo attivo delle donne nel genocidio.

Bibliografia

- Adelman, H. S., Suhrke, A., a cura, 1996, *The International Response to Conflict and Genocide: Lessons from the Rwanda Experience*, Copenhagen, DANIDA, 5 voll.
- African Rights, 1994, *Rwanda: Death Despair and Defiance*, a cura di R. Omaar, A. de Wall, London, African Rights.
- African Rights, 1995a, *Rwanda, "A Waste of Hope": The United Nations Human Rights Field Operation*, a cura di R. Omaar, A. Wall, London, African Rights.
- African Rights, 1995^{2b}, *Rwanda: Death Despair and Defiance*, London, African Rights.
- Albert, E., 1963, *The Status of Women in Burundi: A Study of Social Values*, in D. Paulame, *Women of Tropical Africa*, Berkeley, University of California Press, pp. 179-215.
- Amselle, J.-L., M'Bokolo, E., a cura, 1985, *Au Cœur de l'Ethnie: Ethnie, Tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte.
- Bart, F., Bart, A., 1993, *Montagnes d'Afrique, Terres Paysannes: Le Cas du Rwanda*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.
- Bézy, F., 1990, *Rwanda 1962-1989: Bilan socio-économique d'un régime*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.
- Bisumbukoboko, O., 1987, *Le Role du Théâtre Populaire dans la Lutte Contre le SIDA. Proposition de Projet Pilote. Projet CONNAISSIDA*, Kinshasa, Centre de Recherche en Sciences Humaines.
- Bonnet, C., 1995, *Le Viol Comme Arme de Guerre: Du Silence à la Reconnaissance*, Paris, La Fondation des Femmes Françaises.
- Braeckman, C., 1994, *Rwanda: Histoire d'un Génocide*, Paris, Fayard.
- Chrétien, J.-P., 1978, *Des sédentaires devenus migrants: les motifs des départs des Barundais et des Rwandais vers l'Uganda*, «Cultures et Développement», x, 1, pp. 71-101.
- Chrétien, J.-P., 1991, *Presse Libre et propagande raciste au Rwanda: Kangura et "les 10 Commandments du Hutu"*, «Politique Africaine», 42, pp. 109-120.
- Chrétien, J.-P., et al., 1995, *Les Médias du Génocide*, Paris, Éditions Karthala.
- Codere, H., 1973, *The Biography of an African Society: Rwanda 1900-1960*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Série in Sciences Humaines, «Annales», n. 79.
- Des Forges, A., 1972, *Musinga: Defeat is the Only Bad News*, tesi di Ph.D., Yale University, Department of History.

- Desjarlais, R., et al., 1995, *World Mental Health: Problems and Priorities in Low Income Countries*, New York, Oxford University Press; trad. it. 1998, *La salute mentale nel mondo. Problemi e priorità nelle popolazioni a basso reddito*, Bologna, il Mulino.
- Dickerman, C., 1984, *City Women and the Colonial Regime: Usumbura, 1939-1962*, «African Urban Studies», 18, 33, pp. 33-48.
- Drumtra, J., 1995, *Rwandan Refugees: Updated Findings and Recommendations*, Washington (D.C.), US Committee for Refugees.
- Earle, D., 1995, *The Unquiet Dead of Guatemala*, «American Anthropologist», 94, 4, pp. 791-794.
- Elias, M., Helbig, D., 1991, *Deux milles collines pour les petits et les grands*, «Politique Africain», 42, pp. 65-73.
- Ethel, A. M., 1963, "The Status of Women in Burundi: A Study of Social Values", in D. Paulme, a cura, *Women of Tropical Africa*, Berkeley, University of California Press, pp. 179-215.
- Etienne, M., Leacock, E. B., 1980, *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, New York, Praeger Publishers.
- Fabian, J., 1990, *Power and Performance: Ethnographic Explorations Through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Fox, R. G., 1990, "Introduction", in id., a cura, *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, Washington (D.C.), American Ethnological Society, Monograph Series, 2, pp. 1-14.
- Geiger, S., 1986, *Women's Life Histories: Method and Content*, «Signs», 11, 2, pp. 334-351.
- Gravel, P. B., 1968, *Remeera: A Community in Eastern Rwanda*, The Hague, Mouton.
- Human Rights Watch, 1994, *Genocide in Rwanda: April-May 1994*, New York, Human Rights Watch.
- Human Rights Watch, 1996, *Suffering in Silence: Women Victims of Genocide in Rwanda, 1994*, New York, Human Rights Watch.
- Human Rights Watch Arms Project, 1995, *Rwanda/Zaire, Rearming with Impunity: International Support for the Perpetrators of the Rwandan Genocide*, Human Rights Watch, 7, 4 maggio.
- Hunt, N. R., 1988, "Le bébé en brousse": European women, African birth spacing and colonial intervention in breast feeding in the Belgian Congo, «International Journal of African Historical Studies», 21, 3, pp. 401-432.
- Hunt, N. R., 1990, *Domesticity and Colonialism in Belgian Africa: Usumbura's Foyer Social, 1946-1960*, «Signs», 15, 3, pp. 447-474.
- Jean, F., a cura, 1995, *Populations in Danger, 1995*, London, Médecins sans Frontières.
- Jefremovas, V., 1991, *Loose Women, Virtuous Wives and Timid Virgins: Gender and the Control of Resources in Rwanda*, «Canadian Journal of African Studies», 25, 3, pp. 378-395.
- Johnson-Odim, C., Strobel, M., a cura, 1992, *Expanding the Boundaries of Women's History: Essays on Women in the Third World*, Bloomington, University of Indiana Press for the Journal of Women's History.

