

CORPOREITÀ





MICHELA FUSASCHI

ETNICIZZATA

ABUSI E VIOLENZE SESSUALI SULLE DONNE
NELLA REGIONE DEI GRANDI LAGHI AFRICANI

Nel suo recente *Stupro, Storia della violenza sessuale*, Johanna Bourke sostiene che «la guerra è un'occasione in cui lo stupro si discosta dal campo legale e psichiatrico ed entra a pieno diritto nella cultura di massa quotidiana»¹, il che tradotto nell'agire genocidario e nella guerra che consuma la zona dei Grandi laghi africani (Rwanda² e Repubblica democratica del Congo³) da almeno quindici anni, significa riconoscere quanto l'azione violenta, per ampiezza nel numero delle vittime ma soprattutto per il coinvolgimento di civili come perpetuatori di violenze estreme, fra cui lo stupro sistematico, abbia reso la guerra medesima una forma di "cultura di massa quotidiana". La violenza sessuale sarebbe divenuta dunque "la violenza" dei nostri tempi, come scrive Vigarello⁴, un dramma irrimediabile che viene riconosciuto come atto dell'azione genocidaria penalmente perseguibile solo in tempi recenti: è il settembre del 1998 quando il Tribunale penale internazionale per il Rwanda, con sede ad Arusha in Tanzania, nel giudizio Procuratore

¹ Cfr. Johanna Bourke, *Stupro. Storia della violenza sessuale*, Laterza, 2009 (I ed. London, 2007).

² Per comprendere il carattere programmatico del genocidio rwandese occorre percorrere la storia del paese: la cosiddetta Rivoluzione sociale del 1959 e, l'Indipendenza nel '62 posero fine alla monarchia di espressione tutsi. Gregoire Kayibanda fu proclamato presidente della prima Repubblica di espressione hutu. Attraverso una politica etnicista, già attuata dai colonizzatori, si determinarono le condizioni della progressiva estraniamento della componente tutsi, ritenuta nemica della nuova nazione che si sarebbe fondata sul presunto primato storico dell'insediamento degli hutu, riproposto, dal 1973, da Juvenal Habyarimana, secondo presidente della Repubblica e grande ispiratore dell'agire genocidario. Cfr. Michela Fusaschi, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Bollati Boringhieri, 2000; ead. (a cura di), *Rwanda: Etnografie del post-genocidio*, Meltemi, 2009.

³ Per una sintesi cfr. Luca Jourdan, *Etnicità e discorsi anti-tutsi nella polveriera del Kivu*, in M. Fusaschi (a cura di), *Rwanda: Etnografie*, cit., pp. 84-100.

⁴ Georges Vigarello, *Histoire du viol XVI-XX siècle*, Seuil, 1998, p. 289 (trad. it. *Storia della violenza sessuale. XVI-XX secolo*, Marsilio, 2001).



contro Jean-Paul Akayesu⁵ ha, per la prima volta riconosciuto, che gli atti di violenza sessuale possono essere puniti come elementi costitutivi di un programma genocidario e che quindi lo stupro, in Rwanda, ha realizzato un vero e proprio atto di genocidio⁶. Solo due anni prima, si era rilevato l'«uso politico degli stupri» che «sembra essersi generalizzato nel nostro mondo contemporaneo in casi molto differenti come in Rwanda, ad Haiti, in Algeria, a Kabul»⁷. Réne Degni-Ségui, il relatore speciale della Commissione dei diritti umani dell'Onu, in quel periodo, constatava quanto l'abuso sessuale in Rwanda fosse stato utilizzato come un'arma da parte dei massacratori: era «la regola, e la sua assenza l'eccezione»⁸. Si veniva così a confermare quanto già fra il dicembre '94 e il gennaio '95, nei primi tempi dopo il genocidio, Catherine Bonnet aveva avuto modo di verificare sul campo come medico e cioè che la violenza sessuale aveva assunto «un'ampiezza tale che supera e di gran lunga l'immaginazione»⁹: quasi ogni donna, dall'adolescenza se non prima, e fino alle età più avanzate, era stata violentata e, spesso, orribilmente mutilata. Da qualche tempo le grandi organizzazioni internazionali avevano dimostrato come questa pratica, in direzione soprattutto delle donne tutsi ma anche di quelle hutu, sposate con moderati o che avevano abbracciato la causa tutsi opponendosi al genocidio, fosse stata programmata e perpetrata nelle regioni dove i miliziani avevano deliberatamente massacrato i civili.

Nei fatti, i terribili trattamenti riservati al corpo delle donne avevano tradotto in azione «delle vere *politiche sessuali*, complesse, che hanno preceduto il genocidio e che si sono manifestate durante il suo svolgimento»¹⁰. Queste politiche sessuali divengono comprensibili ricordando quanto l'agire genocidario in quest'area vada inserito in quella dinamica di «nazismo tropicale» che ha trasformato l'«estremismo hutu» in nazionalismo, che passa per

⁵ Sindaco del comune di Taba, prefettura di Gitarama, fu arrestato nell'ottobre 1995 a Lusaka e trasferito nel penitenziario Onu di Arusha (15 maggio 1996). Per la sentenza completa <http://www.un.org/ictj/english/judgements/akayesu.html>, ultima consultazione 29 novembre 2009. Cfr. anche Patricia A. Weitsman, *The Politics of Identity and Sexual Violence: A Review of Bosnia and Rwanda*, «Human Rights Quarterly», n. 30, vol. 3, 2008, pp. 561-578.

⁶ La sentenza riporta che: «Lo stupro e la violenza sessuale [...] costituiscono genocidio analogamente a qualunque altro atto, a condizione che vengano commessi con l'intento specifico di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo particolare, preso di mira in quanto tale [...] La violenza sessuale era parte integrante del processo di distruzione, avendo come obiettivo specifico le donne tutsi, e contribuendo in modo specifico alla loro distruzione e alla distruzione del gruppo dei tutsi nel suo insieme».

