

## Roberto Beneduce

### *Semantiche del terrore, della morte e della speranza nell'Est del Congo (Ituri, Kivu)<sup>1</sup>*

Il nostro fedele alleato, il *mwami* [capo tradizionale, N.d.T.] Ndeze, si è lamentato per una campagna di propaganda ostile da parte ugandese e per la ribellione contro l'autorità tradizionale. Ci è stato segnalato che gli ugandesi attraversano senza difficoltà la frontiera, e s'infiltrano fin nei territori di Masisi e Walikale. Alcuni notabili ruandesi del territorio di Kisenyi sono partiti, ancora recentemente, per incontrare un ministro di Kabaka in Uganda. È tempo che si dia prova di vigilanza e fermezza. Bisogna partire dal principio che Goma-Kisenyi forma uno dei punti nevralgici fra i più pericolosi del Congo belga. Lo sanno bene gli agitatori e gli elementi sospetti che vi si aggirano.

(*Pas de Mau Mau au Kivu*, «L'Echo du Nord», maggio 1957, cit. in Bucyalimwe 2001, p. 2)

Prestare ascolto ad agitatori che vengono dall'altro lato della frontiera condurrà il loro paese, e i colonizzati del Congo, alla rovina, e li farà cadere sotto una dominazione di certo con meno scrupoli e meno conveniente della nostra.

(*Haine et compréhension*, «L'Echo du Nord», maggio 1957, cit. in Bucyalimwe 2001, p. 2)

### **La stregoneria della Storia e la violenza dell'immaginario. Note per un'antropologia politica della memoria**

Due definizioni di immaginario saranno tenute presenti in queste pagine, rivolte ad analizzare il senso della violenza nella Repubblica Democratica del Congo (d'ora innanzi RDC o semplicemente Congo): l'una risalente a Castoriadis (1975, p. 245), per il quale l'immaginario *contiene* il razionale secondo una relazione indistinta e fondamentale, anzi ne è funzione e forma; l'altra a Deleuze. La prima è qui ripresa soprattutto nella formulazione offertane da Mbembe (2000, p. 203): “un insieme di segni interrelati che si presentano, in qualunque circostanza, *come significato indiscutibile e indiscusso*”. La seconda riconosce il carattere per eccellenza dell'immaginario nell'*impossibilità di discernere*, al suo interno, fra reale e irreale (Deleuze 1990, p. 92).

Quando ci si volge a considerare le forme del terrore e della morte nell'Africa contemporanea, e nell'Est del Congo in particolare, queste due definizioni mi sembrano offrire i necessari punti di repere, ciascuna

di esse rivelando qualcosa sia dell'esperienza individuale sia della rappresentazione collettiva della violenza: la sua indiscussa realtà, la sua rocciosa e dolorosa materialità, ma anche la sensazione di trovarsi in uno spazio interstiziale, come di sogno (o meglio: di incubo) a occhi aperti, dove le semantiche dell'invisibile, dell'onirico, del grottesco, del magico e del rituale s'intrecciano senza soluzione di continuità a quelle del politico. Quali sono le radici di questo immaginario? E come interrogare le espressioni della violenza laddove esse *non si dispongono più all'opposto del terrore*, come voleva Arendt in riferimento alle azioni dei governi, ma al contrario secondo una prossimità *tecnica* e una *coerenza* che si esibiscono proprio nella loro oscura articolazione individuale? Come pensare questo immaginario, infine, senza rimanere nelle pieghe di un determinismo storico banale?

Gli strumenti di analisi dell'immaginario non sono scevri da rischi, e tuttavia l'analisi delle contraddizioni, dei racconti prodotti dagli attori sociali, del senso che emerge nei *rumeurs* di atti di cannibalismo, sacrifici umani, vampiri o stregonerie meritano di essere colti nel loro articolarsi sommessamente con i discorsi politici, religiosi ed economici, ciò che soltanto una storia orale può cogliere per intero nel suo prodursi e nella sua logica (White 2000). Se si accetta la prospettiva metodologica disegnata da Bayart (quella di una "*sociologie historique du politique*"), avendo cura di sostituire al primo dei tre termini quello di "antropologia", potremmo riprendere anche per ciò che riguarda queste note l'invito dell'autore, ispirato al progetto foucaultiano e nietzscheano. Secondo Bayart (2007, p. 203) non è infatti possibile pensare di

descrivere geni lineari, e ancor meno (...) è possibile pensare di ritrovare l'*origine* come abitacolo dell'"essenza esatta delle cose, della loro possibilità più pura, della loro identità accuratamente ripiegata su se stessa, o della loro forma immobile e anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo", quanto piuttosto la "provenienza" (*Herkunft*) e l'emergere (*Entstehung*) contingente di ciò che si è convenuto di chiamare Stato, "governo" o "governamentalità" [e, per quello di cui qui si tratta, "potere di morte", "violenza" ecc.]. Non si tratta più di "mostrare che il passato è ancora là, ben presente" (...), né di affermare che alla "radice di ciò che conosciamo" c'è la "verità dell'essere", in questo caso della situazione coloniale. Si tratta al contrario di ricostituire l'esteriorità dell'accidente e di occuparsi con meticolosità della dimensione casuale degli inizi ricorrendo a una "storia effettiva" (*wirkliche Historie*).

La traiettoria tracciata da Bayart non è certo priva di ostacoli. Le interpretazioni suggerite, quando sono privilegiate le tecniche del corpo e del suo governo o gli incontri *effettivi* fra vicende, soggettività e interessi, possono suonare arbitrarie, e si potrebbe temere che altre ragioni

(sociologiche, economiche, religiose) siano perse di vista. Tuttavia è questo l'orizzonte che, più di altri, può articolare in modo soddisfacente fatti e comportamenti che paiono sottrarsi a determinismi *ordinari* e si presentano spesso in forme inattese e oscure. Come pensare altrimenti il ricorso al linguaggio dei cartoon, o i riferimenti alla logica rituale e alle "forze occulte" nel corso di violenze e torture? Come spiegare in altro modo – se non come una *reale* e *letale* "violenza dell'immaginario" (Tonda 2008a) – le espressioni della violenza, le forme brutali della guerra quotidiana, le figure della morte e della stregoneria che s'intrecciano alla vita e alla sessualità, alla corruzione generalizzata e alla "politica del ventre" (Bayart 1989)<sup>3</sup>?

In un orizzonte segnato da eventi dolorosi e barocchi dispositivi di morte, l'antropologo che cerchi di interpretare comportamenti, attitudini o rappresentazioni ha il compito di percorrere i luoghi della storia, se vuole avvicinarsi davvero alle pratiche e alle culture, e non può evitare l'obbligo di interrogare e combinare "fatti diversi", secondo la nota formula di Mauss (l'eredità coloniale, i misfatti dello Stato patrimoniale, le emozioni, i conflitti fra generazioni, le ambivalenze delle élite nazionali, i crimini compiuti da eserciti e milizie, i bambini soldato e la loro "spettacolarizzazione", le tecniche di militarizzazione e di mortificazione del corpo, e di quello femminile in particolare ecc.). Nella *storia della violenza* quale la incontriamo oggi nell'Est del Congo, eventi o episodi dimenticati assumono così una salienza particolare mentre altri perdono consistenza, proprio come in una storia stregata<sup>4</sup>, che talvolta spinge taluni ricercatori a celebrare monti lussureggianti, anziché analizzare i dispositivi letali dell'economia di guerra e le profonde trasformazioni culturali che essa ha indotto. Per ragioni evocate già altrove<sup>5</sup>, si può facilmente ipotizzare che l'analisi della violenza che assedia da anni questa regione, come la ricerca sulle ragioni e le conseguenze degli atti spesso macabri dentro cui si disegna l'azione politica o militare, può generare resistenze o rimozioni. Si tratta di uno scenario inconsueto, che non a caso vede evocare, con monotona frequenza, i personaggi e la trama cupa del celebre romanzo di Conrad: perfetta e ancora attuale allegoria di un mondo di minaccia, di incertezza e di morte.

La forma pseudo-rituale di molti episodi di violenza (stupri, amputazioni, violazione di cadaveri) è stata particolarmente efficace nel generare questa sorta di stupore collettivo (nelle forme simmetriche dell'adattamento cinico o della passività) che costituisce oggi un dato ricorrente nell'etnografia sull'Est del Congo, o nell'annientare – attraverso una logica di *perversione simbolica* – l'immagine stessa della vita e della riproduzione (come ha suggerito Taylor 2002, in relazione alle violenze del genocidio ruandese). Di una crisi generalizzata del senso, di una dissoluzione della frontiera fra reale e immaginario, ha parlato anche De Boeck (1996,

p. 91) che, proprio in relazione alla RDC, ricorda come l'esistenza quotidiana sia dominata da un *sovertimento del senso ordinario*, da un'incertezza *strutturale*, e dalla confusione dei confini che dovrebbero distinguere economia formale e economia informale. Nello stesso alveo di riflessioni, e ispirandosi alla lezione di Fanon, Mbembe (2006, pp. 34-35) considera il "piccolo segreto" della colonia e dimostra come i beni introdotti dai bianchi – materiali, simbolici e psichici a uno stesso tempo – agissero in profondità sui colonizzati:

Il dispositivo fantasmatico del potentato riposa su due principi. Il primo è il calcolo dei bisogni. Il secondo è strutturato attorno al flusso del desiderio. Fra i due sta la merce (...). Secondo i contesti essa gioca funzioni sia sedative, sia "epiletiche". Il potentato riflette sul colonizzato la possibilità di un'abbondanza senza limiti di oggetti e di beni. La pietra angolare del dispositivo fantasmatico del potentato è l'idea che non c'è *alcun limite alla ricchezza e alla proprietà, e dunque al desiderio*. Il "piccolo segreto" della colonia è l'idea di un immaginario senza simbolico, che spiega il perché dell'incantamento del potentato coloniale.

Sta indubbiamente anche qui, nella *decomposizione* di questi confini, nella proliferazione di un immaginario senza simbolico, la radice di comportamenti che cercano di trascendere ogni limite, ogni separazione, e che sembrano sorgere da un registro propriamente onirico: le accuse di stregoneria rivolte a bambini-soldato o bambini di strada a Kinshasa (non nuove né eccezionali in Africa equatoriale, ma diventate oggi sempre più frequenti), l'atto di truccarsi dei Mayi Mayi prima degli attacchi, i riti macabri (autoamputazioni, ecc.) per assicurarsi il successo nella ricerca di diamanti, effettuati da giovani congolesi alla frontiera con l'Angola, o i nomi che si attribuiscono i "nuovi eroi" (come ad esempio Terminator, Godzilla, Zorro, Ninja, Buffalo Bill ecc.; cfr. De Boeck 2004 per la RDC; Ellis 1999; 2000 per la Liberia). Ellis analizza fra l'altro la recente riappropriazione da parte dei giovani miliziani di tecniche in parte dimenticate e in parte degradate, quali quelle utilizzate dalle élite nelle società segrete (Poro, Sande) in epoca coloniale, al cui interno fantasmi di consumo e fantasmagorie del potere s'intrecciano e si sovrappongono. L'elenco di questi "fatti" potrebbe continuare a lungo. La fatica della ricerca etnografica nasce in questo caso dal progetto di restituire a tutto questo un significato, un "valore" nel senso economico del termine, anche quando si tratta di atti connotati soprattutto, o soltanto, dall'orrore della violenza e della morte (cfr. ad esempio Taussig 1984a).

A partire dalle complesse dinamiche che in tali contesti hanno trasformato in norma l'economia illegale, in regola l'eccezione, in legittimo strumento di asserzione la violenza e la sua celebrazione carnevalesca<sup>6</sup>, molti

comportamenti aberranti hanno finito gradualmente con l'imporsi e diventare comuni, e molti racconti sono diventati ovvi, e sono oggi accettati senza che si possa dire se essi siano reali – cioè realmente accaduti – o solo il frutto di un'immaginazione morbosa, di “dicerie”. Il sopruso, l'astuzia e l'inganno hanno avuto un ruolo decisivo in questa progressiva instabilità dei confini dell'esperienza, un'esperienza dominata dalla doppia dimensione traumatica (quella della memoria e quella del presente), e hanno finito col nutrire l'arte della sopravvivenza: quella stessa di cui cantava qualche anno fa nelle sue canzoni Pepe Kello (“si è tutti di fronte a una comune realtà/la vita difficile/l'incubo quotidiano”). È questo il ritornello dell'amara rassegnazione con la quale la gente sembra sottomettersi alle logiche dell'arbitrio e dell'incertezza, quando viene evocato l'“Article D” (o “article 15”), dove la “D” sta per la tristemente nota formula *Débrouillez-vous*, proposta da Mobutu negli anni Settanta di fronte al collasso di un già fragile sistema istituzionale, alla crisi del franco congolese e all'impossibilità di rispondere alle domande della popolazione<sup>7</sup>.

A dominare discorsi e atteggiamenti è, con rare eccezioni, un ethos della sottomissione e dell'impotenza, che ha dovuto accettare come inevitabile la morte inflitta quotidianamente da un esercito infinito di assassini, banditi, miliziani o soldati, e ha reagito all'arbitrio e alla sopraffazione sviluppando un lessico ironico, o rassegnato, in cui la riconosciuta raffinatezza del francese congolese è stata messa al servizio di una sobrietà che disorienta. Del messaggio e-mail ricevuto tempo addietro dal ricercatore con il quale ho realizzato la presente ricerca, Paul V., qualche mese dopo il suo matrimonio, mi rimane impresso il tono laconico della didascalia che accompagnava la foto di un uomo sorridente e vestito elegantemente, allegata al messaggio: “Questa è la foto di M., testimone al mio matrimonio, ucciso la notte scorsa nella propria abitazione. Che Dio accolga la sua anima”. Nient'altro da aggiungere quando la violenza è diventata un'esperienza consueta, e la morte è sempre nell'aria, come una minaccia che infila le relazioni, il parlare comune, il gergo politico. “*Ne bougez pas, circulez un peu, calmez-vous, serrez la voiture, allez-ci allez-ci!*”: il tono di voce delle forze di polizia o della *gendarmérie* agli innumerevoli posti di blocco o di controllo, luoghi per eccellenza dell'arbitrio e della negoziazione, ripete questa semantica del ricatto e dell'abuso, che gli analisti del dispotismo decentralizzato e della cleptocrazia hanno minuziosamente indagato.

È anche a partire da questi assi metodologici e da questi territori (la storia del basso, l'esperienza quotidiana degli attori sociali, il racconto di *rumeurs*) che possono essere colti ed esplorati alcuni degli effetti di *lunga durata* della colonizzazione, le singolari forme di assoggettamento che essa ha generato, l'affermarsi di una burocrazia sviluppatasi spesso autonomamente rispetto agli apparati, ai servizi e alle istituzioni. Questi processi hanno contribuito a formare una specifica forma di potere e hanno

nutrito un particolare immaginario della violenza, diventato centrale nelle pratiche politiche, sempre più connotate da quel carattere di ambivalenza irriducibile proprio dell'immaginario (Bayart 1996, p. 166).