- Keane, F., 1995, *A Season of Blood: A Rwandan Journey*, London, Viking.
- Lemarchand, R., 1970, *Rwanda and Burundi*, New York, Praeger.
- Lemarchand, R., 1982, *The World Bank in Rwanda: The Case of OVAPAM*, Bloomington (Ind.), Indiana University, African Studies Program.
- Lemarchand, R., 1996, *Burundi: Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leurquin, P., 1960, *Le Niveau de Vie des Populations Rurales au Rwanda-Urundi*, Louvain, Éd. Nauwelaerts.
- Linden, I., Linden, J., 1977, *Church and Revolution in Rwanda*, Manchester, Manchester University Press.
- Longman, T., 1995, *Genocide and Socio-Political Change: Massacres in two Rwandan Villages*, «Issue, a Journal of Contemporary African Affairs», 23, 2, pp. 18-21.
- Malkki, L., 1995, *Purity and Exile: Violence, Memory and Political Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marks, S., 1989, “*The Contexts of Personal Narrative: Reflections on ‘Not Either an Experimental Doll’*”, in Personal Narratives Group, a cura, *Interpreting Women’s Lives: Feminist Theory and Personal Narrative*, Bloomington, University of Indiana Press, pp. 204-227.
- Meschi, L., 1974, *Evolution des structures foncières au Rwanda: Le cas d’un linéage hutu*, «Cahiers d’Études Africaines», 14, 1, pp. 39-51.
- Miller, J., Wulf, D., 1994, “*The Camps for the Displaced Population in Rwanda: October 1993*”, in D. Wulf, a cura, *Refugee Women and Reproductive Health Care*, New York, Women’s Commission for Refugee Women and Children, pp. 23-29.
- Mironko, C., 1995, *Broadcasting Racism, Reaping Genocide: RTLM in Rwanda*, relazione presentata al VIC Annual Meeting della American Anthropological Association, Washington (D.C.), 16 novembre.
- Mironko, C., Cook, S., 1996, “*The Linguistic Formulation of Emotion in Rwanda: Practical Implications for a Post-Genocide Society*”, in A. M. Guerra, C. Tetrault, A. Chu, a cura, *Proceedings of the 4th Annual Symposium on Language and Society*.
- Mironko, C., Schoepf, B., 1995, *Genocide, Politics, the Media and Humanitarian Aid in Rwanda*, relazione presentata alla Conferenza “Ethnicity and World Politics: The Transnationalization of Particularistic Loyalties”, Howard University, International Affairs Center, Washington (D.C.), 6-7 aprile.
- Mizra, S., Strobel, M., a cura, 1989, *Three Swahili Women: Life Histories from Mombassa, Kenya*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Moore, H., 1988, *Feminism and Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell.
- Moran, M., 1994, *Populations at Risk: Fleeing Terror in Rwanda*, Women’s Commission for Refugee Women and Children.
- Mudimbe, V. Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Muecke, M., 1992, *New Paradigms for Refugee Health Problems*, «Social Science and Medicine», 35, pp. 515-523.
- Newbury, C., 1988, *The Cohesion of Oppression: Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*, New York, Columbia University Press.
- Newbury, C., 1995, *Background to Genocide in Rwanda*, «Issue», 23, 2, pp. 12-17.
- Newbury, C., Newbury, D., 1994, *Rwanda: The Politics of Turmoil*, «Africa Notes», 1-2.

