

## **Carla Pratesi Innocenti**

### *Ibuka. Pratiche, politiche e rituali commemorativi della diaspora ruandese*

*Ibuka* in kinyarwanda<sup>1</sup> significa “ricordati”. Negli anni successivi al genocidio, *Ibuka* è diventato il motto della rinascita, la prima base sociale e di consolidamento del nuovo Stato ruandese, la bandiera di molti gruppi al potere. *Ibuka* è diventato anche il nome di una delle più importanti associazioni ruandesi di vittime del genocidio<sup>2</sup>. Ma per una categoria in particolare, i rifugiati ruandesi della diaspora, il termine *Ibuka* ha assunto nel corso degli ultimi dieci anni connotazioni simboliche e valenze emotive, politiche e sociali che hanno segnato il loro stesso senso di appartenenza. La questione identitaria, acuita dalla condizione di popolo in diaspora, rappresenta per queste comunità un nodo cruciale: molti dei ruandesi residenti in Europa, in America o altrove, oggi si sentono sopravvissuti tutsi del genocidio ruandese; molti altri si sentono ingiustamente stigmatizzati come carnefici hutu. In entrambi i casi, la percezione che hanno di loro stessi, del Ruanda in generale e degli assassini dei loro familiari è molto più etnica oggi di quanto non lo fosse dieci anni fa.

In antropologia, lo studio delle identità rappresenta ormai un campo di ricerca più che consolidato. In un contesto di rifugiati è sicuramente utile andare a vedere cosa ha da dirci questa disciplina a proposito di come le identità etniche, nazionali o più genericamente culturali, si costruiscono, consolidano e si trasformano nel tempo e a seconda delle circostanze. In questo senso, il caso ruandese, tragicamente segnato da un evento traumatico come il genocidio, è stato ed è tuttora carico di significati.

La presente analisi e le osservazioni che seguono sono il risultato di una ricerca condotta a Bruxelles tra il 2001 e il 2003 presso le comunità di rifugiati ed esuli ruandesi<sup>3</sup>.

Per convenzione, e ancor di più per norma di diritto internazionale, intendo per rifugiato ogni individuo che fugge dal paese di origine perché non gode della protezione del proprio Stato pur avendone la cittadinanza<sup>4</sup> e più genericamente per esule colui che è in stato di allontanamento forzato o volontario dalla patria. Ma al di là delle definizioni, la ti-

pologia di rifugiati presa in esame non è la stessa che interessa di solito le organizzazioni attive nel settore dell'aiuto umanitario. I rifugiati della diaspora e in generale gli esuli ruandesi, presenti in Europa o in America o in altre regioni del mondo "sviluppati", forse non rientrano nemmeno nella categoria di immigrati, perlomeno non nell'accezione dettata dal senso comune e che siamo abituati a sentir usare correntemente, la quale identifica l'immigrato con colui che lascia il proprio paese per motivi esclusivamente economici.

Attraverso lo studio delle modalità con le quali queste comunità hanno scelto di ricordare il genocidio e attraverso l'osservazione delle pratiche e dei rituali commemorativi messi in atto, cercherò di analizzare i mutamenti occorsi nel modo di percepire se stessi nell'interazione con gli altri. Si può parlare forse per i ruandesi di riappropriazione o addirittura di re-invenzione della propria identità etnica come conseguenza del genocidio? Jean-Loup Amselle (2001) ha definito il genocidio il paradigma identitario più efficace del XX secolo. Di certo, nel caso ruandese, e in particolare nella diaspora ruandese, il senso di appartenenza etnica costruita come vedremo attorno al ricordo dei propri morti, rappresenta oggi più che mai un elemento irrinunciabile e tragicamente attuale.

### **Esuli, rifugiati e popoli in diaspora**

Lo studio delle identità e successivamente delle identità etniche, nato con i lavori di P. Mercier e F. Barth alla fine degli anni Sessanta, si è consolidato in antropologia negli ultimi dieci anni soprattutto attorno alle opere di quegli autori che hanno messo l'accento sulla dinamicità del concetto di appartenenza etnica<sup>5</sup>. Abbiamo imparato, ad esempio, che l'etnicità può essere descritta come una forma d'interazione tra gruppi, che "in assenza di canali istituzionali legittimi tendono a connotarsi etnicamente per avanzare le loro pretese o difendere i propri interessi e diritti" (Cohen 1974, pp. 135-151). L'idea che le etnie siano create storicamente e che non corrispondano a entità statiche nel tempo e nello spazio è oggi il punto di partenza di qualsiasi studio etnografico. Tuttavia, questa de-costruzione del concetto di etnia e di appartenenza, se da un lato è servita a mettere in discussione il pensiero classificatorio dell'antropologia tradizionale e di epoca coloniale, rischia di astrarre e relativizzare in maniera fuorviante quella che è l'attuale e quanto mai reale contrapposizione tra gruppi etnici. L'identità culturale, individuale o collettiva, è un dato irrinunciabile e le etnie, anche quando create e inventate, possono diventare oggetti o soggetti di azioni politiche (Aime 1999).