Bisogna tuttavia essere cauti nell'esprimere giudizi sommari sulla presunta debolezza dello Stato nei paesi africani. La storia recente dimostra piuttosto il contrario, soprattutto per ciò concerne il suo ruolo attivo nel sostenere corruzione e attività criminali (Bayart, Ellis, Hibou 1997). Ma un altro aspetto merita di essere ricordato. Se arbitrio e violenza hanno accompagnato la nascita dello Stato moderno, facendo sì che la violenza ne diventasse un profilo strutturale (sullo Zambia, cfr. Van Binsebergen 1996; cfr. anche Bayart 2004), il ricorso alla retorica della democrazia o alla memoria del passato coloniale sono diventati in molti paesi africani un fattore "reddiziosio".

La "modernità" della classi popolari, in un processo sociale e culturale quanto mai contraddittorio, e dentro il quale ha esercitato un ruolo decisivo il *fattore religioso*, si è prodotta in Congo in modo largamente autonomo da quella delle classi dominanti. Ma perderemmo di vista un aspetto importante se non richiamassimo alla memoria il fatto che l'*astuzia*, secondo quanto suggerito da Bayart, rinvia a un carattere più generale delle società africane: la negoziabilità, la convertibilità e la mutevolezza dei propri elementi costitutivi, quali possono essere riconosciute ad esempio nelle massicce (o "miracolose"; Laburthe-Tolra 1999) conversioni al cristianesimo, nell'invenzione e nella manipolazione dell'etnicità o nel costante ricorso al lessico dell'invisibile (Bayart 2006, pp. LIII-LV, 309; Bernault 2005; Guyer 1996).

Bayart, Ellis e Hibou (1997, pp. 14-15) ricordano inoltre che alcuni attori sociali in Africa non condividono l'opinione degli osservatori stranieri "e non vedono nulla di immorale nel partecipare a certi tipi di attività che sono considerati criminali in Occidente. Questo sembra essere il caso del traffico di stupefacenti, che alcuni (...) cercano di giustificare, talvolta in pubblico, facendo riferimento a vari precedenti storici e cominciando, inevitabilmente, con quello della tratta degli schiavi". Ciò che non è meno pertinente per le nostre considerazioni è l'osservazione seguente:

La crescita in Africa di attività ufficialmente classificate come criminali è sostenuta dall'esistenza di codici di comportamento morali e politici (in particolare quelli dell'etnicità, della famiglia o della religione) e di rappresentazioni culturali, soprattutto quelli dell'invisibile, dell'*inganno come valore sociale*, di certi stili di vita prestigiosi e di un'*estetica dotata di una considerevole capacità nel legittimare certi tipi di comportamento* (ib.; il corsivo è mio).

Lo sviluppo di semantiche oblique, dove lessico burocratico, inganno, allusioni a forze mistiche e violenza sono profondamente intrecciati, non

appartiene certo soltanto alla storia politica e culturale del Congo, e molti potrebbero essere gli esempi che ne documentano la diffusione<sup>8</sup>. La ricerca urta qui ancora una volta contro la difficoltà di comprendere le connessioni, gli *incontri effettivi* che hanno contribuito a produrre questo immaginario, questi intrecci, questo linguaggio “doppio”. Mbembe afferma che la colonia ha significato

sviluppare una soggettività priva di limiti (...). (...) la colonia è un universo di *soggettività illimitata*: e proprio per questo aspetto l'atto di colonizzare assomiglia a un *miracolo* (...). Come atto miracoloso il colonialismo libera il conquistatore dalle prigioni del diritto, della ragione, del dubbio, del tempo, della misura. Così essere stati colonizzati significa, in un certo senso, aver vissuto in prossimità della morte (Mbembe 2000, pp. 221-222; corsivo mio).

Con i riferimenti al “miracolo” ritorna anche la dimensione dell'immaginario che ho scelto come linea tematica di queste riflessioni. Senza più vincoli, al di fuori di qualsivoglia nozione di diritto, l'“illimitata soggettività” di cui scrive Mbembe e il potere assoluto di morte che vi è associato, sono realizzati oggi non più dai colonizzatori ma dai nuovi soggetti politici: deputati che dispongono di milizie personali, “signori della guerra”, giovani armati di AK-47. Un'analogia espressione di illimitata soggettività, libera e incontrollata, misera o terrificante secondo i casi, caratterizza infine le *bush economies*, le varie forme di banditismo (i *coupeurs de route*) così come la loro esecuzione sommaria, o i mercati illegali che costellano le frontiere. Se la violenza non crea potere, come voleva Arendt (1969, pp. 61-62), può però produrre l'ubriachezza di un'illusione, quella appunto di esercitare un potere, tanto più in contesti dove domina una dimensione onirica del politico (Bayart 1996, pp. 143-146).

La “prossimità della morte” di cui scrive Mbembe è tangibile per intero in questi contemporanei spazi di ambiguità, di sopravvivenza e di incertezza, come lo era ai tempi dei lavori forzati per la raccolta della gomma o la costruzione delle linee ferroviarie (Gondola 1996; Hochschild 1998; Wrong 2000)<sup>9</sup>. Essa ritorna nel linguaggio scabro dei bollettini delle ONG locali su violenze e massacri, nei racconti delle donne e degli uomini fuggiti dagli orrori di Bunia, Bukawu, Nyankunde, o nelle cifre delle vittime indicate nei comunicati degli organismi internazionali. “Il 5 settembre 2002, all'alba, le milizie piombano su Nyankunde. In poche ore la città e i suoi 5.000 abitanti sono passati al setaccio. L'ospedale è perquisito, fatto oggetto di vandalismi di ogni genere, mentre i malati vengono massacrati sui propri letti. Il personale abbandona l'ospedale. Dopo lunghe negoziazioni 21 fra congolesi ed espatriati riescono a lasciare la città su due aerei de la MAF. Dieci giorni più tardi circa 900 sopravvis-



suti, condotti dal personale ospedaliero rimasto a Nyankunde in una lunga colonna, riescono ad abbandonare la città martoriata. Le loro testimonianze sono terribili: pulizia etnica, esecuzioni sommarie, malati sgozzati, cadaveri bruciati, saccheggi e atti di vandalismo. ‘Gli atti di barbarie osservati durante gli otto giorni di calvario vissuti dalla città di Nyankunde *costituiscono un fatto inedito nella storia*. È impossibile comprendere come dopo scontri durati appena qualche minuto si arrivino a contare oltre 1.000 morti’, annotava a fine settembre il comitato esecutivo del Centro Medico Evangelico” (corsivo mio)<sup>10</sup>.

Anche quest’ultimo aspetto partecipa di un orizzonte incerto, onirico, dove reale e immaginario sembrano impossibili da separare. Per quanto il numero dei morti dell’ultimo conflitto, cominciato nel 1996, sia stato considerato esagerato o scarsamente documentato, per quanto sia stata più volte denunciata l’altrettanto oscura “guerra delle cifre” (Chrétien 1991) – che si tratti di 1.700.000 morti per cause dirette o indirette<sup>11</sup>, di 2.500.000 come sosteneva alcuni anni fa l’International Crisis Research Group o di oltre 4.000.000, come viene ripetutamente sostenuto nei siti internet –, qualcosa di raccapricciante e oscuro rimane in questa moltitudine di morti spesso insepolti, che non cessano di tormentare i vivi, aggiungendosi ai defunti dimenticati e umiliati della colonia e della lotta per l’indipendenza (su un’altra guerra delle cifre, quella concernente il numero di gruppi etnici nel Nord Kivu, cfr. Bucyalimwe 2001). C’è come un brusio cupo che, senza riuscire a produrre una memoria condivisa della storia postcoloniale, testimonia di un dolore e di una ferita che non riesce a rimarginare, mentre altre se ne aggiungono. Un’impossibilità culturale di ricordare – si potrebbe dire – che, forcludendo il passato, costituisce soggetti votati a un lutto perenne (mi riferisco qui all’uso che fa del termine lacaniano “forclusion” Butler 1997, pp. 127 sgg.). Riprendo qui solo un frammento di questa storia di lutti che hanno segnato la storia nazionale, allo scopo di far emergere qualcuno di quegli incontri “effettivi” di cui scrive Bayart e che permettono di ancorare, se non a un senso, almeno alla Storia, a una *ripetizione* (nel senso che questo termine ha in psicoanalisi), gli attuali conflitti e le loro atrocità.

I massacri di Leopoldville del 1958. Gli oltre trecento morti provocati dalle violenze della polizia nelle strade durante le manifestazioni e la durissima repressione dell’esercito coloniale (che opererà direttamente contro gli operai dei cementifici e gli elementi più politicizzati della rivolta anticoloniale) disegnano, nell’imminente prossimità della proclamazione dell’indipendenza, un nuovo ma già previsto scenario. Lumumba, che ha fondato il 10 ottobre 1958 il Mouvement National Congolais (MNC), denuncia da tempo cedimenti e contraddizioni fra i suoi alleati: la borghesia, gli *évolués* e settori del suo stesso partito vacillano e si lasciano sedurre dalle promesse dei rappresentanti e degli agenti segreti di paesi occidentali (il Belgio e gli Stati Uniti). La sua breve vita, l’orrenda mor-



te (del suo corpo non sarà più trovata traccia, ma è noto che morì fra atroci torture), faranno di lui una figura messianica e saranno all'origine di una rappresentazione la cui espressione nei dipinti di Tshibumba Kanda Matulu è stata minuziosamente analizzata da Fabian (1996; 1998).

Fabian ha sottolineato non solo la presenza ostinata della figura di Lumumba, martire ed eroe sacrificale, nell'arte e nell'inconscio collettivo (violenza, *alterazione* e *tra-sfigurazione* del corpo di Lumumba occupano ancora oggi uno spazio decisivo nella cultura e nella memoria del popolo congolese), ma anche il dettaglio narrativo con il quale Tshibumba Kanda Matulu, nato a Lubumbashi nel 1947, ricorda i tragici eventi della colonizzazione e della guerra civile, il terrore, gli scontri, l'atmosfera satura di morte e di speranza di quegli anni. Alla stregua di un servizio fotografico, quei dipinti riproducono i frammenti scomposti di un'epoca di dolore e i momenti decisivi della crisi che ha segnato l'intera storia del suo paese<sup>12</sup>. I quadri di Tshibumba sono il simbolo di qualcosa che non può essere dimenticato, ed evocano, nell'osservatore, un succedersi di associazioni. A essere raccontata è la nascita del Congo indipendente (il complotto delle potenze straniere, le ambiguità dell'élite e il suo timore di perdere i privilegi accumulati, lo sfruttamento delle risorse del paese, il tradimento ai danni di Lumumba, l'esplosione dei conflitti etnici, la secessione e le violenze ecc.). Quei dipinti sono però – nell'esegesi di Fabian – non solo una rappresentazione degli eventi del passato: essi ritraggono, pensano e “ricordano” il presente (l'incontro fra l'artista e Fabian risale alla metà degli anni Settanta)<sup>13</sup>.

Pierre Mulele conoscerà un destino analogo a quello di Lumumba. La sua morte e il suo destino aggiungono un ulteriore tassello alla costruzione dell'immaginario di violenza che sto evocando, un immaginario dove il potere di morte non sembra bastare: occorre aggiungervi quello impietoso di umiliare i corpi dei defunti, spezzare il loro ricordo, colpire i membri delle loro famiglie. Negli anni successivi all'assassinio di Lumumba, Mulele non smette di operare nel tentativo di riorganizzare il fronte dell'opposizione. Lancia l'idea di un nuovo partito, il *Parti Solidaire Africain*. Ma, nella notte del 2 ottobre 1968, i militari lo catturano e lo torturano: gli strappano gli occhi e le orecchie, ancora vivo gli amputano il naso, gli organi genitali, le braccia e le gambe, gettando poi i resti nel fiume. Théodore Bengila, suo compagno, conoscerà la stessa morte atroce.

Dieci anni dopo, quell'orrore – lo stesso che ritroviamo oggi nei massacri e nelle atrocità di massa nelle guerre dell'Est – si ripete. Nella regione di Lukamba, un profeta di nome Martin Kasongo Mimpiepe sostiene di essere Mulele resuscitato (ancora una volta l'immaginario della “cristificazione”: tormento, morte e resurrezione...). L'esercito interviene e massacra circa duemila contadini nei pressi d'Idiofa. Fra essi ci sono Ntoma (fratello minore di Mulele), Kingoma (capo del distretto di Lu-

kamba), ed Ekwalinga (cognato di Léonie Abo, vedova di Mulele). Un altro fratello di Mulele, Delphin Mbumpata, ricoverato nell'ospedale di Ma Tende Iwungu, viene riconosciuto, trascinato in strada e assassinato. L'esercito si mette poi a cercare con accanimento anche l'anziana madre di Mulele, Agnès Luam, uccidendo un fratello di Léonie Abo (François Mbawalinga) perché non aveva voluto rivelare dove si nascondeva la donna. Dopo aver sterminato altri membri della famiglia, i militari riescono finalmente a trovare l'anziana madre di Mulele: sparano *inutilmente* (i colpi sembrano privi di efficacia, come se avessero di fronte un dio invulnerabile), e ancora una volta le forze dell'invisibile e i poteri mistici s'intrecciano alle voci dello scontro politico, alla guerra, alla violenza. Il corpo della donna viene allora smembrato a colpi di pugnale e le membra disperse in luoghi diversi<sup>14</sup>.

Quella di Lumumba e di Mulele, dei loro familiari, è una frantumazione di corpi, di memorie, di immagini (Tshonda 2004). Si tratta di una decomposizione generalizzata dell'ordine morale, economico, politico, culturale che, nella stessa semantica dello Stato coloniale, ha conosciuto la sua metafora più cupa. Ricorda a questo proposito Tonda (2001, pp. 417-418) che:

L'espressione linguistica dello Stato in Congo Kinshasa, ossia *Bula Matari*, rappresenta un condensato esemplare dei rapporti di forza, delle sofferenze e delle disgrazie generate dal dominio coloniale e, allo stesso tempo, la coscienza storica e sociale dell'idegnità del dominio e dello sfruttamento. *Bula Matari* (letteralmente "rompere le pietre", o "spaccapietre"), è all'origine del soprannome di Stanley,

che gli fu dato in occasione dell'uso della dinamite lungo la pista Matabele-Leopoldville nei Monti di Cristallo nel 1879. Forse non può essere trovata espressione migliore per dire la violenza con cui lo Stato si accanì (e si accanisce) contro i suoi oppositori e i loro familiari, contro la loro voce e i loro resti.