- Newbury, D., 1991a, "The 'Rwakayihura' famine of 1928-1929", in *Département d'Histoire de l'Université du Burundi, Histoire Sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle)*, Paris, Karthala, pp. 269-286.
- Newbury, D., 1991b, *Kings and Clans: Ijwi Island and the Lake Kivu Rift, 1780-1840*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Newbury, D., 1995, *Rwanda: Genocide and After: Guest Editor's Introduction*, «Issue», 23, 2, pp. 4-7.
- Omaar, R., 1995, *Not So Innocent: When Women Become Killers*, London, African Rights.
- O'Neill, C., 1995, *Rwanda: Recovering from Genocide*, New York, Women's Commission for Refugee Women and Children and International Rescue Committee.
- Pottier, J., 1993, *Taking Stock: Food Marketing Reform in Rwanda (1982-89)*, «African Affairs», 92, pp. 5-30.
- Prunier, G., 1995, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, New York, Columbia University Press.
- Reyntjens, F., 1994, *L'Afrique des Grands Lacs en Crise: Rwanda, Burundi: 1988-1994*, Paris, Éditions Karthala.
- Roby, M., 1911, *My Adventures in the Congo*, London, E. Arnold.
- Romero, P., 1987, "Introduction", in id., a cura, *Life Histories of African Women*, London, Ashfield Press, pp. 1-6.
- Sanders, E. R., 1969, "The 'Hammitic Hypothesis': Its Origin and Functions in Time Perspective", «Journal of African History», 10, 4, pp. 521-532.
- Schoepf, B. G., 1978, *Les Femmes dans l'Economie Informelle de Lubumbashi*, relazione presentata al IV Congresso di Studi Africani, Kinshasa, dicembre.
- Schoepf, B. G., 1988, *Women, AIDS and Economic Crisis in Central Africa*, «Canadian Journal of African Studies», 22, 3, pp. 625-644.
- Schoepf, B. G., 1992, "Women at Risk: Case Studies from Zaire", in G. Hert, S. Lindenbaum, a cura, *The Time of AIDS: Social Analysis, Theory and Method*, Newbury Park (Ca.), Sage Publishers, pp. 259-286.
- Schoepf, B. G., 1995, *Representing Genocide, Attributing Blame: Texts, Contexts and Consequences in Rwanda*, relazione presentata al VIC Annual Meeting dell'American Anthropological Association, Washington (D.C.), 16 novembre.
- Schoepf, B. G., 1996, *When Structural Violence goes Corporeal: Genocide in Rwanda, 1994*, relazione presentata al VC Annual Meeting dell'American Anthropological Association, San Francisco, 22 novembre.
- Schoepf, B. G., et al., 1991, "Gender, Power, and Risk of AIDS in Zaire", in M. Turshen, a cura, *Women and Health in Africa*, Trenton (N.J.), Africa World Press, pp. 187-203.
- Schoepf, B. G., Rukarangira, W. N., Matumona, M., 1986, *Études des réactions à une nouvelle maladie transmissible (le SIDA) et d'un programme d'éducation populaire*, Proposal submitted to Government of Zaire, WHO, USAID, IDRC.
- Taylor, C., 1992, *Milk, Honey and Money: Changing Concepts in Rwandan Healing*, Washington (D.C.), Smithsonian Institution.
- Twagiramariya, C., 1995, *Women as Victims of Power Conflicts: The Case of Rwandan Refugee Women*, «Association of Concerned African Scholars Bulletin», 44/45, pp. 13-18.

- Vail, L., 1993, "Introduction", in id., a cura, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Van Noten, F., 1982, *The Archeology of Central Africa*, Akademische Druck, U. Verlagsanstalt.
- Vidal, C., 1991, "Nyirabwandagara, née avant les Blancs", in *Sociologie des passions ethniques (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Éditions Karthala, pp. 63-83.
- Watson, C., 1991, *Exile from Rwanda: Background to an Invasion*, Washington (D.C.), US Committee for Refugees.
- Wiesel, E., 1995, *A Time to Speak*, «Bostonian Magazine», 2 (estate).
- Willame, J.-C., 1995, *Aux sources de l'hécatombe rwandaise*, «Cahiers Africains», 14 (aprile).
- Wilson, F. R., 1982, "Reinventing the Past and Circumscribing the Future; Authenticity and the Negative Image of Women's Work in Zaire", in E. G. Bay, a cura, *Women and Work in Africa*, Boulder (Co.), Westview Press, pp. 153-170.
- Yates, B. A., 1982, "Colonialism, Education and Work: Sex Differentiation in Colonial Zaire", in E. G. Bay, a cura, *Women and Work in Africa*, Boulder (Co.), Westview Press, pp. 127-152.