



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO**  
**DIPARTIMENTO DI CULTURE, POLITICA E SOCIETÀ**

Scuola di Dottorato in Scienze Umane e Sociali  
Dottorato in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione  
XXX ciclo

**KANAUME**

Piccolo uomo nelle periferie di Bukavu  
(Repubblica Democratica del Congo)



Tesi presentata da: Miriam D'Elia

Tutor: Cecilia Pennacini

Settore scientifico: Antropologia

ANNO ACCADEMICO 2017/2018



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO**  
**DIPARTIMENTO DI CULTURE, POLITICA E SOCIETÀ**

Scuola di Dottorato in Scienze Umane e Sociali  
Dottorato in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione  
XXX ciclo

**KANAUME**

Piccolo uomo nelle periferie di Bukavu  
(Repubblica Democratica del Congo)

Tesi presentata da: Miriam D'Elia

Tutor: Cecilia Pennacini

Settore scientifico: Antropologia

ANNO ACCADEMICO 2017/2018

## Indice

### Ringraziamenti

<b>0. Introduzione .....</b>	<b>1</b>
0.1 Genesi .....	2
0.2 Lo chiamavano paradiso.....	7
0.3 <i>Au terrain</i> .....	12
0.4 Accenni di teoria.....	18
0.5 Guida alla lettura.....	21

### Prima Parte

<b>1. Interpretare le mascolinità, il tempo della cultura.....</b>	<b>27</b>
1.1 <i>Mulume oderwha</i> .....	28
1.1.1 Commedia in tre atti e nove scene.....	37
1.1.2 Quella desinenza <i>-shi</i> .....	40
1.1.3 Una capanna per la mucca e una ciotola per il suo latte.....	44
1.1.4 “Show me the way to the next whiskey bar”.....	48
1.2 Protagoniste silenziose.....	51
<b>2. Rappresentare le mascolinità, il tempo coloniale.....</b>	<b>56</b>
2.1 Introduzione: Cuore di tenebra in un corpo di donna.....	57
2.2 Questione di addomesticamento e di domesticità.....	61
2.2.1 La trasparenza delle coscienze.....	68
2.3 Uomo, soggetto del Congo coloniale: lavoratore, <i>garçon</i> , <i>evolué</i> .....	72
2.4 Il modello spaziale del <i>Centre Extra-Coutumier</i> , tra geografia e memoria.....	76
2.4.1 Il C.E.C. Di Costermansville, o Bukavu.....	80

<b>3. Rappresentare le mascolinità, il tempo della guerra.....</b>	<b>84</b>
3.1 Chi siamo “Noi”? Chi sono gli “Altri”?.....	85
3.2 A proposito di violenza.....	93
3.3 Piccolo uomo (prima parte).....	102
3.3.1 <i>Les “invisibles”</i> .....	105

## **Seconda Parte**

<b>4. Negoziare le mascolinità. Essere “uomini” ai margini di Bukavu.....</b>	<b>118</b>
4.1 Il <i>kizunguzungu</i> di Daniel Katonga, tra passato e presente.....	119
4.1.1 Tra i pascoli della rivoluzione e della sopravvivenza: (dis)continuità tra “tradizione” e “kizungu” .....	123
4.2 Abitare ai margini: Kadutu e Bagira, luoghi di <i>kilaka</i> e di <i>debrouillardisme</i> .....	125
4.2.1 Da <i>breadwinner</i> a <i>Zuk'olye</i> .....	135
4.2.2 Piccolo uomo (seconda parte).....	142
4.3 Alla ricerca di <i>bwanaume</i> .....	146
4.4 ...e di <i>ubaba</i> .....	152
4.5 Cikson, Cristiano Ronaldo o Wera? I giovani si immaginano uomini.....	157

<b>5. Contestare le mascolinità. Tra subordinazione e privilegio.....</b>	<b>163</b>
5.1 Mascolinità: progetti e processi di contestazione.....	164
5.2 Sul privilegio.....	166
5.2.1 Birra e <i>muchuba</i> .....	168
5.2.2 Kinyume: la lingua che sta dietro.....	172
5.2.3 Essere <i>creuseur</i> : il mestiere del rischio e del piacere.....	176
5.2.4 Ubriachi di potere.....	180
5.3 Commercio di strada, questione di onore e di genere.....	184
5.4 Esperienze di parità.....	188

**Conclusioni: Una seconda volta garçon.....192**

**Bibliografia .....197**

## Ringraziamenti

Non trovo le parole giuste per descrivere un'esperienza di vita e di formazione così complessa, talvolta faticosa, ma unica nel suo genere.

Solo una gratitudine sincera per chi mi ha accompagnata durante questi tre anni e durante la ricerca sul campo. A chi mi ha guidata, resa protagonista e non mi ha mai fatto sentire sola.