L'analisi del caso ruandese, in particolar modo della diaspora ruandese, può contribuire in maniera significativa a chiarire le dinamiche di que-

sti processi di riappropriazione e trasformazione, che, se sottovalutati o sopra stimati, possono facilmente trasformarsi in qualcosa di estremamente reale come un conflitto etnico. L'oggetto stesso della ricerca, la diaspora ruandese, s'inscrive nel quadro teorico appena delineato mettendone in evidenza alcuni importanti aspetti pratici. La posizione dei rifugiati nei confronti dei sistemi nazionali è stata utilizzata dall'indagine antropologica come strumento per mettere in discussione e chiarire i legami esistenti tra memoria storica e coscienza nazionale. Analizzando l'esperienza delle popolazioni rifugiate, si può facilmente evidenziare in che modo i processi sociali di costruzione delle identità collettive risentano delle circostanze quotidiane della vita di esilio e come la condizione di rifugiati e di esuli influenzi questi processi (Malkki 1995). Proprio perché escluse o ai margini dei confronti identitari che si svolgono all'interno dei paesi di origine, le comunità di esuli tendono più di altri gruppi ad affermare ed eventualmente creare o ricreare le proprie identità. La ricerca condotta da Liisa Malkki in Tanzania ha messo in luce come la memoria storica, i resoconti delle violenze subite e l'identificazione politica ed etnica del nemico siano strettamente interrelate nel caso dei rifugiati hutu burundesi. Nel caso ruandese, se da un lato si sarebbe portati a confermare e anzi riaffermare con forza il principio dell'invenzione etnica e dell'arbitrarietà coloniale nell'uso di categorie di tipo etnico, dall'altro lato, sia che si tratti di esuli sia che si tratti di residenti nel paese di origine, negare adesso l'esistenza di una contrapposizione e di un confronto tra due gruppi sarebbe altrettanto arbitrario. Senza negare la validità delle teorie antropologiche sull'identità, la pratica etnografica ci porta a riconsiderarne i termini e le ricadute pratiche, a prendere in considerazione l'ipotesi che il concetto stesso di "etnia", nel contesto dei conflitti contemporanei, può aver assunto valenze e significati diversi da quelli tradizionalmente riconosciuti dall'antropologia.

Prima di procedere oltre col ragionamento, sono però necessarie alcune premesse e alcuni chiarimenti terminologici e semantici. Finora, ho usato più o meno indifferentemente i termini rifugiati, esuli, diaspora. Nessuna di queste parole ha valore di sinonimia rispetto alle altre. Come ho già avuto modo di precisare, non tutti gli esuli sono rifugiati e non tutti i gruppi di rifugiati o di migranti si definiscono in termini diasporici. Nel caso ruandese, la comunità di residenti in Europa racchiude entrambe le categorie degli esuli e dei rifugiati e al tempo stesso si definisce diaspora. A dire il vero, si potrebbe disquisire a lungo su quali siano i criteri di definizione delle diaspore. Ma, senza volerci addentrare troppo nell'argomento, possiamo rilevare come la dimensione politica rivesta nella vita di queste comunità un ruolo di primissimo piano. Questa caratteristica, senz'altro presente nel caso ruandese, rappresenta già da sola un forte elemento di distinzione rispetto ad altre comunità di immigrati re-

sidenti in Europa e giustifica, se vogliamo, l'uso del termine diaspora<sup>6</sup>. Come avremo modo di vedere più avanti, le comunità ruandesi, pur separate in gruppi al loro interno, mantengono ovunque legami molto forti con la patria d'origine, legami non solo economici ma anche culturali e politici.

Infine, un'ultima premessa terminologica: l'uso dei termini "hutu" e "tutsi". Per quanto dibattuto, non si è mai giunti in questi anni a una soluzione del dilemma linguistico ed etnografico rispetto a questo argomento, iniziato già nel 1933 con la pubblicazione del primo libro di storia ruandese, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique* di Père Pagès, e alimentato nei decenni successivi dalle teorie di varie scuole etnografiche e storiografiche<sup>7</sup>. Per l'attuale gruppo al potere in Ruanda, l'uso di questi termini e in generale qualsiasi riferimento esplicito all'esistenza di etnie è improprio se non addirittura dichiarato sovversivo e contro l'interesse nazionale. Di fatto però, a me pare che non ci siano molte alternative, almeno per quel che riguarda la terminologia. Come si evincerà dalle riflessioni che seguono, l'esistenza di gruppi separati all'interno delle comunità e della società ruandese è innegabile, come è innegabile del resto in qualsiasi società. In questo caso, il fatto che il confronto sia nato e sia stato ricondotto a vicende che avrebbero a che fare con problemi anche di natura etnica e che i termini utilizzati e comunemente riconosciuti per l'identificazione dei due schieramenti siano appunto *hutu* e *tutsi*, mi porta a scegliere di conformarmi a questa usanza, consapevole che questa scelta potrebbe irritare alcuni e di sicuro non rispecchiare completamente la realtà.