C'è infatti in questi atti l'ossessione di cancellare ogni traccia e quasi disarticolare – con i corpi – un'integrità, un'unità percepita in quanto tale già pericolosa, persino dopo la morte. Non diversamente da quanto accade nei film horror, quando di fronte a zombi che continuano a ritornare si fa ricorso a ogni possibile tecnica di morte, anche la più orrenda, nulla qui viene risparmiato nel tentativo di annichilire una volta per tutte i corpi di Lumumba, di Mulele, dei loro alleati e familiari o di colui che si proclama una loro reincarnazione: se non sono i loro corpi sfigurati a ricostituirsi e a minacciare in modo ostinato, saranno però le loro memorie inquiete e insepoltite a tormentare. Il rumore di queste violenze ha invaso lo spazio della vita quotidiana, della comunicazione, dando origine a racconti o *rumeurs* non meno raccapriccianti. Come per altre centinaia

di migliaia di morti, anche nel caso di Mulele e dei suoi familiari, o di Lumumba, si tratta di morti che rimangono come sospesi, né dimenticati né ricordati, e che proprio in quanto tali generano un vero e proprio martirio della memoria (de Boeck 1998). In quest'atmosfera d'incertezza e di vulnerabilità che caratterizza oggi la vita quotidiana in Congo – una vita dominata dall'inganno e dalla sopraffazione, e segnata dai soli scambi possibili, quelli dell'economia (informale, illegale o criminale che sia) –, bisogna riconoscere un amaro paradosso:

i contrabbandieri, gli “scavatori” [di coltan<sup>15</sup>, di oro, N.d.T.], i “cambisti” [uomini e donne che scambiano FCFA con dollari, N.d.T.], i truffatori, gli immigrati che se ne infischiano delle leggi, delle frontiere o dei tassi di cambio, e perfino i giovani combattenti che vedono nel Rambo di *First Blood* un trickster dei tempi moderni, o tutti i veri-falsi poliziotti e soldati, agenti dell'ordine durante il giorno e causa di disordini la notte – come i sin troppo celebri *sobel*s della Sierra Leone, “soldiers by day, rebels by night” – realizzano un avventurismo che spesso apporta *un reale dinamismo sociale ed economico* (Bayart 1989, p. LV; corsivo mio).

Economia, violenza, arbitrio. Se la logica dell'arrangiarsi e la violenza che può caratterizzarla hanno le loro radici nell'inesorabile necessità di sopravvivere, il ricorso al macabro vi aggiunge spesso un singolare tentativo di simbolizzazione. La violenza, rileva Mbembe, genera una cultura e una prassi sociale, che nell'insieme possono definirsi come “lo spirito della violenza”. Incrociando prospettive teoriche come quelle che ho sin qui evocato (Mbembe, Bayart o de Boeck), è facile osservare come lo “spirito della violenza” continui a operare grazie allo *sfruttamento politico del disordine* (Chabal, Daloz 1999), e cogliere in quale misura abbia potuto, da un lato, articolarsi efficacemente con il dispotismo dello Stato, trasformandosi in legge, in *prassi*, dall'altro contribuire a dare una forma specifica ai conflitti contemporanei<sup>16</sup>.

Le immagini della violenza e dei loro profili “mistici” incontrati nei luoghi delle mie ricerche (Mali, Mozambico, Camerun, RDC) sembrano d'altronde rievocare per intero le impronte dolorose di questo “spirito” ingombrante e goffo. Mbembe sferza le sue parole contro i resoconti che Du Chaillu scriveva nel lontano 1861: “I nativi non sottraggono forse ai cimiteri cadaveri di morti recenti?”. Ma riesumare le ossa della colonia significa anche non smettere di guardare il presente. Perché non posso evitare di ricordare le preoccupazioni del figlio di un anziano guaritore con il quale ho a lungo lavorato, che, nel cimitero di Bandiagara, in Mali, deve vegliare il piccolo cadavere della nipotina, deceduta a causa di una malaria complicata, per evitare che il suo corpo venga sottratto durante la notte da parte degli stregoni; né posso dimenticare le accuse rivolte con-

tro un'ostetrica di Ondogu, sempre in Mali, alla fine del 2003, sospettata di aver intenzionalmente procurato una lesione mortale a un neonato durante il parto, allo scopo di appropriarsene per attività magiche (Beneduce 2004); né, infine, riesco a cessare di ricordare le foto pubblicate su alcuni quotidiani di Maputo tra il 2000 e il 2001, relativamente a cadaveri amputati (di teste, genitali o altro) in alcune tombe violate per pratiche stregonesche; e l'elenco potrebbe allungarsi all'infinito (cfr. anche Bernault, Tonda 2000). Du Chaillu aveva descritto in modo opinabile qualcosa che certo infastidisce la coscienza post-coloniale, ma non possiamo esimerci dall'interrogare gli avatar di quelle pratiche in una post-colonia tormentata, dove il terrore politico è catturato fra una violenza che è sospesa, immobile fra passato e futuro, e tale perché assediata da una "crisi della memoria" (Feldman 2003, p. 66).

C'è, in altre parole, qualcosa che resiste, in queste immagini e in questi racconti, a interpretazioni univoche, qualcosa che sotto le stesse spoglie parla forse di nuovi problemi, di cui non si sa dire – ancora una volta – se appartengano alla realtà o al sogno, alla cinica volontà di manipolazione e re-invenzione di credenze diffuse da parte di abili impostori o alla loro riproduzione testarda nelle memorie insepolti della post-colonia; e ciò proprio *accanto* ai conflitti per le risorse o la terra, agli scontri politici o ai saccheggi, ai contrasti fra *lobbies* internazionali e interessi locali (non nasce qui la cifra immaginaria di questi episodi e di queste violenze inflitte spesso a corpi già morti?)<sup>17</sup>.

Le guerre dell'Est del Congo, le centinaia di migliaia di morti che le hanno segnate, la proliferazione di soprusi e atti di terrore nei confronti dei più deboli, sembrano essere l'espressione attuale di quella "soggettività illimitata" e definitivamente liberata dalle "prigioni del diritto, della ragione, del dubbio, del tempo, della misura" descritta da Mbembe nella colonia. Compiuta e triste parabola di strategie mimetiche nelle quali compaiono sempre nuovi elementi, nuove impreviste articolazioni. Gérard Prunier ricordava, in un contributo pubblicato qualche anno fa, come in Africa l'accesso alla modernità abbia conosciuto essenzialmente due strade: quella dell'esercito (l'arruolamento nelle armate coloniali di ascari, i *tirailleurs* ecc.), e quella dell'evangelizzazione. Non c'è forse immagine migliore di quella lasciataci da Ogot<sup>18</sup>, relativa al Kenya del secolo scorso, per darne un'eloquente dimostrazione e mostrare il modo in cui attitudini militaresca, conversione religiosa e burocratizzazione si intrecciarono, furono oggetto di graduale incorporazione e parteciparono alla costruzione di nuove forme di soggettività (Ranger 1993). Che queste manifestazioni fossero molto più di una semplice imitazione dei bianchi, secondo quanto ricorda Ranger, non ha bisogno di essere sottolineato<sup>19</sup>.

Burocratizzazione, militarizzazione e proliferazione del religioso hanno continuato a rappresentare i luoghi dentro i quali si sono sviluppate in Con-

go le nuove forme del politico. La proliferazione delle Chiese indipendenti, osservata anche in altri paesi, è certo un indice di quell'effervescenza del religioso messa in rilievo da non pochi autori nell'Africa contemporanea e che trova in ciò una testimonianza eloquente della frammentazione e della differenziazione del religioso. Si tratta spesso di una vera e propria *individualizzazione parossistica* che – all'ombra di un progetto ecumenico sempre più fragile – lascia emergere piccoli narcisismi e strategie di affermazione personale, accentuate *localizzazioni* del messaggio evangelico, e una sorta di *territorializzazione* dell'immaginario religioso che intende appropriarsi della “forza” evocata dall'immaginario evangelico ancorando a una regione, un paese o un continente la promessa del discorso cristiano. Quanto alla militarizzazione della vita quotidiana, qui come altrove (Congo-Brazzaville, Sierra Leone, Liberia) macabre allegorie del potere di uccidere scandiscono il desiderio di sottrarsi all'egemonia dei leader tradizionali o degli anziani, ai discorsi sulla rivendicazione dell'integrità dei confini territoriali, della cittadinanza o del diritto al voto. Le immagini di bambini seminudi che imbracciano minacciosi un kalashnikov indossando solo una lunga cravatta, o di adolescenti che hanno cura di combinare i tratti di Rambo con una parrucca femminile, sono diventate familiari e inquietanti allo stesso modo (cfr. Jourdan, in corso di stampa). Queste immagini ben riassumono il disperato tentativo di inventare, nel segno della sovversione, per quanto effimera questa possa essere, identità libere da vincoli e solo tributarie del desiderio individuale. Ma, nello sfogliare le pagine dolorose dell'immaginario congolese contemporaneo, la sensazione che si prova è l'impossibilità di liberarsi dal passato della colonia: la ripetizione, il passaggio all'atto, qui impediscono la costruzione di un'autentica coscienza storica di quegli eventi e di quel passato (cfr. su questi temi Ricœur 1998). I messaggi che sui siti internet provano a catturare il senso del conflitto contemporaneo, i *rumeurs* che nutrono le discussioni quotidiane o i dialoghi sui blog, rimandano direttamente o indirettamente a quelle memorie (fino a farci chiedere: ma è poi davvero cominciata la post-colonia?), alle ferite mai cicatrizzate di una società che non cessa di sentirsi vulnerabile. I riferimenti alla schiavitù, al vampirismo<sup>20</sup>, alla stregoneria o alla predazione delle ricchezze minerarie, sembrano voler alludere allora a un'altra memoria, convulsa e ribelle all'oblio, o se si preferisce a *un altro modo di essere nella Storia* (Bloch 1996).

### **Presidenti-vampiri, congolesi di razza e tribalismo: “riconfigurazione” o stregoneria del politico?**

Beni, nel Nord del Kivu. Rivedo oggi, 16 giugno 2005, Robert Bungishabaku Katho<sup>21</sup>, che opera con un ruolo di responsabilità all'interno dell'Istituto Superiore di Teologia di Bunia. Lo avevo incontrato 6 mesi

prima, ed ero rimasto impressionato dalla forza di quest'uomo, di religione protestante, animatore della locale Facoltà di Teologia in una terra che sembra conoscere da tempo solo il linguaggio della morte. Con lui cercavo di interrogare la storia del conflitto che nell'Ituri ha causato migliaia di vittime, in quella che è stata definita come la riproduzione "in miniatura" della guerra ruandese, o come l'ennesima guerra *etnica*. Ogni volta che il riferimento all'etnicità (o alla religione, o allo scontro di civiltà) compare, sembra sia possibile naturalizzare la storia di atrocità e violenze e, insieme, ammettere l'ovvietà degli atti più macabri. Quasi che il riferimento alle appartenenze etniche o religiose segnasse un limite oltre il quale non c'è più bisogno di spiegazioni, di interpretazioni (molti discorsi sulle recenti violenze in Kenya fra kikuyu e luo ne costituiscono un esempio eloquente). Una tale saturazione interpretativa riflette nei fatti un collasso della ragione storica, delle complesse dinamiche sociali ed economiche all'origine dei conflitti, secondo quanto hanno fatto notare Chrétien (1992; 1999; 2000; cfr. anche Ndarishikanye 1999) in riferimento al Ruanda, Berman e Lonsdale (1992) al Kenya o, più recentemente, Last (2007) relativamente alla Nigeria.

L'apparente scarsità di ragioni è però anche in rapporto alla natura stessa di violenze e atrocità difficili da pensare, o semplicemente "fuori dalla storia", come ha scritto Brinkman (2000) in riferimento ai rifugiati provenienti dall'Angola e incontrati in Namibia nel corso della sua ricerca. Nei racconti delle vittime e dei sopravvissuti a dominare è infatti il carattere surreale, assurdo o semplicemente *mostruoso* degli eventi (dunque, propriamente inclassificabile, come ricorda l'etimologia di questo attributo). Basterebbe ricordare i macabri fatti denunciati dai pigmei<sup>22</sup>, o guardare le immagini scattate in Ituri dopo i massacri del 2003, che ritraggono corpi straziati, evirati, sviscerati, amputati, abbandonati nella foresta, la pelle lucida al sole, ricoperta di insetti.

In Congo si cerca di governare questa sensazione di opprimente mancanza di senso ricorrendo a semantiche diverse, spesso incrociate a caso: quella religiosa, quella dell'identità etnica e della nazionalità, quella della denuncia politica, quella storica. In un contesto dove il leitmotiv della gelosia, dell'invidia o del sospetto sulla natura occulta del potere e della ricchezza è largamente radicato, le conseguenze per il dibattito politico sono facilmente prevedibili: che esso concerna le figure dei leader nazionali, il futuro del paese o i suoi confini, le elezioni politiche o le responsabilità degli uomini di Stato, il ricorso a queste semantiche ambigue riproduce un immaginario di rancori e minacce, mentre accresce l'incertezza delle stesse categorie utilizzate.

Cercando di ritrovare su internet l'indirizzo perduto di Katho mi sono imbattuto un giorno in uno di questi dibattiti. A un tratto ho incontrato il nome del mio amico: la sua firma, il suo parlare sobrio e fermo li ho rico-

nosciuti subito, ma la curiosità di saperne di più mi ha spinto a leggere l'intero succedersi di botte e risposte. Che cosa scriveva Katho nel pomeriggio del 23 agosto 2006?: "L'autore di questo articolo è davvero ridicolo. Bisogna mettere fine a tali insulti. Utilizzate il vostro tempo per lavorare e non per scrivere idiozie". Di quale articolo e di quali idiozie si trattava? Riproduco qui un ampio stralcio dell'articolo e alcune delle risposte giunte nel sito, eloquenti testimonianze di un'ansia di parola, di un desiderio di asserire la propria opinione e di ricordare la storia, ma anche dei persistenti fantasmi prima evocati (la colonia, il conflitto etnico o fra diverse province del paese, la presunta origine straniera di Joseph Kabila...). Questi temi sono ben riconoscibili, nei toni ironici o virulenti, ispirati all'Antico Testamento, alla psicopatologia (!) o alle vicende elettorali:

1) Hyppolite Kanambe [nome attribuitogli da chi sostiene che Kabila nasconde in realtà un'altra identità, N.d.T.], alias Joseph Kabila, questo individuo e impostore rwando-tanzaniano non è il Presidente della Repubblica dal 30 giugno 2006 [data delle elezioni presidenziali, che si sono di fatto concluse il 29 ottobre 2006, N.d.A.]. Bisogna catturare vivo questo criminale, questo stupratore, questo cinico strangolatore delle nostre madri e delle nostre figlie, vittime delle sue violenze. Secondo le indiscrezioni del suo entourage, egli si ubriaca ogni giorno di almeno dieci bicchieri di sangue dei nostri compatrioti sgozzati per darsi la forza di continuare a imporci la schiavitù, firmare contratti di vendita delle nostre concessioni minerarie con schiavisti e predatori internazionali e perpetuare così il lutto del nostro popolo. Dopo aver ordinato di uccidere Espérance Kabila a Lumumbashi perché voleva denunciare le sue imposture, ha sottratto migliaia di dollari dal Tesoro Pubblico per organizzare i funerali! Oggi vuol fare assassinare John Kabila Taratibu [membro dell'opposizione, N.d.A.], costretto a vivere in clandestinità sulla terra dei suoi antenati. Che dicono oggi i capi tradizionali del Katanga [una delle regioni della RDC, teatro di un sanguinoso tentativo di secessione dopo la proclamazione dell'indipendenza, N.d.A.] che, sotto minaccia di morte e dopo essere stati corrotti, avevano tradito il compatriota Laurent Désiré Kabila per dichiarare poi, senza vergogna, senza alcun pudore o decenza, che questo impostore ruanda-tanzaniano aveva il sangue del compatriota Laurent Désiré Kabila nelle proprie vene? Ricordate, in questo anniversario dell'indipendenza nazionale, come nell'aprile 2004 questo impostore rwando-tanzaniano avesse osato sputare sulla memoria di Patrice Emery Lumumba e di tutti i martiri dell'Indipendenza e della Democrazia quando, di fronte al Senato del Belgio, fece l'elogio della schiavitù e della colonizzazione di cui il popolo congolese è stato vittima (...). Lui e il suo mentore Louis Michel stanno distraendo il Popolo con il presunto arrivo delle schede per votare dall'Africa del Sud, mentre i risultati delle elezioni sono già pronti e accatastati nei programmi dei computer ZETES PAS ai quali nessun congolese può avere accesso. Tutti i congolese candidati a queste elezioni truffa che spingono il Popolo a partecipare al voto sono dei traditori.