⁷ Veronique Nahoum-Grappe, *La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991-1995*, «Clio», n. 5, 1997, pp. 146.

⁸ Réne Degni-Ségui (a cura di), *Report on the situation of human rights in Rwanda*, United Nations-economic and social council, Commission on human rights, 1995, p. 41.

⁹ Catherine Bonnet, *Le viol des femmes survivantes du génocide au Rwanda*, in Raymond Verdier, Emmanuel Decaux, Jean-Pierre Chrétien (a cura di), *Rwanda. Un génocide du XXIème siècle*, L'Harmattan, 1995, p. 18.

¹⁰ Christopher Taylor, *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*, Berg, 1999, p. 193, corsivo dell'autore.

atti di intimidazioni estrema, dalla tortura alla morte, del nemico «Tutsi e Hutu moderato» e che, nel caso delle violenze sessuali, viene «simbolizzata» nell'orribile «trattamento» del corpo femminile per «disarticolare il corpo sociale»¹¹. Queste violenze si sono consolidate nel post-genocidio¹², soprattutto nelle zone più fragilizzate del paese, sulle frontiere e nel vicino Congo. Il 27 luglio 2007, Yakin Erturk, la relatrice speciale dell'Onu sulla violenza contro le donne, in visita nell'est del Congo, durante una conferenza stampa a Kinshasa aveva dichiarato che «la situazione dei due Kivu per quanto riguarda la violenza sulle donne è la peggiore che abbia mai riscontrato». Uno degli ultimi rapporti di Human Rights Watch (Hrw)¹³ riporta che sono stati riscontrati abusi sessuali inimmaginabili perpetrati da tutte le parti in guerra ma per «ritualità», tipologie, intensità e continuità, sarebbero ascrivibili, (anche se ciò non ne attenua la gravità), soprattutto agli ex miliziani *interahamwe*¹⁴, come testimonia anche il reportage *Congo. Viols sur ordonnance?* (2008) di Myriam Lanotte e Elisabeth Burdot.

Volendo tracciare un orribile bilancio possiamo affermare che dal 1994 al 2008, anno in cui è adottata la risoluzione n. 1820 del consiglio di Sicurezza dell'Onu che identifica e punisce questi crimini, la maggioranza delle donne rwandesi e congolesi, non meno di otto su dieci, di quella zona martoriata dalla guerra, hanno subito una o più forme di violenza alla quale è sempre stata associata una violenza sessuale. L'United nations population fund (Unfpa), l'agenzia che coordina i lavori sulla violenza sessuale nel Congo, ha riferito che, nel 2008, si sono registrati 16.000 nuovi casi di stupri. Nella sola provincia orientale del nord Kivu sono stati riscontrati quasi 5.000 nuovi casi, si stima che oltre il 65 per cento delle vittime siano bambini/e o adolescenti di cui il dieci per cento con meno di dieci anni. Vorrei esimermi dall'entrare in quella forma di pornografia della violenza che è richiamata in causa per parlare di questi fatti, per rispettare le donne tutte, e soprattutto quelle che ho conosciuto in molti anni di ricerca sul terreno. È inutile fornire dettagli, si tratta di stupro con o senza grave mutilazione per mezzo di utensile o arma, di matrimonio forzato, di prostituzione e schiavitù coatta e protratta, dall'obbligo ad avere rapporti sessuali con parenti prima di essere

¹¹ Sulle violenze legate al nazionalismo anche se in un'area e in un contesto differente, cfr. Yannick Ripa, *La violence nationaliste contre les femmes pendant la guerre civile espagnole: un enjeu politique*, Ephesia (a cura di), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, La Découverte, pp. 482-486.

¹² Cfr. M. Fusaschi (a cura di), *Rwanda: Etnografie del post-genocidio*, cit.

¹³ Cfr. i rapporti di Human Rights Watch, in particolare, marzo 2005, Vol. 17, n. 1(A).

¹⁴ Letteralmente «quelli che lavorano insieme» e fa riferimento alla componente più giovane della milizia del Mouvement révolutionnaire national pour le développement, partito unico del governo Habyarimana, orchestratore del genocidio. La parola "*interahamwe*" da un lato evoca l'*umuganda*, il lavoro collettivo gratuito preteso dai contadini dal regime, ancora oggi realizzato una volta al mese per opere di pubblica utilità; dall'altro ricorda lo slogan dei massacri del 1959 «*Tugire gukora akazi*», letteralmente «andiamo a lavorare» nel significato macabro di uccidere.



uccise. Anne-Marie de Brouwer, riportando i dati ufficiali dell'Onu, ha ricordato anche quanto sia importante poi tenere conto delle conseguenze dello stupro quali, ad esempio, l'elevato numero delle gravidanze e, ricordiamo noi, anche quello dei contagi di malattie sessualmente trasmissibili fra cui l'Aids¹⁵.

Per cercare di comprendere l'aspetto antropologicamente

rilevante di questa stagione dell'orrore, partiamo da lontano, evidenziando che etimologicamente «stupro», richiamandosi al latino «stuprum», significa «onta», «disonore» e può assumere il senso di «ottundere», «urtare». «Viol» in francese è un termine che compare per la prima volta nel XVII secolo e richiamandosi anch'esso al latino si traduce con «oltraggiare» e, in particolare, «profanare». Alcune autrici e autori hanno provato a ricostruirne la storia¹⁶ proponendo anche una definizione: Susan Brownmiller, in un classico del femminismo, scriveva che la violenza sessuale consiste in un processo consapevole attraverso cui tutti gli uomini tengono tutte le donne in uno stato di paura¹⁷. È una definizione molto discussa, nella quale l'autrice ritiene che l'aspetto biologico sarebbe una spiegazione sufficiente, per cui gli uomini manifesterebbero il loro potere sociale per mezzo dello stupro¹⁸. Cathy Winkler lo ha descritto come un «assassinio sociale» che realizza una completa depersonalizzazione della donna e della sua femminilità¹⁹. Quando i cosiddetti conflitti etnici hanno raggiunto il loro apogeo, se n'è parlato come un fattore della «guerra del terrore»²⁰. Per Appadurai la violenza sessuale costituisce la «forma più violenta di penetrazione, investigazione ed esplorazione del nemico»²¹; infine per Bourke è una forma di rappresentazione sociale estremamente ritualizzata.