Del resto, nell'utilizzare certa terminologia, è rilevante non tanto la parola in sé ma l'uso che se ne fa. Dare un nome a degli schieramenti o a dei gruppi sociali e politici, pur avendo tali nomi origine o richiami di tipo etnico, reale o inventato, non significa necessariamente riconoscerne una valenza, per l'appunto, etnica. Il significato delle parole si modifica assieme al mutare del contesto e degli attori sociali e come conseguenza dei processi e degli accadimenti storici. Il voler tenacemente rifiutare l'uso dei termini *hutu* e *tutsi*, come certa parte dello schieramento politico ruandese vorrebbe, mi sembra in questo senso anacronistico e, paradossalmente, più oggettivante ed etnicizzante che non il farne un uso ragionato e ponderato.

### **La diaspora ruandese in Europa**

Le prime comunità di ruandesi si formarono in Europa verso la fine degli anni Cinquanta e nel periodo immediatamente successivo alla conclusione del mandato tutelare belga sul Ruanda. Ad arrivare, allora, erano essenzialmente bambini o giovani studenti, mandati dall'amministra-

zione coloniale in adozione a famiglie belghe o, in pochi casi, come studenti nelle università. Tra il 1959 e il 1960, arrivarono in Belgio 36 studenti ruandesi, tutti in possesso del diploma di scuola secondaria. Allora, la piccola comunità nasceva caratterizzata da un alto grado di istruzione dei suoi componenti, inseriti negli istituti universitari di più alto livello.

Poco dopo l'indipendenza, cominciarono ad arrivare in Europa gli esuli tutsi, in fuga dai primi episodi di violenza. Alla fine degli anni Sessanta erano registrati come residenti in Belgio 534 ruandesi, di cui 104 studenti universitari. Negli anni successivi, a intervalli più o meno regolari, arrivarono nuove ondate di esuli e rifugiati politici, in fuga dai massacri che ripetutamente colpivano una parte della popolazione, i tutsi. Ma ad arrivare in Europa erano soltanto coloro che possedevano i mezzi e le risorse economiche, i cosiddetti *évolues*, per usare un termine caro al potere coloniale, i quali, istruiti nelle scuole cattoliche del periodo coloniale, erano stati anche i primi a interiorizzare, attraverso le teorie razziali degli anni Trenta e Quaranta, un sentimento identitario di tipo etnico. Ancora oggi, molti di loro parlano dell'etnicismo definendolo "l'ideologia" elaborata dai colonizzatori e dai missionari, insegnata nelle scuole per molti anni e soprattutto diffusa dai due regimi hutu della prima e della seconda repubblica ruandese (Ndayambaje 2001).

Fino agli inizi degli anni Novanta quindi, la diaspora ruandese in Europa mantenne queste caratteristiche di omogeneità al suo interno: elitaria nei termini appena descritti e rappresentando di fatto una base importante per i gruppi tutsi di opposizione al regime ruandese. Rispetto alle altre comunità di esuli, quelle ruandesi in Belgio si distinguevano per l'alto livello di istruzione dei loro appartenenti e, di conseguenza, per il loro inserimento in ambiti professionali di grado relativamente elevato.

A partire dal 1994, queste comunità di esuli e rifugiati iniziarono ad ampliarsi e a diversificarsi considerevolmente al loro interno. Dopo il genocidio, molti dei sopravvissuti, ma anche molti di coloro che erano sospettati di avere partecipato ai massacri, cercarono rifugio in Europa e naturalmente a Bruxelles, dove già esisteva una comunità ruandese ben radicata. Nel 1994, il numero di richiedenti asilo di origine ruandese era passato dai 57 dell'anno prima a 658, circa il 4,5 per cento del totale dei richiedenti asilo in Belgio. Tra il 1994 e il 1997, la percentuale rimase perlopiù invariata. A partire dal 1998 poi, il numero di ruandesi richiedenti asilo in Belgio ricominciò a salire di colpo, come conseguenza dell'irrigidimento delle posizioni governative nella madrepatria: tra il 1998 e il 1999, più di duemila furono le domande. Questa nuova e ultima ondata di arrivi era composta anche da molti tutsi, fino a quel momento legati al governo del FPR<sup>8</sup> e passati poi all'opposizione.

In tutto questo lungo periodo, l'atteggiamento del paese di accoglienza, il Belgio, è sempre stato in un certo senso dicotomico, ovvero da un

lato indulgente e relativamente aperto nei confronti degli esuli e dall'altro sempre in buoni rapporti con i vari regimi ruandesi. Subito dopo l'indipendenza, quando in Europa arrivavano soprattutto esuli tutsi, il Belgio sosteneva apertamente il nuovo Stato ruandese. Negli anni immediatamente precedenti il genocidio, si dichiarava paese amico del regime di Habyarimana e accoglieva sul proprio territorio gli esuli tutsi in fuga dai massacri commessi da quello stesso regime. Dopo il genocidio, la situazione si è ribaltata.