Firmato: Dr. François Tshipamba Mpuila.



2) Da un altro messaggio presente sul sito, 03/08/2006.

Vivo a Bandal [sobborghi di Kinshasa, N.d.T.]. Pensavo che questa storia di “Kabila rwandese” fosse vera. Ma oggi so che è una menzogna. Non me ne parlate più!! Quelli che sostengono ciò non danno alcuna prova, né ricordano gli altri membri della famiglia di Kabila... NO! Si tratta di stregoneria, è diabolico!!!

3) Zoulou ad Arsenal, 03/09/2006, 22:15:14.

Non so se lo fai intenzionalmente o se tu abbia una ragione valida per sostenere Kabila, ma vorrei che tu risponda a qualche piccola domanda (...). Come spieghi l'origine delle sue ricchezze? Chi ha venduto la miniera Tinké Fungurumé [giacimenti di coltan, N.d.T.] all'Africa del Sud per 18 milioni di dollari? E dove sta questo denaro? Perché la MIBA [impresa di sfruttamento delle risorse diamantifere, controllata in larga parte da De Beers, N.d.T.] è controllata da un ebreo (...)? Credo di aver letto una tua dichiarazione circa il fatto che Kabila ha portato la pace in Congo! Ti ricordo che tutti i giorni le tue sorelle sono violentate in Kivu e che i Mayi Mayi continuano le loro azioni!!! (...). Ti segnalo inoltre che Kyungu, che fa la campagna in favore di Kabila, ha ucciso migliaia di Luba senza che nessuno lo disturbasse, e continua ancora oggi a proferire la stessa minaccia!!!

4) Muinisol, 03/09/2006, 23:15:29.

A Kyungu,

eccellente idea, Signor Kyungu! (...). Ci avete cacciato dal Katanga [provincia sud-orientale del Congo, nel quale ci fu un tentativo di secessione dopo l'indipendenza, N.d.T.] e noi aspettiamo, da quel tempo, il momento giusto per condurvi in un tribunale, sperando che ce ne siano di autentici in questo fottuto paese. Gli abitanti delle Antille, gli Americani e gli altri discendenti di schiavi ce l'hanno ancora oggi con noi per averli venduti. Il contenzioso fra noi, discendenti di coloro che sono rimasti, e i discendenti di coloro che sono stati venduti qualche secolo fa persiste fino ad oggi. Pensate davvero di risolvere così il problema?

5) A Kyungu da Arsenal, 03/09/2006, 23:52:26.

Signor Kyungu,

con tutto il rispetto che ti devo, non provare a diffondere il tribalismo in questo sito. Noi rappresentiamo l'interesse di tutta la nazione. Io sono del Kasai. Sul piano economico voi non avete nulla per giustificare la divisione delle ricchezze naturali all'interno del Congo (...). Inoltre, lancio un messaggio a chiunque oserà parlare dei “Luba” in questo forum: lasciamo le cose come esse sono...

6) Muinisol, 03/09/2006, 23:56:25.

Signor Kyungu,

leggendovi spesso su questo sito, e considerando la mia formazione in psicoterapia, penso (e questo senza alcuna pretesa) che avete un problema con il Kasai. Penso che dovette avere un qualche legame con questa regione, che voi però rimuovete. Dove vivete? Se abitate nei dintorni, vi consiglio una seduta

con uno specialista (io stesso, o un mio collega) che vi aiuterà a superare le vostre inibizioni (...).

7) Arsenal a Kyungu, 04/09/2006, 00:06:55.

Solo un imbecille ignora la realtà... Fratello, tu non conosci nulla, del Congo. Se ogni volta il Kasai e lo Shaba [ora Katanga, N.d.T.] interessano l'Occidente, è necessario capire perché...

8) KMP, 04/09/2006, 00:12:59.

A Muinisol:

Per non perdere troppo tempo, ti suggerisco una terapia con neurolettici (...). I neurolettici sono prescritti in diverse psicosi dove predominano l'eccitazione, gli stati deliranti con agitazione, l'aggressività.

9) Riva a Kyungu, 04/09/2006, 04:05:39.

Caro fratello, non sosteniamo certo la stessa causa in questo sito, ma cerchiamo di conservare almeno l'unità del paese nella diversità delle idee. Perché devi insultare gli altri che non sostengono Bemba? E perché tanto odio contro noi, fratelli luba (gruppo etnico, N.d.A.)? Non insultare, per favore...

10) Melangi poko, 15/03/2007, 11:07:54.

François Tshipamba Mpuila deve essere malato. Con un dottorato raccattato da qualche parte in Belgio, egli è tutto tranne che un uomo saggio.

11) Makolo, 22/07/2006, 15:02:17.

Il contenuto di questo articolo è inaccettabile (...). I vostri maîtres à penser E. Tshisekedi [leader de Union pour la Démocratie et le Progrès Social, N.d.T.] e Ngabanda (...) hanno le mani sporche di sangue. Vi ricordo che Tshisekedi aveva dato la sua approvazione all'arresto di Lumumba nel gennaio 1961, in una lettera indirizzata al Sig. Kalonji Ditumba nella quale qualificava Lumumba come "merce". E chi non ricorda il macabro ruolo giocato da Ngabanda durante l'epoca di Mobutu: non per nulla lo si chiamava "Terminator" (...). In tutto ciò che Kabila ha fatto voi non riconoscete nulla di positivo? Allora siete il diavolo, secondo il Vangelo di Giovanni 10:10, che non viene se non per rubare, gozzare e distruggere.

12) Makolo, 29/07/2006, 13:05:44.

Sono ancora una volta sorpreso di vedere, attraverso i numerosi commenti che fanno i lettori di questo sito, che molti visitatori congolese sono facilmente indotti in errore riguardo all'identità del presidente Joseph Kabila (...). Un esempio delle menzogne [di Honoré Ngbanda Nzambo, presidente dell'*Alliance des Patriotes pour la Refondation du Congo*, N.d.T.] è questo: secondo lui Kabila è un bambino adottato e il suo vero nome è Hyppolite Kanambe. Ora Joseph Kabila è un gemello, si dovrebbe dire allora che lui e sua sorella Jeannette sono entrambi bambini adottati. Inoltre, recentemente è stata mostrata l'immagine del fratello minore, che gli assomiglia in modo sfacciato. Dunque, tutti i bambini di questa famiglia sono stati adottati?

13) Caro Dr. François Tshipamba Mpuila, sicuramente originario del Kasai, non spingeteci questa volta a reagire con il sangue. Se trovate che Kabila sia troppo ruandese, lasciategli almeno governare il nostro caro Katanga o lasciatelo fare ai katanghesi che hanno fiducia in lui e gli testimoniano il loro rispetto. Separare il Katanga sarà un giorno o l'altro la soluzione migliore.

Nei commenti riportati i numerosi riferimenti alla colonia, a Lumumba, allo sfruttamento delle miniere, ai passati tentativi di secessione del Katanga, al disprezzo di alcuni gruppi nei confronti di altri, indicano in quale misura queste vicende dolorose siano presenti e indocili a ogni forma di oblio o di anestesia: ciò che fa della Storia un territorio contestato, o semplicemente insufficiente (Beneduce 2007)<sup>23</sup>. Le deformazioni, spesso grottesche, si mescolano a elementi di realtà<sup>24</sup>: la psicosi del complotto trova il suo terreno più propizio nei rumori di crimini alimentati dall'economia di guerra, nel duplice senso dei profitti ottenuti ricorrendo alla violenza e dello sfruttamento *economico* del “disordine apparente (di fatto: la sua produzione razionalizzata) causato dalla guerra” (Jackson 2001, p. 134), ma ciò che colpisce sono soprattutto i riferimenti all'attuale presidente Kabila: il suo potere è ricondotto a matrici magico-mistiche che l'obbligherebbero ad abbeverarsi di sangue umano per nutrire la propria forza e mantenere il controllo dello Stato. In Congo i richiami ai vampiri o alla stregoneria non sono pure metafore: fanno presa perché l'intera vita quotidiana è attraversata da inquietudini e sospetti di questo genere, non diversamente da quanto accade in Repubblica Centrafricana, in Kenya, nel Sudafrica del post-apartheid o in Camerun, ma le violenze macabre di questi anni di guerra conferiscono paradossalmente e in forma smisurata una realtà e una materialità inattesa a discorsi, paure e allusioni. Accusato di ogni misfatto, sospettato di aver mentito sulla propria famiglia e persino sul proprio titolo di studio, ciò che renderebbe inaccettabile Joseph Kabila è però soprattutto la sua presunta origine non congolese. L'ossessione sull'identità di Kabila non è che il riflesso di una preoccupazione più diffusa e concernente la natura dell'Altro, la sua origine etnica, le particolarità del suo accento, e ciò in modo particolare fra i congolesi dell'Est, soprattutto da quando Mobutu impose una legge sul diritto alla terra – poi cancellata dopo numerose proteste, quando ormai però il seme del conflitto e del rancore era già germogliato<sup>25</sup>. Definirsi nel linguaggio quotidiano “*congolaises de souche*” e cercare di sconfiggere la versione ufficiale del lignaggio di Kabila sono indubbiamente atti che intendono sostenere che, non essendo congolese, egli non avrebbe il diritto di essere presidente, ma tali strategie retoriche non costituiscono un semplice escamotage politico: rappresentano i sintomi di una vera e propria ossessione identitaria<sup>26</sup>, indubbiamente accresciutasi dopo la trage-

dia ruandese. Nelle strade di Goma, “misurare” l’altro, il suo naso, la sua altezza e offrirne poi un’etichetta, è una prassi comune, che la presenza di milizie di ogni tipo o di soldati provenienti dal Ruanda ha trasformato in esercizio quotidiano.

Questa ossessione comune deve essere però ricondotta al suo farsi storico, alle sue matrici politiche ed economiche (il contrasto di voci sulla scarsa presenza dei nande nei ruoli chiave dell’amministrazione o, reciprocamente, dei rwandofoni, veicolate da fonti alterne: Bucyalimwe 2001, ad esempio), all’intreccio sottile di interessi etnici ed economici. È infatti dagli anni Ottanta che nel Kivu e nell’Ituri, come del resto in altre province, si moltiplicano ONG e associazioni di mutuo aiuto, spesso attivate intorno ai temi dello sviluppo agricolo, delle donne o della salute. L’UMOJA (termine che può tradursi come “unione”), l’UMUBANO, responsabili di una vera e propria caccia all’uomo nei confronti dei membri della MAGRIVI (*Mutuelle Agriculture des Virunda*, associazione di agricoltori hutu del Nord Kivu), l’UMOJA WA MAMA WA KILIBA (l’Umoja delle madri di Kiliba), il TPD (*Tous pour la Paix et le Développement*) replicano assai spesso i contrasti più in alto evocati, incrociando a livello sociale e comunitario le innumerevoli linee di fratture fra gruppi etnici e approfondendo le faglie politiche di questa regione del paese. La MAGRIVI, ad esempio, sarebbe nata negli anni Ottanta per difendere gli interessi dei banyarwanda hutu di Masisi e di Rutshuru contro l’egemonia crescente dei banyarwanda tutsi, favoriti dal regime di Mobutu. In un gioco di ostilità e di accuse reciproche, l’UMOJA e il TPD (il cui primo presidente è stato il controverso governatore di Goma, Serefuri), pur non risparmiando le retoriche della convivenza, della coabitazione ecc., affermano la stessa logica della contrapposizione (Radio UMOJA, installata a Goma, diffonde ad esempio le notizie e la propaganda del movimento di Laurent Nkunda) (ICG 2007). Quanto al TPD, questo gruppo, la cui doppia composizione etnica vede oggi egemoni gli hutu, non sarebbe secondo alcuni che l’espressione di una più sofisticata strategia del governo di Kigali: continuare la sua attività militare e il suo radicamento nell’Est del Congo utilizzando come “insegna” gli hutu e non più i tutsi, allo scopo di mascherare l’egemonia e il potere tutsi che nel Ruanda si è instaurato dopo il genocidio (Bucyalimwe 2004).

Al di là della complessità di queste dinamiche storico-politiche, i frammenti prima riportati, e tratti dalla discussione su uno dei molti siti aperti al dibattito politico, segnalano anche il tentativo di far fronte a questa vera e propria vertigine di sigle, acronimi, milizie, la cui fluida e incessante riconfigurazione costituisce un ulteriore fattore di confusione e di destabilizzazione. Ma un aspetto ancora occorre sottolineare. Queste associazioni e queste ONG, spesso riunite sotto l’etichetta anonima di “società civile”, dimostrano quanto quest’ultima formula dia frequenter-

te nome a gruppi che, nella realtà, non si distinguono affatto, se non con qualche rara eccezione, da quelli direttamente coinvolti nella riproduzione della violenza.