¹⁵ Cfr. Anne-Marie de Brouwer, *Sexual Violence against Women during the Genocide in Rwanda and its Aftermath*, relazione presentata al Solace ministries international conference, 30 aprile - 4 maggio 2005, Einigen, Svizzera.

¹⁶ Cfr. G. Vigarello, *Histoire du viol*, cit. e J. Bourke, *Stupro*, cit.

¹⁷ Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Fawcett Books, 1975.

¹⁸ Ruth Seifert, *Il corpo femminile come corpo politico: lo stupro, la guerra e la nazione*, «Difesa sociale», n. 2, 2007, pp. 55-70.

¹⁹ Cathy Winkler, *Rape as Social Murder*, «Anthropology today», vol. 7, n. 3, 1991, pp. 12-14.

²⁰ Carolyn Nordstrom e Antonious Robbena (a cura di), *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, California University Press, 1995.

²¹ Arjun Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, 2005, p. 56.

La storia, si sa, non conosce guerra senza violenza sui corpi delle donne, corpi che divengono palcoscenici della messa in scena della peggiore delle violenze. Analizzando il binomio guerra-violenza sessuale vedremmo che quest'ultima è stata concepita, per lo più, come un corollario della guerra medesima, ovvero una conseguenza inevitabile. Questa profonda convinzione per cui lo stupro è «un fattore inevitabile della guerra moderna, ha incoraggiato reazioni passive»²². Karima Guenivet ricorda che una banalizzazione e una sottovalutazione del fenomeno hanno contribuito alla sua messa in atto in forma sistematica e su larga scala, di cui il caso dell'ex Jugoslavia è, forse, solo un punto di partenza a noi più vicino²³. Del resto «la sorte delle donne nelle guerre ha sempre sofferto del non detto, trovandosi in qualche modo nascosta, semplificata nel destino generale dei civili poiché esse non erano combattenti»²⁴.

La situazione dei Grandi laghi, e con essa gli altri episodi di epurazione etnica delle cosiddette nuove guerre per l'identità, hanno cambiato questo paradigma: «le violenze sessuali sono sempre meno una conseguenza della guerra e sempre più un'arma utilizzata a fini di terrore politico, di sradicamento di un gruppo, di un disegno di genocidio e di una volontà di epurazione etnica»²⁵. Il corpo umano sarebbe quindi «la sede delle azioni più terrificanti di violenza etnica»²⁶, una corporeità che viene a concretizzarsi come l'obiettivo dell'esercizio dell'atto violento medesimo per potersi sbarazzare del nemico. Giovanni De Luna rammenta come

lungo tutto il corso del Novecento le guerre hanno moltiplicato le frequentazioni maledette con il corpo del nemico ucciso: preda da cacciare e da esibire, immondizia da buttare, monumento da terrorizzare [...] Quando proprio il Novecento stava per passare, è accaduto l'imprevisto, il corpo del nemico ucciso è diventato un'arma nelle sue mani, un'arma tanto terrificante quanto inaspettata [...]; il corpo, solo il corpo ricondotto alla sua primordiale fisicità, strumento attraverso cui si soffre ma anche attraverso cui si fanno soffrire gli altri²⁷.

Nel contesto rwandese prima, e in quello congolese poi, l'obiettivo dello stupratore è il corpo della donna, la sua vittima, che lui vuole umiliare, violare e «dissacrare» per tramite del suo corpo che egli impiega come mezzo e strumento di tortura per compiere atti di «effrazione dell'intimità»²⁸. Volendo colpire il «nemico» nel suo insieme, lo fa attraverso il corpo femminile,

²² J. Bourke, *Stupro*, cit., p. 440.

²³ Karima Guenivet, *Violences sexuelles. La nouvelle arme de guerre*, Michalon, 2001 (trad. it. *Stupri di guerra*, Sossella, 2002).

²⁴ Giselle Donnard, *Femmes dans la guerre aujourd'hui*, «Multitudes», n. 29, 2007, p. 210.

²⁵ K. Guenivet, *Violences sexuelles*, cit., p. 24.

²⁶ A. Appadurai, *Sicuri da morire*, cit., p. 24.

²⁷ Giovanni De Luna, *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Einaudi, 2006, p. 262.

²⁸ G. Donnard, *Femmes dans la guerre*, cit.



simbolo del nemico stesso. Non a caso, lo vedremo, l'obiettivo simbolico è la donna nella sua essenza simbolizzata, il ventre, che diviene un obiettivo militare, conferendo all'azione violenta il senso e il significato dell'arma. Un'arma che è, allo stesso tempo, politica e di guerra, attraverso cui non mira, primariamente e consapevolmente, alla morte della sua vittima. L'aggressore non vuole eliminare fisicamente il suo nemico ma vuole renderlo un essere asociale inoffensivo, umiliarlo attraverso la profanazione di un corpo femminile che è passato attraverso quelle forme di *etnicizzazione del sociale* che hanno caratterizzato la storia contemporanea dei Grandi Laghi. Lasciare in vita le donne, torturandole all'estremo, si traduce paradossalmente nel *ridare* una non-vita, come le vittime raccontano, che resta come monito attraverso cui, paradossalmente, ricostituire un certo ordine e un corpo *nuovo* dal punto di vista dell'aggressore. Nel nostro caso parlare di tortura significa far riferimento a pratiche che hanno come scopo reale non quello di «far parlare, ma di fare tacere»²⁹ e di provocare, primariamente, una deculturazione sicché, «attraverso una singola persona che si tortura, nei fatti è il suo gruppo di appartenenza l'obiettivo»³⁰. Si ha quindi a che fare con azioni di tortura che realizzano omicidi senza cadaveri fondati su una certa immagine della corporeità. In questo senso la vasta gamma di abusi sessuali, per ampiezza e modalità, riscrivono e ridisegnano l'idea stessa della guerra in una forma, se è possibile, drammaticamente nuova³¹.