Oggi la comunità ruandese del Belgio è sicuramente una delle più organizzate in Europa. Al suo interno si ritrovano gruppi e partiti politici, associazioni di vittime del genocidio, organizzazioni per la difesa dei diritti umani e per la promozione della giustizia, associazioni culturali e artistiche. I rappresentanti dei maggiori partiti politici di opposizione ruandese risiedono o hanno risieduto in Belgio<sup>9</sup>. Ibuka, una delle maggiori organizzazioni di sopravvissuti e di familiari delle vittime del genocidio, ha la sua sede europea a Bruxelles. Alcune di queste associazioni rappresentano per molti cittadini ruandesi luoghi e momenti d'incontro importanti e assolutamente imprescindibili dalla loro identità culturale. Esiste una *Communauté Rwandaise de Belgique* (CRB), organo ufficiale della diaspora e collegata alla rete di tutte le diaspore ruandesi nel mondo, nata su iniziativa del governo di Kigali<sup>10</sup> e composta, come anche Ibuka, per lo più da elementi di origine tutsi o che comunque sostengono fortemente la causa tutsi contro il negazionismo e il revisionismo del genocidio. In contrapposizione a essa e ai numerosi raggruppamenti di tutsi, si pongono tutta una serie di altre organizzazioni, in genere più piccole o comunque meno visibili, molto spesso legate a reti di organizzazioni hutu o di opposizione politica presenti in altri paesi europei<sup>11</sup>, con intenzioni dichiaratamente militanti. Infine, è da rilevare ultimamente la nascita di movimenti politici e non, che più che difendere o rappresentare i diritti e gli interessi dell'uno o dell'altro schieramento fanno appello a un comune sentimento nazionale ruandese, come è il caso di Igihango ("patto di sangue"), nato dall'unione di alcuni gruppi e partiti politici.

Quello che salta immediatamente agli occhi dell'osservatore esterno è la sensazione di duplicità: queste comunità sembrano vivere di anime differenti e inconciliabili, alcune risentite e arrabbiate per i torti subiti, altre profondamente segnate e forse rassegnate a non tornare mai più<sup>12</sup>. Le vicende che hanno portato e segnato la nascita di queste comunità e la storia individuale dei loro appartenenti si rispecchiano nel modo in cui si sono organizzate in seno alle società di accoglienza. Non esiste oggi una singola comunità ruandese in Belgio, come non ne esistono negli altri paesi europei. Esistono invece anime diverse che danno vita a un panorama di molteplici comunità, divise per obiettivi, rimorsi e rancori e per quella percezione identitaria che all'indomani del genocidio è inevitabilmente

cambiata. I modi che ognuna di queste singole comunità adotta per ricordare il Ruanda, il genocidio e per ricostruire una memoria di se stessa sono anch'essi diversi.

### **Comunità in lutto, memoria e degna sepoltura**

L'importanza dell'espressione del lutto risiede in generale nella necessità per i sopravvissuti di dare degna sepoltura ai propri cari. In circostanze come quelle che si avverano durante i genocidi, questo tipo di necessità acquista un ruolo e una valenza simbolica ancora maggiori, quasi un tentativo estremo di riparazione simbolica verso i morti. I corpi dei familiari morti, mai ritrovati o ritrovati in cumuli anonimi di materia, diventano al tempo stesso strumento e oggetto di commemorazione, protagonisti nei processi di salvaguardia della memoria.

Pensare la memoria del genocidio, significa allo stesso tempo darne una rappresentazione, trasmetterlo in quanto evento. Ma rendere memoria alle vittime di un genocidio non implica necessariamente raccontare l'evento stesso: si può scegliere di raccontarlo o di mistificarlo, di darne una rappresentazione veritiera o di commemorarne le vittime a prescindere dalle vicende storiche. Si pone così la questione dei rapporti che si vengono a creare tra conoscenza storica, negazione e testimonianza dell'evento, tutti fattori che condizionano evidentemente le possibilità di trasmetterlo. I sopravvissuti, in quanto testimoni, sono costretti a creare una relazione interiore con l'evento stesso: in mancanza di una conoscenza adeguata e interiorizzata del genocidio, infatti, il testimone non sarebbe in grado di trasmettere il suo racconto in maniera intima, carica di simbolismi e di pathos, la sua voce rimarrebbe appiattita su un piano storico o giuridico. La violenza subita non costituirebbe un evento in sé e, paradossalmente, non esisterebbe affatto per l'umanità. In questo senso, la memoria del genocidio diventa già politica della memoria e del paradigma identitario: i sopravvissuti, vittime o carnefici, sono costretti a interiorizzare l'evento, a renderlo familiare, a farne parte di loro stessi, con evidenti conseguenze anche sul piano politico.

Bisogna considerare la memoria come un processo che ingloba non soltanto i ricordi ma anche l'oblio e soprattutto il legame dialettico che esiste tra memoria e amnesia<sup>13</sup>.