Il richiamo alle identità etniche costituisce dunque un tassello prezioso per comprendere l'immaginario congolese contemporaneo quale affiora anche nella parte più colta della popolazione, quella che trascorre ore nei cyber-café, partecipa al dibattito e parla frequentemente proprio in nome della "società civile". Sullo sfondo della questione etnica si riconosce il nodo irrisolto della questione fondiaria e dello sfruttamento delle risorse minerarie, ma dietro ai riferimenti alla controversa storia dell'indipendenza o al libro dell'*Esodo* (a partire dal quale molti provano a pensare le vicende del popolo congolese come la ripetizione di quelle del popolo ebraico, e il dominio coloniale come simile a quello egizio)<sup>27</sup>, si percepisce tutto l'odio per i passati conflitti, il rancore derivante dai falliti progetti di secessione e dal ciclo di violenze, povertà e insicurezza, e in qualche caso l'ombra delle responsabilità che alcune popolazioni ebbero nella tratta degli schiavi. Reddiziosamente o meno che esso sia, il ricorso alla memoria di un passato traumatico e irrevocabile costituisce indubbiamente un dato saliente dei frammenti che ho riprodotto, forse quello più significativo. Scavare nella storia riconduce in questo caso a colpe sempre più lontane, sempre più oscure, e il richiamo alla schiavitù rischia di essere un vaso di Pandora che solleva antichi risentimenti e riapre la ferita coloniale<sup>28</sup>. Come nel mito greco, sul fondo di questo vaso non rimane che una tenue speranza, spesso espressa anch'essa in forme impreviste.

### **Accanto alla morte, un immaginario di speranza? La fatica di "riconciliarsi con la Storia"<sup>29</sup>**

Estate 2007. Le notizie di massacri nell'Ituri e nel Kivu continuano. Ma a inquietarmi è in particolare il messaggio che ricevo da Petna, fratello di Justine e presidente di una ONG che ha sede a Kampala. Justine è responsabile di un gruppo che lavora a Goma nella difesa dei diritti umani e contro le conseguenze delle violenze e degli stupri, all'interno di una rete di associazioni operanti sugli stessi temi, di nome *Synérgie*<sup>30</sup>. Il messaggio di Petna parla delle nuove intimidazioni subite dalla sorella: in casa sua sono penetrati uomini armati che hanno distrutto archivi e mobili, denunciato e minacciato le figlie, ed è stato per un caso che non l'abbiano trovata. Justine continua il suo lavoro di denuncia da anni, ben consapevole dei rischi che affronta. L'avevo incontrata nell'estate del 2004 durante una visita al Centro dove vengono accolte le donne vittime di violenze, molte delle quali in attesa di delicati interventi chirurgici, necessari per ridurre le conseguenze delle aggressioni e delle violenze subite. Era stato un in-

contro denso: Justine e la sua collega avevano mostrato le foto di alcune vittime (anche bambine di poco più di un anno erano state vittime di violenze sessuali, con conseguenze devastanti), e mi avevano presentato a un gruppo di donne. Ne ricordo due, in particolare. Un'anziana donna, violentata da quattro adolescenti durante un attacco al suo villaggio, si chiedeva con aria rassegnata il perché di quella violenza dall'evidente carattere incestuoso ("potevano essere i miei figli"). Un'altra, più giovane, non osava avvicinarsi. La sua reticenza mi fu spiegata dopo: in seguito alle violenze si era prodotta una grave fistola vescico-vagino-rettale, e la donna temeva che dal suo corpo sprigionasse un cattivo odore. Questa *preminenza del corpo*, intollerabilmente protagonista di narrazioni e sofferenze, l'ho già evocata nell'introduzione, e certo essa caratterizza in un modo tutto particolare l'etnografia della violenza e della morte.

La violenza sulle donne costituisce il capitolo più brutale (in questa e in altre guerre), forse perché in essa si coglie per intero la "normalità" della violenza e il continuum che congiunge quella ordinaria, familiare o privata, a quelle dei conflitti armati. Justine non poteva evitare di rispondermi, quando incalzavo con le mie domande, affermando semplicemente: "Sono delle bestie, sono dei selvaggi". Ciò nonostante, a conoscenza dei rischi che corre chiunque denunci questi fatti, continua ostinata il suo lavoro, non diversamente da tanti altri: come Ivonne, membro di una ONG che opera a Bunia, e che mi ha raccontato di quando è stata aggredita e violentata da miliziani dell'UPC<sup>31</sup>, forse drogati, che hanno ucciso altri due membri della sua organizzazione mentre erano intenti a ricostruire delle abitazioni.

Chi intende sostenere o soccorrere le vittime delle violenze è spesso esposto a rappresaglie e minacce di ogni genere. Robert Katho, in una successiva intervista realizzata a Beni, ricordava di aver perduto decine di amici e parenti del suo gruppo etnico, i wabira (sui wabira, cfr. Van Ge-luwe 1956), uccisi nel corso di un attacco sferrato dai lendu contro la cittadina di Nyankande. Il sospetto di un'alleanza con gli hema ne era stato il motivo. L'odio fra hema e lendu ha ragioni lontane. A farne le spese sono stati frequentemente anche i wabira, la cui neutralità è stata percepita da entrambi i fronti come intollerabile in un mondo dove non essere alleati significa già essere ostili. I ricordi si confondono, le memorie di massacri si succedono alle accuse e ai sospetti. Alla fine del secolo scorso anche i wabira avevano compiuto massacri a danno dei nghiti (lendu), poi "alcolismo, lassitudine e pigrizia avevano preso il sopravvento" aggiunge Katho. In questo scenario gli uomini di fede hanno giocato un ruolo non meno ambiguo e controverso, spesso prendendo parte ai massacri o rendendoli possibili, come in Ruanda (sul ruolo della Chiesa cattolica nella RDC, vedi Prunier 2001). Del resto sono numerosi i documenti sui massacri o sulle origini di questo o quel movimento politico, che portano la fir-

ma di autorevoli esponenti religiosi<sup>32</sup>. Ma il ruolo degli uomini religiosi può rivelarsi, in un conflitto che attraversa e lacerava ogni logica e ogni alleanza, assai più oscuro. Nel massacro prima evocato, un episodio mostra questa ubriacatura di violenza che sembra non risparmiare nessuno: poco prima di essere uccisa, una ragazza che cantava nel coro di una chiesa africana indipendente aveva riconosciuto il suo “pastore” e gli si rivolse chiedendogli: “Sei tu che mi uccidi?”. Di fronte a questa domanda l'uomo, volgendo lo sguardo altrove e con tono quasi solenne, le rispose: “È giunto il suo tempo” (dall'intervista con Robert Katho). Aneddoti, vicende la cui verità può essere misurata solo nel dolore di chi narra, nello stupore di ossa sepolte e corpi amputati, ma che non per questo sono meno autentici. È anche questa “la storia dal basso”.

Negli anni Venti e Trenta del secolo scorso i coloni pensavano di ridurre i conflitti regolarizzando i flussi migratori e concedendo terre di pascolo agli hema, ma era stata un'illusione perché proprio quell'intervento avrebbe alimentato ulteriori conflitti. Nella memoria dei più anziani ancora resiste il ricordo che un tempo gli scontri – derivanti dal tentativo degli hema di far pascolare le proprie mandrie su terre abitate prevalentemente da lendu-nghiti, particolarmente ricche di sale e apprezzate dal bestiame – avevano conosciuto momenti di grave crisi, ma avevano spesso trovato soluzione nelle locali forme di negoziazione rituale, di riconciliazione, efficaci nel temperare rancori e ferite. Una delle cerimonie più spesso utilizzate consisteva nel far incontrare sulla linea di confine i contendenti. Si uccideva una vacca, e dopo averla sacrificata si lasciava colare il suo sangue sugli archi e le frecce pronunciando formule come la seguente: “La bestia ha ripagato il sangue versato, il sangue della vacca ha lavato ogni cosa. Chi riprenderà la guerra sarà maledetto. Ora nessuno potrà più uccidere, che i mercati riprendano”. In un'altra cerimonia, *kitani*, si spezzava l'ascia e i due contendenti erano da allora legati da un rapporto di parentela per scherzo, al cui interno si concedeva all'altro il diritto di impossessarsi di alcuni beni appartenenti al nemico ed era ammesso persino prendersi gioco dei rispettivi morti. Ora questi sono solo ricordi: perdite e morti hanno generato una spirale inarrestabile di vendette e contro-vendette.

I lendu, ricorda ancora Katho, davano spesso ai loro figli il nome di Jimbu (“nemico degli hema”), e il reciproco veniva fatto fra gli hema: nel nome stesso veniva così resa perenne la memoria dell'odio e dell'ostilità. Il potere degli stregoni e di alcuni anziani ha finito con l'essere messo al servizio della violenza, ma il ruolo degli intellettuali non è stato meno controverso (in un lavoro di qualche anno fa, un intellettuale hema avrebbe scritto che i lendu sono “naturalmente schiavi e non potranno mai essere dei capi”). Altrettanto ambiguo è stato il ruolo di alcuni capi tradizionali: come nel caso di Kakadò, conosciuto come “il vecchio” o “il



profeta”, che – secondo quanto racconta il mio interlocutore – fomenta l’odio<sup>33</sup> e costruisce amuleti per rendere invulnerabili i guerriglieri lendu. La fiducia nelle strategie tradizionali di riconciliazione è andata via via esaurendosi. L’ultima volta che si è provato ad adottare un rituale di pace è stato nel villaggio di Irumu, ma senza successo.

Nel Kivu la situazione non è meno complessa. Durante l’epoca coloniale, a differenza di altre regioni dove si era assistito a fenomeni di nuova *sintesi etnica* (o alla nascita di una “coscienza protonazionale”, come la definisce Prunier)<sup>34</sup>, le comunità erano rimaste prevalentemente isolate, anche per ragioni geografiche. Il Belgio aveva inoltre favorito l’affluenza dei banyarwanda dal sovraffollato Ruanda per rispondere alle esigenze produttive delle piantagioni, seminando così le premesse di un conflitto che sarebbe andato crescendo ancora una volta intorno alle questioni della proprietà terriera. Contenuto sino alla fine degli anni Ottanta, il conflitto esplose con il massacro del mercato di Ntoro: oltre 20.000 morti. Nella violenza di queste vicende, nel terrore che accompagna la perdita di familiari, amici e conoscenti, nell’umiliazione dei corpi (meri oggetti da frantumare, che esprimono nell’impassibilità del loro doloroso silenzio come un’infinito stupore), si annida il demone di una memoria smembrata: se il corpo è memoria, quale più atroce espressione di distruzione della memoria, e del suo *testo* per eccellenza, della violenza esercitata sui corpi, persino di quelli dei defunti? Ma l’ostinazione nello smembrare corpi, umiliarne l’identità e disarticolarne il senso “etnico” sembrano anche qui parlare di quell’ossessione autoptica che intende trovare la sostanza della stregoneria nel ventre delle vittime sospette, di sembianze e “corpi ingannevoli” (Appadurai 1998, p. 46), di quell’autopsia *pre mortem* descritta da Feldman (1991), di identità e narcisismi “predatori” (Appadurai 2005, pp. 139 sgg.).

Katho mi ha descritto l’angoscia provata alla notizia dei massacri nella sua città mentre lui si trovava a Nairobi. Impossibile telefonare alla famiglia e parlare con la moglie, o ricevere notizie, nessuna possibilità di rientro immediato. Di notte, in preda a una crisi profonda, schiacciato dal senso d’impotenza, è arrivato ad aprire la sua posta e-mail, a concepire un messaggio... al Paradiso, chiedendo a Cristo di intercedere, di aiutarlo, di venire in soccorso alla sua famiglia. Quest’uomo l’ho conosciuto come un uomo di fede, dal temperamento forte, consapevole delle dinamiche storiche e politiche, non sprovvisto di ironia. Mi sono detto, guardandolo, che se arrivava a fare cose di questo genere è perché l’angoscia provata doveva aver cancellato ogni altro ancoraggio. D’altronde, ve ne possono essere ancora quando il terrore si abbatte con tanta violenza, quando la morte diventa esperienza quotidiana e le atrocità s’impongono come routine? Non sono questi comportamenti ovvi quando si guardi alla “parte maledetta della post-colonia”<sup>35</sup>?

Katho racconta che spesso, percorrendo il tratto fra Beni e Nyankunde, ha trovato lungo la strada corpi feriti, sfigurati, ma ogni qualvolta provava a fermare l'auto per avvicinarsi e soccorrere le vittime non ancora morte, gli veniva consigliato di lasciar perdere, di scappare prima che i miliziani ritornassero. Si riproduce qui, in questa logica della sopravvivenza, lo scenario morboso dei poteri di morte. Tuttavia, proprio in questo territorio di tenebre, di impotente disperazione, di umanità cancellata, è possibile scorgere i segni di una sottile ma tenace resistenza, e singolari espressioni di speranza, spesso intrecciati ai sentieri dell'evangelizzazione. Fra i wabira i nomi che un tempo indicavano una rassegnazione a un destino di incertezza, di violenza e di ostilità hanno cominciato a cambiare, lentamente. I nomi attribuiti ai bambini nati dopo la morte ripetuta dei loro fratellini, allo scopo di renderli poco desiderabili agli spiriti ritenuti responsabili della serie di decessi ("Non durerà a lungo", "Sprecare il nome", cioè a dire: morirà presto ecc.), hanno conosciuto una graduale conversione: "La sofferenza" (*Matesso*) è diventato "La grazia" (*Barraka*), "La notizia è brutta" (*Dioche*) ora si è trasformato in "La notizia è buona" (*Dioblo*). Metamorfosi, si direbbe, che alludono in qualche modo all'ostinazione di vivere, nonostante tutto. Malgrado lo scenario di desolazione e di incertezza, in queste terre sembra affermarsi una *mistica della speranza*, quasi surreale e impensabile per chi non sperimenta o riesce a immaginare le trasformazioni psichiche collettive che il terrore può generare. Crapanzano (2003) ha non a caso invitato a riflettere su quella che può costituire un'utile categoria di analisi psicologica e sociale: la speranza, appunto. In Ituri e in Kivu sono numerosi i segni che suggeriscono l'utilità di questo approccio.

Come altrove in Africa, anche qui si rimane colpiti, ad esempio, dal ricorrere di scritte (su negozi, muri scrostati di edifici pubblici e case, piccoli tea-shop) che rinviano insistentemente alla speranza di un futuro migliore, meno ingiusto, atteso quasi con rassegnato distacco. Si tratta di un fatto molte volte riportato nella letteratura antropologica: in queste brevi formule possiamo riconoscere come le tracce di una teofania, fatta di leggi, avvertimenti, sentenze, o se si preferisce di un'etica del sacrificio e un'ideologia della predeterminazione del destino dal forte sapore "protestante". Allo stesso tempo queste scritte lasciano emergere, dietro la voce stanca che sembra pronunciarle sommessamente, non solo la consapevolezza della precarietà e dell'incertezza dell'esistenza, ma anche un commentario sociale, sorta di morale prêt-à-porter. In esse si intravede il desiderio che qualcosa cambi e migliori, che Dio non dimentichi quella minuscola boutique o quella casa, che anche nella dura lotta quotidiana dove la violenza della lotta per la sopravvivenza e quella inferta dai miliziani di turno si succedono ininterrotte, una grazia o un miracolo possano sopraggiungere, una qualche giustizia fare il suo ingresso. Di quali scritte si tratta?