Gli abusi e le violenze sessuali sono quelli perpetrati su un corpo femminile *nemico*³², o del *nemico* considerato non come un bottino di guerra ma, in quanto *etnicizzato* e *razzializzato*, come un corpo da sporcare e, soprattutto, da non rispettare su cui lasciare un segno indelebile perché intimamente diverso. Un'immagine della corporeità che, nel caso rwandese, abbonda di stereotipi fisici e sessuali venutisi a creare già nella «situazione coloniale»³³, periodo nel quale, si sa, ha preso vita *l'etnicizzazione del sociale*: l'uomo tutsi ritenuto più raffinato fisicamente di quello hutu, la donna tutsi più bella e *desiderabile* e, perché no anche più *disponibile*, perché dotata di una presunta corporeità dalle forme più eleganti e femminili secondo quella classificazione razzologica tipica del periodo.

²⁹ Françoise Sironi e Raphaëlle Branche, *La torture aux frontières de l'humain*, «Revue Internationale des sciences sociales», vol. 4, n. 174, 2002, p. 591.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Segnaliamo anche il coinvolgimento delle donne come istigatrici e complici della brutalità. Basti citare la vicenda dell'ex ministro della condizione delle donne e degli affari famigliari rwandesi, Pauline Nyiramasuhuko, condannata dal Tribunale penale internazionale per il Rwanda per aver ordinato ai miliziani di assicurarsi che tutte le donne fossero stuprate prima di essere uccise (International criminal tribunal for Rwanda, caso n. Ictr 98-42 del 2007, *Procuratore vs Nyiramasuhuko*).

³² Brooke Grundfest Schoepf, *Genocidio e violenza di genere in Rwanda*, «Annuario di Antropologia», n. 8, 2006, pp. 113-144.

³³ Georges Balandier, *La situation coloniale: approche théorique*, «Cahiers internationaux de sociologie», vol. 11, 1951, pp. 44-79.

Storicamente questi schemi razzialisti entrarono a far parte della vita pubblica e furono concretamente incorporati dagli attori sociali. Un lento e nefasto apprendistato di un pregiudizio istituzionalizzato nato con il colonizzatore e con la sua ossessione delle origini circa il popolamento di queste aree: i twa sarebbero gli abitanti autoctoni, seguiti dagli hutu che avrebbero introdotto il ferro, l'agricoltura e l'allevamento e, infine, dal nord, sarebbero giunti i pastori-guerrieri nomadi conosciuti come tutsi, intorno al XIII e XIV secolo. L'origine diversa di questi tre gruppi ha costituito un dato di partenza sul quale molte discipline, non ultima l'antropologia, hanno elaborato classificazioni etnografiche e ipotesi teoriche, venendo a rappresentare un elemento essenziale dei processi storici di costruzione della realtà e dell'identità rwandesi. I primi esploratori giunti in loco, dopo la metà del XIX secolo, dovettero affrontare una contraddizione evidente tra un'omogeneità culturale e linguistica, (il kinyarwanda è l'unica lingua), e la sua suddivisione in hutu, tutsi e twa. Da quel periodo si sono definite le premesse per la creazione di quegli stereotipi e per una classificazione fondata su una mera impressione estetica che negava la dinamicità e la storicità di una convivenza, anche conflittuale, di secoli. I gruppi furono classificati secondo un grado di "bellezza", di "intelligenza" o di organizzazione politica per cui alcuni tratti culturali, morali e fisici dovevano rispondere in maniera coerente ad una presunta gerarchizzazione. La base teorica fu l'ipotesi hamitica basata sull'interpretazione del testo biblico su cui si fonda l'ansia classificatoria di tutto il periodo coloniale e secondo la quale hutu, tutsi e twa erano tre "razze" gerarchizzate sulla scorta della colorazione della pelle: al vertice della piramide erano collocati gli hamiti tutsi più chiari perché vicini alle popolazioni egiziane, quindi quasi europei; sotto di loro gli hutu, "razza bantu" dei "negri", mentre sul gradino più in basso i twa, considerati alla stregua di esseri sub-umani, imparentati addirittura con le scimmie. Gli egiziani definiti, in una delle versioni dell'ipotesi hamitica, come "non neri", si ritrovarono imparentati ai bianchi europei. Con il termine «hamita» gli studiosi cercheranno di rappresentare la grande diversità delle popolazioni africane in base ad una gerarchia fondata sulla loro prossimità con il ceppo europeo. Le implicazioni razziste dell'immaginario letterario e scientifico emergono in tutta la loro evidenza, tanto che l'opposizione fra "negro" e "hamita" compare in tutti gli scritti pubblicati tra il 1930 e il 1950. Da parte sua, la letteratura religiosa cristiana continuò a occupare un posto di rilievo nel dibattito antropologico. La presenza in loco dei missionari, Padri bianchi, imponeva una risposta alla sfida lanciata dalle teorie scientifiche sul popolamento dell'Africa, che avevano messo in discussione le passate interpretazioni teologiche. Per l'etnografia missionaria gli hutu sono identificati come piccoli e tarchiati; dalla testa grossa ma dalla figura gioviale, il naso schiacciato e le labbra enormi; espansivi, rumorosi ma anche allegri, in una parola «semplici» come riporta nel 1925 il *Rapport sur l'amministrazione Belge*