Si uccide, questo produce dei cadaveri, poi delle ossa, poi più niente: l'erba ricresce già. Sta a noi impedire che con le ossa sparisca anche la memoria (trad. propria, tratto dall'opera teatrale *Rwanda 1994* della compagnia belga Groupov).

La memoria è vista come salvataggio dall'oblio e dalla distruzione: salvare per mantenere le tracce. I luoghi della memoria che vengono costruiti in Ruanda e dai ruandesi nel mondo non servono solo per ricordare e rendere omaggio. Essi costruiscono e ri-costruiscono la storia di quegli uomini e di quelle donne, ciò che è successo nel 1994 e, ancora prima, la storia di tutto il popolo ruandese, che in tal senso si riappropria della sua stessa identità. I cimiteri, i monumenti, i riti e le celebrazioni diventano luoghi per l'espressione del lutto, centri di documentazione e strumenti pedagogici. Il monumento funebre, la commemorazione e la veglia, se è vero che in primo luogo incarnano la metafora visibile e simbolica di tutti i cimiteri inesistenti, divengono al tempo stesso luoghi di culto, di riflessione e in ultima istanza di identità, dove i sentimenti di appartenenza si confrontano e si sovrappongono. Creare un monumento o un museo sono degli atti politici, risultato di una riflessione e di scelte i cui contenuti sono essi stessi l'effetto di altri atti politici. Pensando alle diaspore e ai modi di espressione del lutto delle popolazioni di esuli o rifugiati, la commemorazione diventa strumento per dare un luogo e una collocazione temporale al proprio lutto personale e collettivo, per iscrivere nello spazio e nel tempo il ricordo dei propri morti e degli eventi traumatici subiti. Uno spazio e un tempo dell'esilio che sono diversi da quelli del lutto originario e per questo molto spesso dolorosamente percepiti come troppo lontani<sup>14</sup>. La memoria allora non è soltanto espressione di un cimitero mentale e immaginario o di un sentimento di nostalgia, ma una forza sociale viva, un laboratorio dove la tradizione si riappropria del proprio passato integrandolo alla complessità e alla violenza della propria storia recente. La condizione di rifugiato e di esule in generale amplificano enormemente la forza di questo slancio e la volontà di riaffermare, anche e specialmente in occasione di eventi tragici, il proprio attaccamento e la propria appartenenza originaria.

Quando i piani di sterminio dei tutsi cominciarono a essere eseguiti, noi sopravvissuti e i membri delle famiglie delle vittime che si trovavano all'estero abbiamo iniziato a domandarci cosa ne sarebbe stato della nostra vita, o piuttosto della nostra sopravvivenza, quale sarebbe stato il significato. Abbiamo cominciato a porci delle domande. Alcuni di noi si sentivano colpevoli di essere ancora in vita, di non poter fare niente per sollevare i propri cari dalla paura e dalla sofferenza atroce che infliggevano loro, minuto dopo minuto, giorno dopo giorno, i genocidari hutu, i partigiani dell'Hutu Power (trad. propria, tratto dall'intervento di Eugène Twagira Mutabazi, membro fondatore dell'associazione Ibuka-Mémoire et Justice, alla giornata di riflessione organizzata a Bruxelles nell'aprile 2000 in occasione del sesto anniversario del genocidio ruandese).

Le parole dei sopravvissuti e dei familiari testimoniano di quel sentimento di nostalgia e rabbia che si trasforma in forza e spinta sociale.



Le comunità in diaspora si appropriano con tenacia degli spazi e del tempo dell'esilio per farne testimonianza, denuncia o anche semplicemente pianto. Se, dal lato delle vittime, si organizzano veglie funebri, marce, giornate di riflessione e denuncia, dall'altro lato, quello dei presunti carnefici, si celebrano, con riti religiosi, manifestazioni pubbliche di protesta e campagne di sensibilizzazione, le vittime hutu moderate, le migliaia di carcerati accusati e condannati con processi sommari e tutti i sospettati a causa della propria appartenenza etnica e non sulla base di prove concrete.