Ne ho trascritto diverse un giorno in cui mi aggiravo in un mercato a Beni, in Kivu: “L'uomo di valore è sempre oggetto di critica”. L'estensore di questa frase, chissà se originale o ripresa da qualche altro filosofo di strada, sembra intonare come un proverbio, una scheggia di ostinazione (come nella scritta “Chiosco della perseveranza”) e insieme un'affermazione di sé, della propria individualità svalutata. Al tempo stesso queste frasi dicono del proprietario anche una propensione all'ironia, come quella che definisce il misero spazio di vendita di cibi in scatole di latta, stivali di gomma, taniche di plastica e banane “Chiosco di Riferimento”. Ma la vocazione filosofica di queste parole non è nulla al confronto della presenza divina attesa, allusa o invocata: “Alimentazione della Benedizione celeste”, “Chiosco di Nazareth”, “Chiosco della Santa Fede”, “Deposito ‘Dio grazie’”, “Chiosco ‘Soltanto la Fede’”, “Boutique dell'Amico di Dio”. Non è difficile cogliere in queste espressioni una familiarità con il sacro, una prossimità con la sua presenza (o la volontà di attivamente produrre una qualche forma di trascendenza) che certo segna anche un percorso particolare di quella che definisco la *banalizzazione* di Dio, o il rovescio del religioso: quasi che la paura di essere esclusi dalla Storia potesse essere temperata o curata con il ricorso al religioso.

Non abbiamo in queste parole una teologia della liberazione, è evidente, ma forse non è una forzatura avvicinarle a quel culto del cargo studiato dagli antropologi nelle isole del Pacifico. Come ha notato Robbins (2004) a questo proposito, possiamo notare anche nel caso della RDC una sorta di metamorfosi del desiderio e della speranza, prodotta dall'ideologia cristiana. Penetrata nelle rappresentazioni sociali, nell'orizzonte quotidiano, nelle più minute pieghe dell'immaginario collettivo, quell'ideologia parla da anni di un secondo avvento, introduce il nome di Dio o di Cristo nei più miseri commerci, genera l'attesa spasmodica che da quel nome, già solo da quella evocazione, possa ristabilirsi un ordine, venire una ricchezza angosciosamente cercata (per chi lotta quotidianamente per la sopravvivenza, sognando di poter pagare le tasse scolastiche dei figli o comprare un tetto di lamiera perché in casa non piova, desiderare un orologio, un paio di scarpe da ginnastica o *tutto* non fa più molta differenza: siamo nuovamente qui immersi in quell'immaginario senza simbolico di cui scrive Mbembe, citato più in alto).

Eaton ha analizzato aspetti non molto diversi nel vicino Congo Brazzaville, e cita a questo proposito i racconti del narratore tanziano Kezilahabi, pubblicati dopo il collasso economico degli anni Ottanta, nei quali il narratore trova se stesso come immerso “in un labirinto di circostanze sempre impreviste, un orizzonte postcoloniale nel quale povertà e perdita coesistono con presenze ancestrali, presentimenti millenaristici e – nel presente – un'incertezza esistenziale mista a segni di potenziale redenzione” (Eaton 2006, p. 64).

La RDC ha conosciuto importanti culti profetici e millenaristici, il cui senso è stato ampiamente studiato, fra gli altri, da Lanternari (1960), che ha saputo proporre una brillante analisi comparativa (per quello che concerne il Congo-Brazzaville, cfr. Balandier 1955). Ma accanto a questo lessico religioso, dove ogni distanza fra il sacro e il profano è cancellata a vantaggio di una religiosità concreta, capace di intervenire nelle angosce di ogni giorno, si riconosce un altro registro, più esplicitamente politico sebbene altrettanto nutrito dalla grammatica dell'immaginario: "Chiosco Mondo giusto", "Alimentazione dell'Unità", "Chiosco dell'amicizia", "Alimentazione del Progresso". Sono frammenti di un discorso quasi sussurrato, che in un paese lacerato dalla violenza, dal dispotismo, dall'oblio di milioni di morti, parla ancora, nonostante tutto, della possibilità di vivere in una società unita, più giusta, e nella quale un progresso sia ancora possibile. Guardare a questi frammenti di discorso morale o politico è necessario, se si accetta la premessa secondo cui la comprensione della "popolarizzazione della violenza"<sup>36</sup> passa attraverso l'analisi delle procedure e delle tattiche nate dalla prossimità quotidiana con la guerra e il terrore. L'esperienza sociale diventa di fatto il naturale archivio del ricercatore, i racconti, le testimonianze e la "storia immediata" la sua materia prima (Banégas, Jewsiewicki 2001)<sup>37</sup>. L'immaginario della speranza, che – come suggerisce anche Crapanzano – merita un'attenzione specifica da parte dell'antropologia, s'innalza proprio fra lutti, macerie e memorie traumatiche, solitudini e incertezze, come un supremo quanto umile atto di coraggio e di invenzione: di resistenza all'irrevocabilità delle perdite, contro un passato che è impossibile redimere e le opprimenti minacce del presente. L'etnografia della violenza e della morte si affianca qui senza soluzione di continuità – per quanto paradossale possa a prima vista sembrare – a un'etnografia della speranza.

## Note

<sup>1</sup> Queste riflessioni nascono da una ricerca che prosegue tuttora e ha due "campi". Il primo di essi è costituito dall'Est della Repubblica Democratica del Congo (RDC), dove ho effettuato tre missioni fra il 2004 e il 2005, nell'ambito di un progetto internazionale di ricerca sulle conseguenze della violenza e dei crimini di massa, realizzato dal Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI, Facoltà di Scienze Politiche, Parigi), congiuntamente con l'Università delle Nazioni Unite di New York e di Tokyo e l'Academy of Peace (in tutti e tre i casi alle missioni ha partecipato anche Luca Jourdan, che proprio sul rapporto fra giovani e violenza in Kivu ha condotto la sua ricerca all'interno degli studi di dottorato) (cfr. Beneduce 2007). L'altro "campo" è rappresentato invece dalla ricerca condotta a Torino presso il Centro Frantz Fanon con rifugiati e richiedenti asilo, originarie della RDC, dove da circa 8 anni incontro un numero crescente di persone provenienti essenzialmente da Kinshasa e dalle regioni del Kivu, dell'Ituri o del Maniema. Comune alle vittime di queste violenze è spesso una reazione caratterizzata da una sorta di "tor-

pore”: comprensibile in chi ha conosciuto l'espressione più assoluta del potere, la forma più paralizzante del controllo sulla propria vita e sul proprio corpo. Questo secondo spazio di riflessioni e osservazioni mi ha spinto anche a riconsiderare il senso e i limiti di alcune precedenti interpretazioni sulle “funzioni” della violenza (alcune delle quali espresse in Beneduce, Jourdan, Raeymakers, van Vlassenrot 2006). Dello stesso parere Banégas e Jewsiewicki (2001), secondo i quali guardare al conflitto in Congo secondo la sola prospettiva economica o “strumentale” di alcuni attori (i bambini soldato, le Ong locali ecc.), pur contribuendo a illuminare i fattori che mantengono e riproducono il conflitto, rischia di lasciare in ombra il fatto che per una grande maggioranza della popolazione questa guerra è solo e soprattutto assurdo, o “maledizione” (ivi). La ricerca continua attualmente in seno al REASOPO (Réseaux Européen d'Analyse des Sociétés Politiques, Parigi) e al FASOPO (Fond d'Analyse des Sociétés Politiques, Parigi).

<sup>2</sup> “Il terrore non è la stessa cosa che la violenza; è piuttosto la forma di governo che viene in essere quando la violenza, avendo distrutto tutto il potere, non abdica, ma al contrario rimane in una posizione di controllo assoluto” (Arendt 1969, pp. 9-60).

<sup>3</sup> Si rinvia a Bayart (1989) anche per l'utilizzazione dell'approccio foucaultiano, che oppone al termine “origine” quello di “provenienza”, e per aver sottolineato l'opposizione suggerita da Berman e Lonsdale (1992) tra il concetto di *formazione* (processo frammentario, contraddittorio, inconsapevole ecc.) e quello di *costruzione* (processo consapevolmente perseguito da precisi attori sociali) relativamente alle contemporanee forme dello Stato in Africa. Cfr. anche Tonda 2008a; 2008b sulla dialettica individualismo/comunitarismo, *déparentelisation* e nozione di “campo” in Africa centrale.

<sup>4</sup> Riprendo qui, lievemente modificandola, l'espressione di Taussig 1984b.

<sup>5</sup> Si veda la mia introduzione, nel presente numero.

<sup>6</sup> La dimensione “carnealesca” del terrore e della violenza ha d'altronde attratto l'interesse degli antropologi anche in altri contesti, come nella guerra del Vietnam per esempio.

<sup>7</sup> Sulla dittatura di Mobutu (Mobutu Sese Seko Nkuku Ngbendu wa Za Banga, nato Joseph-Désiré Mobutu, 1930-1997) e le alleanze internazionali (da Nixon a Chirac) che gli hanno consentito di restare al potere trentadue anni e realizzare una delle più abiette espressioni dello Stato patrimoniale, esiste una vasta letteratura. Qui ricordo soltanto come i responsabili dell'immagine pubblica del dittatore s'ispirassero esplicitamente alle metafore e al linguaggio del fascismo italiano, studiati attraverso i documenti dell'Istituto Luce.

<sup>8</sup> Nel periodo di radicale cambiamento sociale e politico che accompagnò la fine della dittatura di Moussa Traoré, in Mali, agli inizi degli anni Novanta, il riferimento alla legge 220 evocava a Bamako l'atto di bruciare vivi i ladri sorpresi a rubare, cospargendoli di benzina: 220 era infatti la somma del costo di mezzo litro di benzina (200 FCFA) e di quello di una scatola di cerini (20 FCFA).

<sup>9</sup> “La sola maniera di prendere il caucciù è quella di combattere. Ogni volta che il caporale si mette in marcia per riportare del caucciù, egli riporta dei proiettili. Deve riportare tutti i proiettili non utilizzati e, per ciascun colpo tirato, riportare una mano umana. Accade talvolta che i soldati sparano mentre sono a caccia di un animale. In questo caso tagliano la mano di una persona viva. In sei mesi lo Stato di Monboyo ha utilizzato 6.000 proiettili. Questo significa 6.000 persone uccise o amputate. Forse di più, perché mi è stato detto più volte che i soldati uccidono bambini a colpi di bastone” (Delathuy 1985, cit. in «La Révolution congolaise», 2003, nn. 1-3, p. 1).

<sup>10</sup> Testo tratto dal documento on line del Centre Médical Evangélique di Nyankunde, fondato nel 1966 dallo sforzo congiunto di cinque comunità evangeliche: la Communauté Emmanuel, la Communauté Evangélique au Centre de l'Afrique, la Communauté Nation du Christ en Afrique, la Communauté des Eglises Baptistes du Congo Est, la Communauté Evangélique de Christ au Cœur de l'Afrique, alle quali si sono associate successivamente la Communauté des “Assemblées de Dieu” [Assemblies of God] e la Communauté Baptiste du Congo-Nord.

<sup>11</sup> La cifra concerne i morti per cause dirette e indirette sia di quella che è stata definita la prima guerra della RDC (1996-97), cominciata con l'ingresso di Kabila (appoggiato dal Ruanda) e la caduta del governo di Mobutu, sia di quella che è stata denominata la seconda guerra della RDC (1998-2003), insorta dopo il conflitto con le forze ruandesi. Questa seconda fase è stata scandita dall'ingresso massiccio di altri paesi confinanti sul teatro di guerra (Sudafrica, Zim-

babwe, Uganda, ecc.), dalla proliferazione di milizie nell'Est del Congo e dallo stillicidio di attacchi, violazioni del cessate il fuoco, saccheggi che continuano nel momento stesso in cui scrivo, nonostante gli accordi raggiunti nel novembre 2007 in Kenya. Gli accordi di pace (Pretoria, Lusaka, Sun City...) si susseguono come un ritornello ossessivo, a ricordare l'inutilità degli sforzi di mediazione, sempre falliti sino a oggi. Fra quei morti si contano infine le tragiche vicende di centinaia di migliaia di profughi che vagano da una città all'altra o verso un campoprofughi, spesso in condizioni di grave pericolo e per il costante rischio di attacchi. Sono esemplari a questo riguardo le vicende dei rifugiati di Goma, fuggiti dall'Ituri alla fine dell'anno nel tentativo disperato di sottrarsi al fuoco incrociato delle forze governative (FARDC, Forces Armées de la République Démocratique du Congo) e di Laurent Nkunda Mihigo, il leader tutsi del Congrès National pour la Défense du Peuple (CNDP) il cui intervento militare, all'origine del fallimento dell'ultimo accordo di tregua, sarebbe stato motivato dalla necessità di proteggere nel Congo orientale la minoranza tutsi dalla minaccia delle milizie hutu FDLR (Forces démocratiques de libération du Rwanda), accusate di aver preso parte al genocidio del 1994. In un documento del 14 settembre 2006 Nkunda usava toni minacciosi contro qualsiasi forza che cercasse di opporsi alle sue azioni politico-militari nel Masisi o nel Bwito, accusando esplicitamente tanto Joseph Kabila quanto le forze della MONUC di sostenere nel corso del processo elettorale l'egemonia degli hutu di Masisi e di Rutshuru rispetto agli altri gruppi etnici presenti (ovviamente il riferimento è qui alla popolazione tutsi).

<sup>12</sup> Particolarmente pertinenti sono a questo riguardo i dialoghi intercorsi tra Fabian e il pittore Tshibumba relativamente ai contenuti dei suoi dipinti, ai personaggi che vi vengono rappresentati e agli eventi che vi sono narrati (Fabian 1998).

<sup>13</sup> Nei dipinti di Tshibumba le rappresentazioni del passato (il luogo dell'incontro fra Livingstonstone e Stanley, ad esempio) divergono spesso considerevolmente dalla storia ufficiale: furono proprio questi "errori" e queste *intenzionali* divergenze ad attrarre l'attenzione di Fabian (1996, p. XI). In questo senso vale l'osservazione di Jewsiewicki (2003, p. 131): "Un dipinto urbano congolese mostra, e rende presente, un'autorappresentazione che *mobilizza tanto la memoria quanto l'immaginario degli attori e dei gruppi sociali*" (corsivo mio).

<sup>14</sup> Le notizie sulla morte di Mulele e di sua madre sono riprese in Martens 1985, ampiamente citato nel numero 1-3 (ottobre 2003) della rivista «Révolution Congolaise», pubblicata in occasione del 35° anniversario della sua morte e dalla quale abbiamo tratto i riferimenti riportati.

<sup>15</sup> Il termine *coltan* deriva dalla sintesi di due termini, colombo e tantalio, composto particolarmente pesante e relativamente raro, presente nel sottosuolo del Kivu sotto forma di composto associato alla cassiterite (ossido di stagno). Si veda a tale riguardo Vlassenroot, Raeymaekers 2004 e il numero speciale della rivista «Regard croisés» (*The Coltan Phenomenon in War-Torn North Kivu Province*, 2002).