du Rwanda-Urundi del Ministero delle Colonie belga. I tutsi diventano invece i signori: «non sono che una debole minoranza, ma è una minoranza dirigente. La loro supremazia non è contestata. Da che cosa dipende? Da tre elementi: uno razziale. *La loro superiorità di tipo fisico: sono di un così bell'aspetto che si impone, sia sui semplici che sui semi-civilizzati, la statura, il portamento, la nobiltà dei tratti sono generatrici di prestigio e di ascendenza.* L'altro elemento è economico: sono dei magnati, la cui ricchezza è costituita da grandi allevamenti di bovini. [...] Il terzo è politico: sono uomini nati per comandare, come i Romani di Virgilio»³⁴.

Una siffatta rappresentazione della corporeità, che nel caso della donna tutsi significa accordare un principio di eleganza e superiorità tout court a scapito di quella hutu, è progressivamente venuta a “vivere” nell'immaginario dei genocidari che si percepiscono come i veri “oppressi” e sperano, con una “politica dello specchio deformante”, di ristabilire anche una presunta “africanità pura”, eliminando quello che è oramai lo/a straniero/a “fisicamente” diverso/a. Agli occhi dello stupratore, non solo si può, ma si deve, violare e dissacrare il corpo dell'Altro che è il bersaglio politico, per fare la politica dell'annientamento. Proprio in questo senso abusi e violenze si trasformano in armi che diventano strumenti dell'azione e, perché no, della comunicazione politica del prima, del durante e del dopo. Veronique Moufflet ha rilevato come nell'est del Congo il particolare sistema degli aiuti internazionali alle vittime da stupro, abbia determinato una strumentalizzazione delle stesse violenze sessuali da parte delle associazioni locali, le quali sono riuscite a trasformarle in strumenti della comunicazione, dando vita a delle nuove forme neocoloniali di dipendenze umanitarie e dall'umanitario³⁵.

Le poche donne che riescono a raccontare, con grande fatica e dolore, delle loro esperienze ci conducono a dire che effettivamente le forme di violenza sessuale in quest'area hanno progressivamente realizzato quella pratica sociale di cui parla Bourke come forma di una rappresentazione del sociale. Una rappresentazione che passando attraverso l'oltraggio, ha assunto nel tempo connotazioni sempre più ritualizzate nelle forme e nelle pratiche di trattamento del corpo. Le espressioni di violenza nella zona dei Grandi laghi sono fortemente caratterizzate da precisi ritualismi e da un'“estetica” della violenza traducibile nella necessità di una dimostrazione della crudeltà stessa³⁶. È possibile parlare di una tortura sessuale che porta a lasciare in vita le donne perché la stessa violenza agisce in conformità a un'immagine e di una percezione sociale del corpo femminile che, in ultima istanza, ha a

³⁴ Louis De Lacger, *Rwanda*, «Revue générale des mission d'Afrique», 1939, p. 46. Corsivo mio.

³⁵ Cfr. Véronique Moufflet, *Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'est de la République Démocratique du Congo*, «Afrique contemporaine», n. 3, 2008, pp. 119-133.

³⁶ Cfr. M. Fusaschi, *Hutu-Tutsi*, cit.; ead., *Rwanda 1994, una storia di pregiudizi*, «Lo Straniero», n. 32, 2003, pp. 122-127; ead. *Hutu e Tutsi fra bisonti e struzzi. L'etnicizzazione del naturale o la naturalizzazione dell'etnia*, in Mirella Zecchini (a cura di), *Oltre lo stereotipo nei media e nella società*, Armando, 2005, pp. 107-123.

che vedere con un immaginario collettivo e un discorso razzista più ampio che si è costruito anche in relazione alla sessualità.

Riguardo al corpo e alla sessualità vorrei qui aprire una parentesi, utile al nostro discorso, per come queste sono socialmente costruite in Rwanda. Altrove ho avuto modo di evidenziare come l'incorporazione del genere, traducibile nelle modalità per mezzo delle quali si diventa donna, passi attraverso una serie di pratiche di manipolazione dei genitali note come *gukuna*³⁷. Questo termine fa riferimento al gesto attraverso il quale si allungano le piccole labbra per mezzo di una manipolazione con lo scopo di prepararsi al matrimonio³⁸. Si realizza così un modellamento del corpo femminile indispensabile nella tradizione, per contrarre matrimonio; in effetti, se veniva accertato che la giovane donna non l'aveva effettuato non poteva sposarsi, se si scopriva che l'aveva fatto male, addirittura il marito poteva cacciarla, come mi ha raccontato C., anziana ex-esiliata in Tanzania di ritorno. Questa progressiva incorporazione del genere, simboleggiata dall'aver un organo genitale allungato attraverso un lento apprendimento di tecniche di massaggio, che si realizza mutualmente fra donne, va inteso come costruzione sociale del medesimo in una società patrilineare.

La patrilinearità si traduce in un forte legame con la terra, intesa sia nei termini di proprietà, da parte degli uomini che si trasponeva anche in una "proprietà" della donna; sia riguardo al mondo circostante, cioè gli altri elementi della natura, in particolare i fluidi e alla loro circolazione continua anche rispetto ai generi, maschile e femminile. In Rwanda, come in alcuni paesi limitrofi, il bene per eccellenza è costituito dalla proprietà della terra alla quale si connettono tutte le simbologie connesse con la vita, in primo luogo la fertilità e la prosperità. I liquidi come l'acqua, il latte, la birra e il miele circoscrivono senza dubbio l'idea della socialità rwandese e ne costituiscono i simboli principali, consentendo una produzione e, al contempo, una riproduzione sociale delle relazioni fra il mondo circostante della natura e quello collettivo socioculturale. La birra per gli uomini, il latte, per



³⁷ Cfr. Ead., *Incorporazioni del genere: poteri e grammatiche della corporeità in Rwanda*, in *Atti del Festival dell'antropologia*, in corso di stampa.