Così, tra il 6 e il 7 aprile e poi per tutto il mese a seguire, in contemporanea con quelle che si svolgono in Ruanda, possiamo assistere a Bruxelles, come a Parigi o in Germania, a una riproduzione di manifestazioni, di celebrazioni e di commemorazioni di vario genere: si proiettano film, si organizzano banche dati di materiali e testimonianze, si lanciano appelli e raccolte fondi. Nel 2004, anno del decimo anniversario del genocidio ruandese, si è assistito a un moltiplicarsi di eventi e spazi di visibilità un po' in tutta Europa, certamente in Belgio, ma anche in Italia. A Bruxelles, la ormai tradizionale marcia della giustizia, che ogni anno da dieci anni raccoglie nel centro della città una parte della comunità ruandese, nel 2004 è diventata evento mediatico. Ogni anno Ibuka, organizzatrice della manifestazione, fa seguire alla fiaccolata una serata di veglia, una vera e propria veglia funebre, completa di simboli del lutto, canti e momenti di silenzio. Una serata durante la quale tutto ruota attorno al ricordo di quei morti e di conseguenza alla pesantezza e al significato odierno dell'esserne sopravvissuti. I partecipanti sono quasi tutti ruandesi; pochi gli europei. Si proiettano filmati, anche molto crudi, si ascoltano testimonianze, si mettono in primo piano gli effetti e le cicatrici ancora evidenti dei massacri sui corpi di coloro che oggi sono ancora lì a raccontarlo. Sono serate di grande pathos. Ma il messaggio è chiaro ed è uno solo: a dieci anni di distanza, lo striscione che campeggia nella sala è sempre lo stesso: "commemorazione del genocidio dei tutsi ruandesi". Dall'altro lato della città, nella basilica di Kokelberg, gli hutu, o meglio una parte della comunità ruandese belga legata al vecchio regime hutu, celebra ogni anno una messa, in ricordo di tutte le vittime del genocidio, anche di quelle hutu; e il 6 aprile, anniversario della vigilia del genocidio, promuovono manifestazioni per ricordare il giorno dell'attentato all'aereo del presidente Habyarimana, in esplicita contrapposizione con le commemorazioni ufficiali che iniziano il giorno successivo.

Che a organizzare questi eventi e rituali commemorativi siano coloro che celebrano le vittime o coloro che s'identificano genericamente come lo schieramento opposto, lo scopo resta quello della condivisione del lutto. Lutti individuali in primo luogo, ma, ancora più importanti, lutti collettivi di una popolazione che per motivi diversi non vuole perdere la me-

moria dell'accaduto, che si sente ferita e uccisa nella sua identità collettiva e sopravvissuta a un genocidio.

Infine, accanto a queste espressioni pubbliche e comuni di cordoglio, vale la pena ricordare anche tutti quei lavori sulla memoria e quelle attività e servizi per tutti i tipi di sopravvissuti che vengono quotidianamente condotte a livello individuale. Mi riferisco ad esempio ai programmi allestiti per le vittime di violenza o per i familiari dei defunti: programmi di assistenza psicologica e salute mentale, gruppi di sostegno, di discussione ed elaborazione del lutto, organizzati sia in Ruanda sia all'estero dalle comunità ruandesi stesse o in collaborazione con enti locali e associazioni umanitarie<sup>15</sup>. Ragionando e cercando di superare il proprio intimo dolore, anche questo tipo di attività lavora sull'idea di memoria e sulle sue conseguenze politiche e sociali. Basta tenere presente come molti dei sopravvissuti manifestino ancora fortissimi segni dei traumi subiti, come incubi, insonnia, mal di testa e paura di restar soli. Il diffuso senso di sfiducia che scaturisce in molti casi da questi malesseri non fa altro che condizionare in un senso o nell'altro quell'opera di ricostruzione della propria identità che, abbiamo evidenziato, inizia immediatamente dopo il genocidio. Molti psicoanalisti, tra cui ad esempio Ndayambaje e Gasibirege dell'Université Nationale du Rwanda, hanno potuto rilevare come, secondo i sopravvissuti, mentre prima del genocidio la discriminazione etnica era percepita per lo più come qualcosa di imposto dalle autorità, dopo i massacri la differenza si sente molto più di prima, una differenza evidentemente non tanto legata all'origine etnica quanto al ricordo degli assassini commessi.

Subito dopo il genocidio, anche tra famiglie residenti da decenni in Europa ci sono stati problemi. Pur non avendo vissuto direttamente i giorni dei massacri, alcuni matrimoni misti tra hutu e tutsi sono stati interrotti. I normali rapporti tra famiglie, consolidati da anni di esilio condiviso, hanno subito i contraccolpi di quella immane tragedia che stava avendo luogo nella madrepatria. Oltre ai traumi e al rancore, la lontananza dal proprio paese e dalle proprie famiglie, il rimorso per non esserci stati o per non essere mai tornati, la voglia di rifarsi e la libertà di denunciare le ingiustizie subite, fanno dei rifugiati sopravvissuti ancora di più degli individui fragili e particolarmente sensibili alle sollecitazioni identitarie.

Per tutti i motivi sottolineati finora, si intuisce come il lutto dei ruandesi in diaspora non può non avere una forte connotazione identitaria e di conseguenza politica. I sentimenti di rivalsa, la sete di giustizia, il modo in cui vengono ricordati i nomi di tutti coloro che non ci sono più e di coloro che oggi subiscono il pregiudizio della propria appartenenza hutu, tutto questo fa ancora parte del lutto di questa popolazione in esilio, del suo modo di dare sepoltura, che non è e non vuole essere solo pri-

vato. Una degna sepoltura per dare voce all'indignazione dei viventi, alla rabbia mal celata di chi si sente oggi "tutsi o hutu sopravvissuto", di chi porta un'identità nuova e dolorosa. Che tali sentimenti siano un effetto del paradigma identitario di cui scrive Amselle o una conseguenza postuma del colonialismo e dei regimi successivi, la loro esistenza e contrapposizione odierna sono un fatto imprescindibile. Dopo aver indagato le origini del *clivage* etnico, dopo averne discusso le dinamiche pre e postcoloniali con tutti i mezzi che la storiografia, l'etnografia, la linguistica ci mettono a disposizione, ciò che è rilevante adesso è andare a vedere come queste due anime si confrontano, in che termini si definiscono e autodefiniscono e se esistano o meno degli spazi di dialogo.