<sup>16</sup> Non mancano ricerche, come quelle di Nunn 2008, che intravedono nessi strutturali fra altri fenomeni, ad esempio quello della tratta degli schiavi e il problema del sottosviluppo nel continente africano. Ma un capitolo di una ricerca ancora tutta da scrivere, e che qui posso solo menzionare, è quello relativo alla connessione fra poteri occulti, società segrete e politica, in Africa come altrove: presidenti di giovani "democrazie", nate spesso da sanguinose ed eroiche lotte per l'indipendenza o guerre civili (come il Mozambico, ad esempio), vengono oggi sospettati (o essi stessi affermano) di essere membri dei Rosacroce o della massoneria, dal Camerun al Gabon.

<sup>17</sup> "Nel luglio 1998, un opuscolo redatto in lingua zulu e fotocopiato su carta da lettere, è stato distribuito ai proprietari delle case di Doornkop (quartiere conosciuto localmente come Snake Park, 'Parco del Serpente'), nella periferia di Soweto, la città-dormitorio dei neri situata a sud-ovest di Johannesburg, in Sudafrica. Vi si poteva leggere: 'Calmi, proprietari di Doornkop: Inkosi ya Manzi ('Il Re, o Il Signore delle acque') dice che abbiamo edificato sul suo territorio, e che lo infastidiamo facendo rumore. Per questo egli è pieno di collera. Dice che dobbiamo andarcene, con le nostre case, altrimenti demolirà tutte le nostre abitazioni e le porterà sino alla frontiera con lo Swaziland. Dice anche che mentre prepariamo la nostra partenza non vuole vedere cani lungo le sponde del fiume. Genitori, vietate ai vostri figli di lanciare pietre contro le anatre nei pressi del fiume'" (Ashforth 2000, p. 143).



<sup>18</sup> Ogot riporta il commento del vescovo Willis, in Kenya nel 1916: “Addestrato in tutto o in parte presso la locale Scuola della Missione, il convertito ritorna nel suo villaggio d’origine e si perde ogni contatto con lui. La volta successiva, quando il missionario lo incontra, lo trova impegnato nella posizione di responsabile di una piccola congregazione di Lettori [della Bibbia], la cui promozione egli si è autonomamente attribuita, e dalla quale emerge un piccolo gruppo di futuri candidati catechisti (...). Il visitatore della congregazione indigena di Kisumu vedrà, la domenica, ciò che non ha visto mai tranne che nel distretto di Kavirondo: una congregazione addestrata *come una truppa in uniforme* (...). Un’ispezione ravvicinata rivelerà misteriosi bottoni e galloni *che mostrano i differenti gradi, da caporale a colonnello*. Due piccoli bottoni rossi sulle spalle indicano il grado di luogotenente, tre quello di capitano, e così via. Persino il contingente della Croce Rossa vi trova posto (...). Si addestrano ed organizzano da soli senza l’intervento di alcun bianco. Difficilmente potrebbe essere trovata una più chiara dimostrazione di naturale indipendenza” (cit. in Ranger 1993, p. 246; il corsivo è mio). Confrontando la situazione coloniale con i discorsi dell’economia morale, Bayart ricorda quanto scrive Foucault (cit. in Bayart 2008) in merito alle strategie di assoggettamento, strategie che anche nel caso dei colonizzati li hanno costituiti “come soggetti nel duplice senso del termine, e in particolare come soggetti morali”.

<sup>19</sup> Queste e altre strade devono essere percorse se si vogliono comprendere le ragioni dell’arruolamento, in molti casi volontario, di così tanti giovani nelle milizie, e l’habitus di guerra che essi consapevolmente rappresentano. L’attività nelle milizie, al di là delle ragioni economiche e sociali frequentemente evocate, continua d’altronde a rappresentare per molti di questi giovani il solo luogo per asserire la propria soggettività, il proprio potere, e sottrarsi così in un colpo solo alle gerarchie generazionali, ai vincoli, alla miseria, o alla “maledizione di non essere nulla” (Jewsiewicki 1998).

<sup>20</sup> Su questi temi nella stampa locale ugandese nella metà del secolo scorso, cfr. White 2000.

<sup>21</sup> Robert Katho Bungishabaku è di origine wabira, una popolazione che ammontava, secondo i dati di un opinabile censimento condotto nel 1993, a circa 43.000 persone. Le regioni abitate dai wabira sono essenzialmente quelle dell’Ituri, nel territorio Irumu. Nomi alternativamente utilizzati per denominare i wabira sono kibila, bira della foresta, ebila o bila occidentali. Le lingue parlate in questa regione sono essenzialmente il bombi-ngbanja e il nyaku.

<sup>22</sup> Penso in particolare alla denuncia dei pigmei del distretto di Mabasa (Ituri), diffusa da padre Antonio Mazzuccato (Project Pygmées-Etabe, Mambasa) e successivamente riprese da Human Rights International (nel documento datato 26 novembre 2005) in merito agli atti di cannibalismo che sarebbero stati perpetrati nei confronti dei pigmei da parte delle milizie di Jean-Pierre Bemba Gombo (*Mouvement pour la Libération du Congo*, MLC), durante l’operazione “*Effacez le tableau*”, che fu condotta nell’inverno 2002-2003. Tali dichiarazioni non sarebbero poi state confermate da alcuni di coloro che avevano denunciato le atrocità, generando tanto dubbi sulla loro effettiva realtà, quanto, soprattutto, sugli effetti del clima di intimidazioni e violenza che avrebbero potuto indurli a tacere. L’MLC (sotto la cui sigla campeggia, nel sito internet, la scritta: “*Avec Dieu nous vaincrons*”), l’RCD-N (Rassemblement Congolais pour la Démocratie-National) di Roger Lumbala, e altre fazioni come il Rassemblement Congolais pour la Démocratie-ML (RCD-Mouvement pour la libération) o il Rassemblement Congolais pour la Démocratie-Goma (RCD-G), costituiscono altrettante espressioni delle metastasi di milizie, movimenti e ONG che, riconfigurando il politico e annegandolo in una pletera disorientante di organizzazioni e sigle, da un lato contribuiscono a occultare i veri interessi che stanno dietro le azioni di guerra, dall’altro a diffondere quel senso di impotenza, di paralisi e di aleatorietà che sintetizzo con l’espressione di “stregoneria del politico”.

<sup>23</sup> Cfr. il dibattito sul libro di Vansina 2001 e sulle differenti versioni della storia del regno ruandese apparso sul n. 83 (2001) della rivista «Politique Africaine», pp. 151-160.

<sup>24</sup> Che l’esercito regolare si sia reso responsabile di massacri, violenze e stupri, non diversamente da quanto hanno fatto le milizie mayi mayi o gli interhamwe (le milizie hutu che ebbero un ruolo centrale nel genocidio ruandese, rifugiatisi poi in RDC), è un fatto ampiamente documentato. Cfr. anche la bibliografia riportata nell’introduzione a questo numero e il numero monografico «Politique Africaine» 2001. Oltre ai resoconti delle tante vittime di tortura incontrate



a Torino all'interno del Centro Frantz Fanon, faccio riferimento qui anche ai dati riportati nel rapporto di una ONG di Bunia, nell'Ituri, Justice Plus (2007), un'organizzazione con la quale l'Associazione Frantz Fanon ha realizzato una comune ricerca. Nel rapporto vengono ricordati in modo dettagliato i massacri, gli incendi, i saccheggi e gli stupri commessi nei villaggi di Lakpa, Nombe, Kagaba, Rudjoko, Kinyo-Mubaya, Kapalayi, Gety État et Geti Mission, Aveba ecc. nell'autunno del 2006.

<sup>25</sup> La legge riconosceva anche agli stranieri la possibilità di rivendicare il diritto alla proprietà della terra: si trattava di stranieri provenienti nella maggior parte dei casi dal Ruanda, sfuggiti alle guerre e alle violenze del loro paese. Un ruolo considerevole lo hanno esercitato, nella genealogia di questi conflitti, anche i differenti sistemi di accesso alla proprietà della terra esistenti nella regione dei Grandi Laghi già in epoca coloniale, e fondati su logiche di lignaggio o alternativamente su logiche di tipo "feudale". In quest'ultimo caso le concessioni erano motivate sulla base delle attività di trasformazione della foresta in terreno agricolo o delle vittorie in guerra (come nel caso dei sistemi dell'*ubukonde*, nelle regioni nord-occidentali, e dell'*igikingi* nel Sud e nell'Est del Ruanda – sistema, quest'ultimo, che soppiantò il primo alla fine degli anni Quaranta, pur continuando a essere caratterizzato come quello dai pesanti tributi richiesti ai contadini). Relativamente al bestiame e ai pascoli, il sistema prevalentemente adottato in Ruanda era quello dell'*ububake*. Oggi in Kivu sono frequenti le tensioni derivanti dal fatto che ricchi proprietari (spesso "rwandofoni") acquistano terre da pascolo, danneggiando i coltivatori e confermando i sospetti di un progetto occulto di penetrazione e appropriazione delle élite tutsi ruandesi, o comunque realizzato con il loro appoggio. Sul Ruanda e sul Burundi esiste una considerevole bibliografia sulla genealogia dei genocidi (quello degli hutu in Burundi nel 1972, quello dei tutsi in Ruanda nel 1994), alla quale il lettore può accedere facilmente e che qui è impossibile ricordare. Fra gli autori ai quali un rinvio è d'obbligo: Prunier, Chrétien (che ha parlato in riferimento all'ossificazione delle identità etniche in Ruanda di *Nazismo tropicale*), Taylor, Lemarchand, Mamdani.

<sup>26</sup> Ne costituisce un esempio il seguente intervento, sempre inviato al sito *digitalcongo*, e relativo al presunto lignaggio di Joseph Kabila. Ho evidenziato in corsivo i riferimenti ai gruppi etnici, ai clan, alla colonia e ai legami intrattenuti con i bianchi dai diversi clan, alle *chefferie* e agli antenati di ciascuno dei personaggi citati, per mostrare quanto la questione etnica e territoriale sia presente nel linguaggio politico contemporaneo, nella forma di un'ossessione (o di un delirio) che si veste di rigore etnologico e storico nella minuziosa analisi di genealogia, luoghi, alleanze, e non solo in Congo (si pensi ad esempio alla questione dell'*ivorité*): "Eluca Makambo, 21/07/2006, 14:56:45. Ciò che caratterizza l'ascendenza del presidente della Repubblica, il generale maggiore Joseph Kabila Kabange, è il meticcio legato ai viaggi e agli incontri amorosi lontani del paese d'origine. I suoi antenati hanno viaggiato molto, fedeli allo spirito dei Balubakat [Associazione Generale dei baluba del Katanga, N.d.A.], popolo di conquistatori abituato a integrare persone di origine straniera. Il primo della serie, il cui nome è giunto sino a noi, è Mwehu, del villaggio di Kiyombo, del clan dei bena ngoi luba, in quello che è diventato – sotto la colonizzazione – il settore di dominio di Niemba, in territorio manono. Questo antenato ebbe probabilmente numerosi figli. Ma noi ricorderemo, nella discendenza diretta dei due presidenti [Laurent e Joseph Kabila, N.d.A.], Kisinda kya Mwehu. Questo secondo antenato, Kisinda kya Mwehu, inaugura la serie dei viaggiatori. Lascia il villaggio di Kiyombo e va a installarsi a Kyaba, presso i bena mbao, nel dominio di Kabila, territorio di Ankoro (...). Dall'unione di Kisinda kya Mwehu con la 'nkambo' di Kyaba, nasce un bambino di nome Kabila. Makolo, il terzo antenato conosciuto; Kabila Makolo, inaugura, quanto a lui, la serie degli antenati poligami. Due mogli gli vengono attribuite, con figli da ciascuna di esse. In seconde nozze sposò una principessa di sangue nkambo Kibawa Kivwa Lenge, figlia del capo Kivwa, del villaggio di Kasogo, nel settore di Kamalondo: un capo il cui lignaggio risale alle radici stesse dei primi principi dell'impero luba, i bekalabwe, di origine songye! Dal matrimonio di Kabila Makolo con nkambo Kibawa Kivwa Lenge nacque un bambino (...), chiamato Désiré Kabila, soprannominato in kinswahili Taratibu, che significa 'il prudente', e in kiluba 'Obashikilwe', che vuol dire 'poco amato'! Il quarto antenato del lignaggio è dunque Désiré Taratibu, nato intorno al 1900. Fu un *evoluto, istruito alla scuola dei Bianchi*. Con lui lo spirito dei viaggi, che si limitava ai paesi del baluba, si estese a tutto il Katanga, e da ciò seguirono numerosi amori appassionati e prolifici! Impiegato ai servizi po-

stali, percorse tutta la regione del Katanga (...). Questa volta fu con una principessa lunda (...), figlia di Nawej Mujol del villaggio di Manying, nella parte angolose dell'impero lunda, e di nkambo Tumb, una kaminung del villaggio di Saluseke, nei pressi di Dilolo”.

<sup>27</sup> Commento del 6.7.2006, sempre sullo stesso sito: “Dunque, come Mosé e Aronne, noi abbiamo tutti i nostri leader (E. TSHIKEDI, OLENGANGOY, MOSENGO, NGBANDA E TANTI ALTRI) che combattono contro questa colonizzazione e questa schiavitù, per condurci alla terra promessa per un CONGO LIBERO, INDIPENDENTE, RICCO E PROSPERO PER LA GIOIA DEI VERI FIGLI E DELLE VERE FIGLIE CONGOLESI (...)! MA LA VITTORIA DI DIO È CERTA PERCHÉ È LUI IL DIO CHE LIBERERÀ IL CONGO E L'EGITTO. Grazie per questa verità e Gloria a Gesù”. A parte l'uso del carattere maiuscolo, meritano di essere sottolineati uno a uno i riferimenti all'Egitto e al tema dell'esodo, alla vicenda della schiavitù e all'evento coloniale, riesumati in chiave moderna e nazionale, ai protagonisti della storia religiosa ebraica e cristiana, alla differenza tra falsi e “veri” congolesi. Sul rapporto fra terrore e schiavitù, cfr. Mbembe, *infra*, pp. 57-58. Questi riferimenti intrecciano una fine tessitura retorica del linguaggio politico-religioso che meriterebbe in sé un'approfondita analisi, ciò che in queste note non abbiamo potuto che evocare.

<sup>28</sup> Mi riferisco qui alle reazioni sollevate da una lettera attribuita al deputato belga di estrema destra Patrick Cocriamont, esponente del Front National, apparsa su «Forum Réalisation» nel luglio del 2006.

<sup>29</sup> L'espressione è di Mamdani 2001, p. 266.

<sup>30</sup> Il gruppo Synergie collabora alle attività del Pole Institute – Institut Interculturel dans la Région des Grands Lacs, che pubblica la rivista «Regards croisés».