³⁸ Al singolare si usa «*kwĩsuura*» e ha più significati: sia «assicurarsi che non si è nudi», sia con «prendersi cura del proprio corpo». Nella tradizione solo un organo genitale modificato era ritenuto socialmente adatto perché "vestito" e non naturalmente nudo, quindi inaccettabile. Questa credenza è attribuita a entrambe gli organi, tant'è che il pene non è circonciso.



entrambe i sessi, rappresentano la fluidità sociale consentendo di intrattenere i rapporti con gli amici e i visitatori, anche nelle occasioni ufficiali come il matrimonio. Se l'*amata*, il latte di mucca, costituisce l'elemento di base nella tradizionale dieta (caldo o cagliato); quello materno, l'*amashéreka* è l'alimento trasmesso dalla madre ai figli³⁹, così come l'acqua sotto forma di pioggia, è l'elemento della fertilità per il suolo. Al tempo stesso l'acqua, *amazi*, sotto forma di secrezioni vaginali abbondanti, che si producono per i rwandesi, prima e durante il rapporto sessuale come conseguenza del *gukuna*, sono la garanzia di un buon matrimonio inteso come «buona moglie» prima e «buona madre» poi. Quest'ultima è tale se, come la terra resa fertile dall'acqua piovana, è in grado, prima da sola grazie al *gukuna*, poi insieme al marito di scambiare fluidi abbondanti che la rendono necessariamente fertile, adatta a fornire al patrilineaggio quei figli, si spera maschi, che a loro volta garantiranno la trasmissione del bene più prezioso. È in questo senso che le mie interlocutrici più anziane interpretano il fatto di poter aver concepito figli, ad esempio, con il fratello del marito: «il bambino è della famiglia» dice C. «non è mio e di mio cognato, ma della famiglia» e non casualmente impiega il termine «*umulyango*» che significa appunto «lignaggio maggiore». In questo senso potremmo dire che nella società rwandese l'«armonia sociale è mantenuta attraverso un continuo scambio di fluidi, ivi compresi quelli del corpo»⁴⁰. In questa società rigidamente patrilineare, la terra, sino agli anni '90, prima della riforma del diritto di famiglia, era di esclusiva proprietà maschile, al punto che le donne non la ereditavano, nemmeno in caso di vedovanza. La donna, moglie e madre, diviene come la terra proprietà del marito e, al contempo, è la sola a garantire la perpetuazione del patrilineaggio. Il suo corpo allora ne diventa il simbolo per eccellenza, al punto che esso è la personificazione tanto dell'abitazione quanto del terreno circostante. Allora i fluidi corporali – le secrezioni femminili in primis e lo sperma maschile poi – come quelli connessi alla terra devono necessariamente circolare in quantità adeguate fra l'uno e l'altra in modo da garantire fecondità e perennità alla terra così come al patrilineaggio tutto. Non è un caso che i torturatori abbiano dimostrato di avere una certa ossessione nell'attaccare le parti del corpo «produttori di fluidi della fertilità»⁴¹.

Alla base dei conflitti di questa zona ci sono certamente interessi economici, considerando le ricchezze di quella parte del Congo che da anni è teatro di grandi scontri. Ci sono anche conflitti connessi alla terra e al suo possesso: il periodo che dal 1959 arriva al '94 rwandese letto in termini di nazionalismo

³⁹ Una donna che non ha il latte dopo il parto si dice «*igihama*» e significa anche «che non ha secrezioni vaginali durante i rapporti sessuali». Dal verbo «*guhaama*» si traduce con «coltivare un campo indurito dal sole» ovvero una donna «che non ha secrezioni».

⁴⁰ Koster Marian e Lisa Leimar Price, *Rwandan female genital modification: Elongation of the Labia minora and the use of local botanical species*, «Culture, Health & Sexuality», n. 10 (2), 2008, pp. 191-204.

⁴¹ C. Taylor, *Sacrifice as Terror*, cit., p. 194.

ha avuto a che vedere proprio con il motivo simbolico dell'appropriazione dello spazio e con l'ideale della "purezza" della nazione, da qui l'eliminazione del "diverso", che si è trasformata nell'ideologia genocidaria.

Considerando le azioni militari ma anche dei civili, i vicini di casa ad esempio, vedremmo che esse sono tese, fra l'altro, a eliminare dal paesaggio i nemici che impediscono la "purezza" del gruppo e quindi l'azione assassina, fra cui anche lo stupro, è indiscriminata verso altri civili, le loro famiglie nella misura in cui il nemico è l'Altro e rappresenta nell'immaginario come un'altra "razza" che va eliminata. La donna, il "nemico senza armi" spesso non ha di che difendersi, viene attaccata quando è da sola al lavoro nei campi, diventando allora il bersaglio dell'azione violenta e il simbolo principale di una "profanazione" che passa per l'umiliazione estrema inflitta al suo corpo. Lei deve "morire" simbolicamente per ri-vivere tragicamente, attraverso la sua corporeità, come ricordo ossessivo e per restare, con il suo corpo profanato, violato e torturato a testimonianza di un'umanità non più umana, vittima di un duplice processo di disumanizzazione, tanto individuale quanto della comunità di appartenenza. Siccome donna, rappresentante della comunità nemica, diviene la testimone e il simbolo, in ultima istanza, di un'appropriazione e di un possesso da parte del violentatore. Attraverso la violenza sessuale l'aggressore colpisce il corpo della donna come il simbolo *nel* e *del* privato minando i legami famigliari, di discendenza e, come simbolo della comunità, attenta all'identità e all'appartenenza comune: «l'epurazione etnica produce un tipo specifico di crimine, che si può chiamare profanazione e che necessita che la vittima non sia morta immediatamente perché è così che la profanazione prende senso. Lo stupro è pertanto l'esempio stesso del crimine di questa profanazione»⁴². Non è, quindi, una tipologia di donna sola a diventare il bersaglio come la donna giovane che stuprata può divenire «datrice» dei figli della «nazione», ad esempio, ma tutte le donne a prescindere dall'età. L'azione violenta lo è ancor di più quando va oltre alla semplice idea della profanazione e del controllo della sfera procreativa, l'importante è appropriarsi del suo corpo, prenderlo per impossessarsi del simbolo della terra e, quindi, della nazione stessa. I casi delle violenze commesse in Rwanda, come quelle del Congo vanno ben al di là all'oltraggio del simbolo della fertilità e della procreazione essi mirano a simboleggiare, anche attraverso l'azione estrema, la potenza e il controllo totale dei vincitori, la debolezza e l'impotenza dei vinti. I presupposti antropologici