## Note

<sup>1</sup> Il kinyarwanda è la lingua di ceppo bantu parlata in Ruanda sin dall'epoca precoloniale.

<sup>2</sup> L'associazione Ibuka è attualmente una delle più grandi e potenti associazioni di vittime del genocidio ruandese. Il suo atto di nascita però non avvenne in Ruanda, bensì in Belgio, nell'agosto del 1994, per iniziativa di alcune persone direttamente coinvolte nel dramma del genocidio ruandese ma residenti in Europa. Poco dopo i drammatici avvenimenti della primavera del 1994, i suoi fondatori decisero di riunirsi e di "organizzarsi". Nello statuto dell'organizzazione si legge: "Di fronte al genocidio tutsi da una parte, e dall'altra, ai massacri pianificati degli oppositori politici, che sono accaduti negli ultimi mesi in Ruanda e le cui radici riportano in parte alla colonizzazione, [i membri fondatori hanno deciso] di reagire, di coordinare i loro sforzi e, attraverso ogni altra azione intrapresa, di promuovere al più presto una fondazione a vocazione internazionale". Subito dopo, infatti, l'associazione venne creata anche in Svizzera (nel maggio 1995) e, nel dicembre 1995, finalmente anche a Kigali, in Ruanda, dove venne stabilita la sua sede principale. Oggi Ibuka è fortemente contestata: viene accusata da un lato di un eccessivo estremismo e addirittura di etnicismo nei confronti dei colpevoli e presunti colpevoli, dall'altro lato di non sostenere sufficientemente gli sforzi che, anche da parte governativa, si stanno facendo in nome della riconciliazione nazionale.

<sup>3</sup> Alcuni degli aspetti sottolineati nel testo sono il risultato di una più recente e breve ricerca condotta in Ruanda tra settembre e ottobre 2003, nel quadro del progetto "Tanatometamorfofi" dell'Università di Torino. Pur non avendo come oggetto di indagine la diaspora e i rifugiati ruandesi, questa ultima indagine ha senz'altro contribuito a farmi riconsiderare e a mettere in discussione alcuni dei risultati precedentemente raggiunti a Bruxelles.

<sup>4</sup> Cfr. Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951.

<sup>5</sup> Mi riferisco in particolare alle opere di Amselle (1999), Fabietti (1998), Anderson (1991), Clifford (2000) e altri.

<sup>6</sup> Per un'analisi più dettagliata sull'uso e l'origine del termine *diaspora* cfr. Cohen 1997.

<sup>7</sup> Dalla corrente di Jean-Jaques Maquet alla scuola storiografica di Jean-Pierre Chrétien in Francia. Interessanti sono anche alcuni studi condotti sulle origini dei ceppi linguistici bantu, che mettono in dubbio la diversità di origine dei due gruppi etnici ruandesi (Verhaagen, Ghin 1985).

<sup>8</sup> Front Patriotique Rwandaise (FPR), il partito politico dell'attuale presidente della Repubblica, Paul Kagame.

<sup>9</sup> Faustin Twagiramungu, candidato alle elezioni presidenziali dell'agosto 2003, aveva lanciato la sua campagna elettorale in qualità di esule residente a Bruxelles.

<sup>10</sup> La RDGN (Rwandan Diaspora Global Network), nata nel 2001 a seguito della Prima Rwandan Diaspora Global Convention tenutasi a Kigali, raccoglie e organizza i collegamenti tra

le varie comunità di rifugiati ruandesi sparse nel mondo, dall'Africa all'Europa, dall'America all'Australia. Questa rete, voluta e sostenuta dal governo di Kigali, rappresenta uno dei più importanti strumenti di controllo sui cittadini ruandesi all'estero.

<sup>11</sup> Ne cito alcune: l'UFDR (Union des Forces Démocratiques Rwandaises), l'RRD (Rassemblement des Rwandais Démocrates), il movimento monarchico Nation-Imbaga y'Inyabatutu Nyarwanda, il COSAR (Collectif du Six Avril 1994 Rwanda), SOS Rwanda-Burundi. Per avere un quadro dettagliato delle organizzazioni e schieramenti politici ruandesi presenti in Europa, si veda il rapporto dell'International Crisis Group (ICG 2002).