<sup>31</sup> Si tratta dell'Union des Patriotes Congolaises, una milizia che nell'Ituri supporta gli hema e si è resa responsabile di atrocità e violenze che non hanno risparmiato nemmeno le forze della MONUC. Nel 2003 l'UPC si è divisa in due fazioni, UPC-K, sotto il comando di Kisebwa Bahemuka, e l'UPC-L, il cui leader, Thomas Lubanga, è stato successivamente arrestato per crimini di guerra.

<sup>32</sup> Cfr. Ngabu (vescovo di Goma) 1996 e Banga Bane (vescovo della diocesi di Buta) 1997. Ricordo anche i numerosi interventi del vescovo di Butembo, Monsignor Melchisédech Sikuli e l'attenta analisi di padre Tegera 2003 (cfr. per un commento a questi documenti Bucyalimwe 2004). Ultimo capitolo di un confronto *armato* che non risparmia il clero (si veda anche il testo), le accuse rivolte proprio a uno dei religiosi ora avvocati, Faustine Ngabu, per la presunta complicità nell'assassinio dell'abate Richard Emeriki da parte dei miliziani del CNDP di Laurent Nkundanda (*La “rwandophonie”: un vecteur belliqueux, un concept tueur*, 2007).

<sup>33</sup> Si potrebbe osservare, nell'analisi qui abbozzata di un immaginario della violenza in Congo, come ormai tanto i bambini (bambini-soldato/*kadogo* o bambini di strada/*sbege*) quanto i vecchi (stregoni, ecc.) possano occupare reciprocamente e con estrema facilità lo spazio del male e del disordine dietro il quale operano i veri registi della morte e della guerra, dello sfruttamento delle ricchezze minerarie e della vendita di armi o dell'odio etnico. Cfr. anche Tonda 2008a.

<sup>34</sup> Ad esempio, gruppi come i ndibu, i besi ngombe, gli yambe o i salogo erano confluiti nel più vasto gruppo bakongo, e nel Nord i boli, i mangelima, i bango, i doko o i lobola si erano identificati progressivamente con il gruppo bangala.

<sup>35</sup> Sto parafrasando qui il titolo dell'articolo di Mbembe 2006.

<sup>36</sup> Traggo questa espressione da Bazenguissa-Ganga, Yengo 1999.

<sup>37</sup> Cfr. anche i contributi apparsi sulla rivista «L'Afrique des Grand Lacs – Annuaire», diretta da Stefaan Marysse e Filip Reyntjens.

## Bibliografia

Appadurai, A., 1998, *Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization*, «Public Culture», 10, 2, pp. 225-247; trad. it. 2005, «*Sicuri da morire. La violenza etnica nell'epoca della globalizzazione*», in *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi, pp. 37-67.

- Appadurai, A., 2005, "La paura dei piccoli numeri", trad. it. del seminario presentato nel 2003 allo Swarthmore College e all'Amherst College e nel 2004 alla Chicago University, in *Sticuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi, pp. 137-171.
- Arendt, H., 1969, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World; trad. it. 1996, *Sulla violenza*, Parma, Guanda.
- Ashforth, A., 2000, *Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto)*, «Politique Africaine», n. 77, pp. 143-169.
- Balandier, G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.
- Banégas, R., Jewsiewicki, B., 2001, *Vivre dans la guerre. Imaginaires et pratiques populaires de la violence en RDC*, «Politique Africaine», n. 84, pp. 5-15.
- Banga Bane, J., 1997, *Massacres et Génocide dans l'Est du Zaïre. Vérité ou manipulation. Éléments fiables d'analyse et de réflexion*, Kinshasa, Diocesi di Kius-hosa.
- Bazenguissa-Ganga, R., Yengo, P., 1999, *La popularisation de la violence au Congo*, «Politique africaine», n. 73, pp. 8-15.
- Bayart, J.-F., 1989, *L'état en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard; nuova ed. 2006.
- Bayart, J.-F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Bayart, J.-F., 2004, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- Bayart, J.-F., 2007, *Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone. Anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans*, «Politique africaine», n. 105, pp. 201-240.
- Bayart, J.-F., 2008, *Comparer par le bas*, «Sociétés politiques comparées», n. 1; disponibile anche sul sito <http://www.fasopo.org>.
- Bayart, J.-F., Ellis, S., Hibou, B., 1997, *The Criminalization of State in Africa*, London, Currey; nuova ed. 1999.
- Beneduce, R., 2004, "La morte buona da pensare e la 'macinerie de la mort', in R. Beneduce, R. Collignon, a cura, *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Napoli, Liguori.
- Beneduce, R., 2007, "Contested Memories. Peacebuilding Strategies and Community Rehabilitation after Mass Crime: A Medico-Anthropological Approach", in B. Pouligny, S. Chesterman, A. Schnabel, a cura di, 2007, *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*, New York-Tokyo, New York University, pp. 41-68.
- Beneduce, R., Jourdan, L., Raeymakers, T., van Vlassenrot, K., 2006, *Violence with a Purpose. Exploring the Functions and Meaning of Violence in the Democratic Republic of Congo*, «Intervention. International J. of Mental Health, Psychosocial Work and Counselling in Areas of Armed Conflict», 4, 1, pp. 32-46.
- Berman, B., Lonsdale, J., 1992, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London, James Currey.
- Bernault, F., 2005, "Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville", in M. Mve Mbekale, a cura di, 2005, *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-39.
- Bernault, F., Tonda, J., 2000, *Dynamiques de l'invisible en Afrique*, «Politique africaine», n. 79, pp. 5-16.

- Block, M., 1996, "Internal and External Memory: Different Ways of Being in History", in P. Antze, M. Lambek, a cura di, 1996, *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, London, Routledge & Kegan, pp. 215-234.
- Brinkman, I., 2000, *Ways of Death: Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia*, «Africa», 70, 1, pp. 1-24.
- Bucyalimwe, M., 2001, *La guerre des chiffres: une constante dans la politique au Nord-Kivu*, «L'Afrique des Grand Lacs. Annuaire 2000-2001», pp. 1-30.
- Bucyalimwe, M., 2004, *Le TPD à Goma (Nord-Kivu): mythes et réalités*, «L'Afrique des Grand Lacs. Annuaire 2003-2004», pp. 136-166.
- Butler, J., 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. 2005, *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi.
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil; trad. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Chabal, P., Daloz, J.-P., 1999, *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.
- Chrétien, J.-P., 1991, *Les racines de la violence contemporaine en Afrique*, «Politique Africaine», n. 42, pp. 15-27.
- Chrétien, J.-P., 1992, *Le défi de l'intégrisme ethnique dans l'historiographie africaine. Le cas du Rwanda et du Burundi*, «Politique Africaine», n. 46, pp. 71-82.
- Chrétien, J.-P., 1999, "Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, a cura di, 1999, *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-165; trad. it. 2008, "Hutu e tutsi in Ruanda e in Burundi", in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, a cura di, *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi, pp. 165-204.
- Chrétien, J.-P., 2000, *Le Rwanda piégé par son histoire*, «Esprit. Les historiens et le travail de mémoire», agosto-settembre, pp. 170-189.
- Crapanzano, V., 2003, *Reflection on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis*, «Cultural Anthropology», 18, 1, pp. 3-32.
- de Boeck, F., 1996, "Postcolonialism, Power and Identity: Local and Global Perspective from Zaïre", in R. Werbener, T. Ranger, *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books.
- de Boeck, F., 1998, "Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo-Zaïre", in R. Werbener, a cura di, 1998, *Memory and the Post-colony. African Anthropology and the Critique of Power*, London-New York, Zed Books, pp. 21-57.
- de Boeck, F., 2004, "La frontière diamantaire angolaise et son héros mutant", in J.-F. Bayart, J.-P. Warnier, a cura di, 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.
- Delathuy, A. M., 1985, *E.D. Morel tegen Leopold II en de Kongostaat*, Antwerpen, EPO.
- Deleuze, G., 1990, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit; nuova ed. 2003; trad. it. 2000, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.
- Eaton, D., 2006, *Diagnosing the Crisis in the Republic of Congo*, «Africa», 76, 1, pp. 44-69.
- Ellis, S., 1999, *The Mask of Anarchy: the Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, London-New York, Hurst & Co.-New York University Press.

- Ellis, S., 2000, *Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia*, «Politique Africaine», n. 79, pp. 66-82.
- Fabian, J., 1996, *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*, Berkeley, University of California Press.
- Fabian, J., 1998, *The History of Zaire as Told and Painted by Tshibumba Kanda Matulu in Conversation with Johannes Fabian*, «Archives of Popular Swahili», vol. 2, nn. 1-6, novembre; disponibile anche sul sito <http://www2.fmg.uva.nl/lpca/aps>.
- Feldman, A., 1991, *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, Chicago University Press.
- Feldman, A., 2003, *Political Terror and Technologies of Memory: Excuse, Sacrifice, Commodification, and Actuarial Moralities*, «Radical History Review», n. 85, pp. 58-73.
- Gondola, C. D., 1996, *Villes minoires: Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville, 1930-1970*, Paris, L'Harmattan.
- Guyer, J. I., 1996, *Traditions of Invention in Equatorial Africa*, «African Studies Review», 39, 3, pp. 1-28.
- Hochschild, A., 1998, *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, London, Pan Books; nuova ed. 2002.
- ICG, 2007, *Congo: Ramener la Paix au Nord Kivu, Rapport Afrique*, n. 133, 1 ottobre, pp. 1-38.
- Jackson, S., 2001, «Nos richesses sont pillées!». *Économies de guerre et rumeurs de crime au Kivu*, «Politique Africaine», n. 84, pp. 117-135.
- Jewsiewicki, B., 1998, *Les traumatismes des affirmations identitaires, ou la malédiction de n'être rien*, «Cahiers d'Études Africaines», 150-152, XXXVIII, 2-4, pp. 627-637.
- Jewsiewicki, B., 2003, *Une société urbaine "moderne" et ses représentations: la peinture populaire à Kinshasa (Congo) (1960-2000)*, «Le Mouvement social», Sociétés et Espaces Urbains en Afrique, n. 204, luglio-settembre, pp. 131-148.
- Jourdan, L., in corso di stampa, *Generazione kalashnikov*, Roma-Bari, Laterza.
- Justice-Plus, 2007, *Ituri: L'Armée n'a pas fait la différence*, 10 febbraio, disponibile online sul sito: <http://www.grip.org/rafal/membres/justiceplus/html>.
- La "rwandophonie": un vecteur belliqueux, un concept tueur*, 2007, «Goma Focus», 8 ottobre.
- Laburthe-Tolra, J.-P., 1999, *Vers la Lumière? ou le désir d'Ariel. À propos des Betsi du Cameroun*, Paris, Karthala.
- Lanternari, V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli.
- Last, M., 2007, *Muslims and Christians in Nigeria: An Economy of Political Panic*, «The Round Table», 96, 392, pp. 605-616.
- Mamdani, M., 2001, *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.
- Martens, L., 1985, *Pierre Mulele ou la seconde vie de Patrice Lumumba*, Anvers, EPO.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala; trad. it. 2005, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.



- Mbembe, A., 2006, *La colonie: son petit secret et sa part maudite*, «Terroir», n. 3, pp. 27-54.
- Ndarishikanye, B., 1999, *Burundi: des identités ethno-politiques forgées dans la violence*, «Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines», *French-Speaking Central Africa. Political Dynamics of Identities and Representations*, vol. 33, nn. 2-3, pp. 231-291.
- Ngabu, F., 1996, *Massacres des 1993 dans les zone de Walikale et de Masisi*, «Dialogue», n. 192.
- Nunn, N., 2008, *The Long-Term Effects of Africa's Slave Trades*, «The Quarterly Journal of Economics», 2, pp. 139-176.
- «Politique Africaine», 2001, *RDC, la guerre vue d'en bas*, n. 84.
- Prunier, G., 2001, *The Catholic Church and the Kivu Conflict*, «Journal of Religion in Africa», vol. XXXI, n. 2, pp. 139-162.
- Ranger, T., 1993, «*The invention of Tradition in Colonial Africa*», in T. Hobbsbawm, T. Ranger, a cura, *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 2002, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- Ricœur, P., 1998, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen, Wallstein Verlag; trad. it. 2004, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, il Mulino.
- Robbins, J., 2004, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, University of California Press.
- Taussig, M., 1984a, *Culture of Terror, Face of Death: Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture*, «Comparative Studies in Society and History», 26, 1, pp. 467-497; trad. it. 2005, «*Cultura del terrore, spazio della morte*», in F. Dei, a cura di, 2005, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 77-123.
- Taussig, M., 1984b, *History as Sorcery*, «Representations», n. 7, estate, pp. 87-109.
- Taylor, C. C., 2002, «*The Cultural Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994*», in A. L. Hinton, a cura di, 2002, *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley-Los Angeles, California University Press, pp. 137-178.
- Tegera, A., 2003, *Nord-Kivu: une rébellion dans la rébellion*, Goma, Diocesi di Goma.
- The Coltan Phenomenon in War-Torn North Kivu Province*, 2002, «Regard croisés», n. 7, Goma, Pole Institute.
- Tonda, J., 2001, *Des affaires du corps aux affaires politiques: le champ de la guérison divine au Congo*, «Social Compass», 48, 3, pp. 403-420.
- Tonda, J., 2008a, *La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers*, «Cahiers d'Études Africains», vol. XLVIII, voll. 1-2, pp. 189-190, 325-343.
- Tonda, J., 2008b, *Entre communautarisme et individualisme: la tuée tuée, une figure-miroir de la déparentelisation au Gabon*, «Sociologie et société».
- Tshonda, J. O. 2004, *Lumumba, drame sans fin et deuil inachevé de la colonisation*, «Cahiers d'Études Africaines», XLIV (1-2), 173/174, pp. 221-261.
- Van Binsbergen, W. M. J., 1996, «*'Then Give Him to the Crocodiles'. Violence, State Formation, and Cultural Discontinuity in West Central Zambia, 1600-2000*», in *Anthropology on Violence: A One-Day Conference*, Department of Cultural Anthropology-Sociology of Development, Amsterdam, Vrije Universiteit, pp. 75-91.

- Van Geluwe, H., 1956, *Les Bira et les peuplades limitrophes*, Terveuren, Annales du Musée Royal du Congo Belge.
- Vansina, J., 2001, *Le Rwanda ancien. Le Royaume nyiginya*, Paris, Karthala.
- van Vlassenroot, K., Raeymaekers, T., a cura, 2004, *Conflict and Social Transformation in Eastern DR Congo*, Gent, Academia Press Scientific Publishers.
- White, L., 2000, *Histoire africaine, histoire orale et vampires. Procès et palabres à Kampala dans les années 50*, «Politique africaine», n. 79, pp. 83-100.
- Wrong, M., 2000, *In the Footsteps of Mr Kurtz*, London, Fourth Estate.