fanno sì che l'umiliazione, il terrore e le violenze inflitti dal violentatore mirino non solo a degradare la donna, ma anche a privare di umanità la comunità alla quale appartiene. Quando viene commesso un atto di violenza sessuale contro una donna, si colpisce l'onore del nemico più di quello della vittima. La donna non è vista come sposa, madre o sorella, ma come simbolo della comunità, un simbolo che bisogna distruggere per arrivare alla vit-

⁴² V. Nahoum-Grappe, *La purification ethnique et les viols*, cit., p. 5.



toria, un bersaglio strategico. Lo stupro, quindi, diventa strumento per umiliare il nemico, al quale viene negato il ruolo originario di protettore⁴³.

Il corpo così profanato non ha più età e parentele, tanto meno le potrà più avere e anzi vanno anch'esse oltraggiate, le testimonianze sul terreno confermano che i parenti come fratelli e padri, spesso, sono stati, in Rwanda, e ancora oggi in Congo, forzati ad assistere, se non a partecipare. Questa forma di «incesto coatto» rappresenta, nella simbologia dei fluidi» una «risalita dei fluidi, sperma e sangue, all'interno del circuito familiare. Le vittime di questi trattamenti erano violentate e allo stesso tempo trasformate in *esseri asociali*»⁴⁴.

In società come queste dove la parentela si costruisce sui legami patrilineari, la violenza sessuale tende ad annichilire le reti di solidarietà fondamentali e a distruggere la sessualità che rende possibile la riproduzione di un gruppo. Lasciare in vita donne sterili, come conseguenza diretta della violenza, significa lasciare sulla terra corpi sterili. Nella tradizione rwandese la terra, è di proprietà degli uomini, essi la possiedono, così come possiedono le mogli; le donne però, a loro volta, con le prerogative attribuite anche al loro corpo, *sono* la terra medesima: «la donna è incarnazione della terra, della madre e della patria, custode della tradizione e dei valori [...]. Sporcare la sua immagine vuol dire distruggere il paese»⁴⁵. Le donne, profanate nell'intimità, sono private della loro essenza e allora non sono solo esseri *asociali* ma *non sono più*⁴⁶.

In Rwanda si è venuta a costituire una forma nuova di logica genocidaria connessa non solo all'interdizione biologica e sociale del gruppo ma in una presenza che rimane a memoria in un corpo che svuotato della sua dignità, spesso contaminato da malattie come l'Aids, altrettanto spesso destinato a cure ripetute per le conseguenze gravi dello stupro e a entrare, così, nei gironi infernali di un aiuto umanitario, e delle sue logiche economiche, che di umano non ha proprio nulla. E laddove una donna violentata dia alla luce figli della *mixité*, tenuto conto che abortire è pressoché impossibile, spesso

⁴³ K. Guenivet, *Violences sexuelles*, cit., p. 29.

⁴⁴ C. Taylor, *Sacrifice as Terror*, cit., p. 177. Corsivo mio.

⁴⁵ K. Guenivet, *Violences sexuelles*, cit., p. 29.

⁴⁶ Percepì questa sensazione del non-essere delle donne rwandesi la prima volta durante una visita, qualche anno fa, ad un'associazione di vedove del genocidio nei pressi di Kigali. Ricordo nitidamente di avervi incontrato O. che nel '94 poteva avere una quindicina d'anni. Mi era stata presentata dalla presidente dell'associazione la quale mi aveva detto che era disponibile a raccontarmi la sua esperienza. Ci accomodammo nella sala adibita a sartoria, io di fronte alla vecchia Singer, la famosa macchina da cucire a pedali, mentre O. prese posto come se dovesse cucire, guardando sempre in basso. Passammo in silenzio molti minuti, io non osavo fare domande, di fatto non me ne veniva nessuna, lei non proferiva verbo. Poi si alzò, mi si parò davanti e mi buttò le braccia al collo, senza mai piangere, batté le sue braccia così forte sulla mia schiena facendomi quasi male, mi guardò negli occhi e i suoi mi sembravano privi di una qualsiasi luce.

non riesce ad accettarli: essi vengono a loro volta abbandonati, esclusi inevitabilmente dalla comunità della madre e spesso anche dalla parte dell'aggressore che non ne vuole proprio sapere. L'insieme di questi fenomeni della violenza estrema vengono dunque a costituire una novità attraverso cui si vengono a minare ulteriormente gli *habitus* di intere società che in questo modo sono e diventeranno sempre più fragili.