<sup>12</sup> In un'intervista che ho condotto a Bruxelles nel marzo 2002 nell'ambito della ricerca sulla diaspora ruandese, Luc De Heusch insisteva fortemente sulla polarizzazione quasi violenta della diaspora e del conflitto crescente tra i due poli. Questo giudizio non è del tutto condiviso da coloro, anche tra i belgi vicini al mondo ruandese, che vedono il conflitto solo come apparente.

<sup>13</sup> Benedict Anderson nel suo *Imagined Communities* (1991) indaga il nesso che si veniva a creare tra ricordare e dimenticare nella formazione dei nuovi Stati nazionali americani. Come nel caso degli individui, memoria e oblio sono alla base del processo di costruzione identitaria degli Stati.

<sup>14</sup> Il tema della memoria e delle politiche commemorative del genocidio è stato ampiamente trattato da Catherine Coquio e Jean-Philippe Schreiber nell'aprile 2000 in occasione della sesta commemorazione del genocidio ruandese organizzata a Bruxelles dall'organizzazione Ibuka (primo aprile 2000, *Journée de réflexion sur les mécanismes et les conséquences du génocide*, Bruxelles, ULB).

<sup>15</sup> Subito dopo il genocidio in Ruanda, il Ministero della Riabilitazione e dell'Integrazione sociale, in collaborazione con altri ministeri e con UNICEF, aveva avviato un programma nazionale di assistenza psicosociale per i traumi legati al genocidio. Il programma è gestito attualmente dal Ministero della Salute. In Belgio, a Liegi, MSF e la stessa Ibuka hanno avviato dal 1998 un programma (*Mpore*, in italiano "sollevati") di assistenza psicosociale per le vittime del genocidio e i familiari.

## Bibliografia

- Agiar, M., 2003, *L'anthropologie des identités dans les tensions contemporaines*, «Africa e Mediterraneo», n. 4/02, pp. 11-15.
- Aime, M., 1999, "Identità etniche o politiche", in J.-L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 7-28.
- Amselle, J.-L., 1999, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot & Rivages; trad. it. 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Amselle, J.-L., 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion; trad. it. 2001, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Amselle, J.-L., Bokolo, E., 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities*, New York, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- Barth, F., a cura, 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, Boston, Little Brown.
- Chrétien, J.-P., 1997, *Le défi de l'ethnisme*, Paris, Karthala.

- Chrétien, J.-P., 2000, *L'Afrique des Grand Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Flammarion.
- Chrétien, J.-P., Prunier, G., a cura, 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- Clifford, J., 2000, *Prendere sul serio la politica dell'identità*, «Aut Aut», n. 312, pp. 97-114.
- Cohen, A., 1974, "Introduction", in id., a cura, *Urban Ethnicity*, London, Tavistock; trad. it. 1994, in, V., Maher, a cura, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 135-151.
- Cohen, R., 1978, *Ethnicity: problem and focus in anthropology*, «Annual Review of Anthropology», n. 7, pp. 379-403.
- Cohen, R., 1997, *Global diasporas. An introduction*, London, UCL Press.
- Fabietti, U., 1998, *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
- Gouteux, J.-P., 2001, *Un génocide sans importance*, Lyon, Tahin Party.
- International Crisis Group, 2002, *Rwanda at the end of the transition: a necessary political liberalisation*, Nairobi-Bruxelles, ICG.
- Kagné, B., 2001, *L'immigration d'origine subsaharienne avant 1960: la Belgique découvre l'Afrique*, Bruxelles, CRISP.
- Kagné, B., Martiniello, M., 2001, *L'immigration subsaharienne en Belgique*, Bruxelles, CRISP.
- Maher, V., a cura, 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Malkki, L. H., 1995, *Purity and Exile: violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Maquet, J.-J., 1954, *Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- Marysse, S., Reyntjens, F., a cura, 2001, *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2000-2001*, Anvers, L'Harmattan.
- Mukagasana, Y., Kazinierakis, A., 2001, *Les blessures du silence. Témoignages du génocide au Rwanda*, Bruxelles, Actes Sud.
- Mukagasana, Y., May, P., 1999, *N'aie pas peur de savoir*, Paris, J'ai lu.
- Ndayambaje, J. D., 2001, *Le génocide au Rwanda. Une analyse psychologique*, Butare, Université Nationale du Rwanda.
- Pagès, A., 1933, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge.
- Prevelakis, G., 1996, *Les réseaux des diasporas*, Paris-Nicosie, Kykem, L'Harmattan.
- Remotti, F., 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Rivera, A., 2002, *I paradossi dell'identità fra locale e globale*, «Aut Aut», n. 312, pp. 175-188.
- Rombouts, H., 2001, "Organisation des victimes au Rwanda: le cas d'Ibuka", in S. Marysse, F. Reyntjens, a cura, *L'Afrique des Grands Lacs: Annuaire 2000-2001*, Anvers, L'Harmattan.
- Van Hehr, N., 1998, *New diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*, London, UCL Press.
- Verhaagen, A., Ghin, P., 1985, *L'expansion bantoue. Évolution des différentes théories*, Bruxelles, ULB.