La lotta contro la violenza sulle donne è urgente e indispensabile ma non sufficiente perché come testimoniano le ricerche più recenti, la novità del conflitto nell'area del Kivu sta nel fatto che gli stupri non cessano con la fine della guerra. La violenza sessuale diviene uno scopo in se stesso, uno strumento e un affare privato e non più un messaggio alla collettività. Questi problemi si iscrivono sempre di più nella dinamica storica delle «identità armate» che agiscono in nome di quelle omogeneità culturali presunte tali. Intervenire sui singoli fattori può essere utile solo se si considerano anche i problemi che hanno indebolito l'intera area, tentando di contribuire alla ricostruzione di un tessuto sociale compromesso. Lo stupro va combattuto analizzando le implicazioni socioculturali e politiche, facendosi carico di un reinserimento delle donne in questo stesso tessuto, quello nel quale vivono e continueranno a vivere e di un possibile, per quanto difficile, loro reinserimento in ambito familiare, cercando di lavorare sulla gestione del rapporto fra i sessi e sulle costruzioni sociali di un delicatissimo riequilibrio fra i generi. Pur non facendo riferimento al contesto dei Grandi Laghi ma riepilogando sinteticamente l'uso del corpo nelle guerre, Marco Deriu recentemente si è posto *la* domanda di che cosa rappresentino le donne agli occhi dei loro aguzzini e si è dato una risposta che noi, in conclusione, condividiamo pienamente:

Forse la potenza generativa e la possibilità di mettere al mondo la vita, da cui come uomini si è costitutivamente esclusi e che si cerca in qualche modo di porre sotto il proprio controllo. Forse il senso di fragilità che si è già ucciso e violentato più volte dentro di sé. Forse la bellezza e l'alterità incolmabile in cui, nella propria vita quotidiana, si ha timore. E lì, d'altra parte, dobbiamo interrogarci sulla concezione miserabile del proprio corpo (e della propria sessualità) che possiedono tutti questi uomini, visto che lo trasformano con tanta facilità in uno strumento di violenza sistematica, in una vera e propria arma di guerra. Non c'è dubbio che qui ci avviciniamo alla radice di un conflitto storico e culturale tra i sessi rispetto al quale gli uomini devono ancora maturare una reale consapevolezza⁴⁷.

⁴⁷ Marco Deriu, *Corpi di guerra*, «Multiverso», n. 7, 2008, p. 45.

* Tutte le immagini dell'articolo sono di Michela Fusaschi.

Ho studiato antropologia prima all'Università di Torino e poi all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi con Jean-Loup Amselle. Insegno Antropologia culturale e Antropologia sociale presso l'Università Roma Tre. Da molti anni faccio parte dell'Osservatorio sul razzismo e le diversità 'Maria Grazia Favara', ho insegnato anche all'Ecole Normale Supérieure di Lione e all'Università Unatek di Kibungu in Rwanda.

I miei interessi nei confronti del genocidio rwandese risalgono a molti anni fa e allora, come oggi, si tratta di comprendere le ragioni profonde dell'agire genocida-rio che ha scatenato quell'orrore nel 1994 non lasciandosi trasportare dall'emozione del momento e soprattutto non dando credito alle retoriche dell'Africa dagli strani costumi e dagli odi atavici e tribali.

Per molto tempo ho compiuto una ricerca sui documenti studiando presso gli archivi coloniali e missionari in Italia e in Europa, per poi dedicarmi più propriamente alla ricerca di terreno in Rwanda, analizzando in particolare la costruzione delle identità rwandesi e la decostruzione del concetto di etnia.

Ho avuto il grande piacere e privilegio di incontrare un vero editore come il compianto Alfredo Salsano che, nel 2000, ha fortemente voluto credere nel lavoro di una giovane ricercatrice, sconosciuta e decisamente precaria, pubblicando la mia prima ricerca per la casa editrice Bollati Boringhieri con il titolo *Hutu-Tutsi alle radici del genocidio rwandese*, libro che ha poi ricevuto il Premio Iglesias l'anno successivo. Ho poi diversificato i miei interessi occupandomi di costruzione sociale del corpo e del genere sia nel contesto africano che in quello di migrazione italiano, ho pubblicato, sempre per Bollati, *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili* nel 2003 che ha vinto il Premio Amelia Rosselli, sessione speciale sui diritti umani, e *Corporalmente corretto. Note di antropologia* nel 2008 per Meltemi che ha ricevuto il riconoscimento intitolato a "Enzo Iuffrida" del Premio Letterario Internazionale Feudo di Maida.

Lavorare sul corpo mi ha aperto nuove prospettive anche riguardo al contesto rwandese, soprattutto in relazione alle violenze e agli abusi sessuali dove confido, con un certo pudore, non è stato e non è sempre facile muoversi nei meandri di racconti tragici e nelle pieghe di un tessuto sociale così fortemente provato, tenendo anche conto del fatto che nel mio caso il ricercatore è una ricercatrice, e dove incomprensioni e contraddizioni non sono sempre evidenti, così come i livelli dei discorsi, pubblici e privati, dove l'approccio e la riflessività della disciplina antropologica, e una sua sempre più importante ridestinazione sociale, mal si coniuga con le dilaganti analisi "mordi e fuggi" di altre professioni, dal giornalismo all'umanitario. Sono passati molti anni dal mio primo soggiorno rwandese da allora le mie discese sul terreno in questo paese si sono andate progressivamente intensificando soprattutto nella provincia dell'est a Kibungu. Scrivere, testi-moniare la ricerca in Rwanda si traduce in un desiderio di interpretare, anche insieme agli attori e alle attrici sociali, un universo come quello del post-genocidio rwandese che, lungi dal presentarsi univoco e monolitico, si contraddistingue, oggi come un tempo, per un forte regionalismo dalle grandi differenze, esplicite e sottese, difficili da indagare. Si tratta infatti di ritessere tele dai fili intricati di memorie, disperse e frammentate, di voci deboli e assertive, di pratiche tradizionali riformulate e reinventate, di paure e di nascondimenti.