Il mio grazie va a quegli uomini che accettarono di accogliermi e di ascoltare con generosità le mie domande; alle loro mogli o alle loro compagne, che mi capirono e compresero le ragioni di un tema così “strano per una donna”.

Ringrazio Didier per aver fatto del mio lavoro, la sua ricerca di identità; per l'amicizia e la comprensione nei momenti difficili. Senza la sua mediazione e la sua assistenza, non sarebbe stato possibile il mio ingresso “nel mondo degli uomini” né in quello delle periferie.

Mathilde, Alphonse, Josephine, Arlette, Papa Mundi e tutti gli amici di Bukavu che hanno speso del tempo per farmi conoscere la città e i suoi abitanti, rendendo vive le mie giornate.

Ringrazio i professori e i ricercatori del dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, tutti coloro con cui mi sono confrontata prima e durante la ricerca. La mia tutor Cecilia Pennacini, per aver guidato il mio progetto e per avermi trasmesso la “passione” verso l'Africa dei Grandi Laghi.

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza il supporto dei miei colleghi “africanisti”, in particolare Guido, Marta ed Erika, i quali hanno saputo incoraggiarmi grazie alle loro esperienze di ricerca.

Dei miei amici, vicini e lontani, che mi hanno “letta” dentro e in ogni mio resoconto.

Della mia famiglia, dei miei genitori Silvia e Gianni e di mia sorella Alba, per la loro costante presenza e per aver sempre sostenuto le mie scelte.

E infine di Federico, il quale non avrebbe potuto amarmi in modo migliore e a cui sono grata per questi anni di vita insieme.

*A Bulonza, verrà la pace ed avrà i suoi occhi.*

## 0

### Introduzione

“E così inizia il nostro lavoro, il nostro lavoro più difficile: *riportare indietro il momento etnografico, resuscitarlo*, comunicare la distanza, che troppo rapidamente inizia ad apparire un abisso, tra ciò che abbiamo visto e ascoltato e la nostra incapacità, infine, di rendere giustizia ad esso nelle nostre rappresentazioni” (Behar, 1996: 9; corsivo mio).

## 0.1 Genesi

Ritornando ci fermammo in un bar (*Nganda*), all'*Ancienne Cooperative* di Kadutu, luogo prettamente maschile (o quasi), laddove il potere ed i corpi esprimono l'incertezza dell'essere maschio e del divenire uomo. Complice di questa espressione, in quel momento e in quello spazio, la birra. “Con la birra si discute meglio, si sta in compagnia, con gli amici. Anche se sto male devo bere almeno una birra” mi disse Papa Mundi. Il bar è anche luogo di riunione, in cui si discute di lavoro e di calcio. Cantando si acclama il presidente della squadra, e si beve in suo onore.

(Note di campo, 20 Settembre 2015, “L'inizio”)

Il primo impatto con la città di Bukavu, Repubblica Democratica del Congo, già mi impose domande e interrogativi su quello che poi sarebbe diventato il cuore della ricerca di dottorato: immaginari, discorsi ed espressioni di mascolinità “urbane”, tanto in “crisi” quanto resilienti. Quel bar, con quelle sedie di plastica vecchia e quelle note di rumba congolese alla Papa Wemba, fecero scaturire in me domande precise come: *questi uomini saranno sposati o no? Quante birre fanno un uomo? Quali sono i loro discorsi abitudinari, a parte il calcio e il lavoro?* Ma allo stesso tempo mi comunicarono già quanto le mascolinità, così come le femminilità, siano nel contempo “incorporate, performate, relazionali e contingenti” (Ratele, 2013: 145).

Quando sentiamo parlare dell'Est del Congo o più precisamente della regione del Kivu<sup>1</sup>, è soprattutto il tema della “violenza sessuale” a lasciare traccia nella nostra memoria e nella nostra indignazione. La mente viene inondata di immaginari coloniali che ritraggono, ancora, un'Africa primitiva e selvaggia. Il focus generale

---

<sup>1</sup> Kivu era il nome con cui era chiamata una regione orientale della Repubblica Democratica del Congo all'epoca del dominio di Mobutu Sese Seko (1965–1997). La regione si affaccia sul lago Kivu e in origine comprendeva tre sottoregioni (*Sous-Regions*): Nord-Kivu, Sud-Kivu e Maniema, corrispondenti alle attuali province omonime costituite nel 1988. Bukavu è attualmente capoluogo della provincia del Sud-Kivu.

dei media, dei donatori e dell'industria umanitaria, si concentra da alcuni anni sulla cosiddetta *rape crisis* (“emergenza stupro”); nei discorsi contemporanei e politici scorgiamo un'enfasi sulla violenza sessuale in Congo come qualcosa di eccezionale e quindi di incomparabile con il resto del mondo. Da qui espressioni come “il maggior orrendo crimine del nostro tempo”, “un'eccezionale forma di brutalità”, “Kivu come capitale mondiale dello stupro”, o ancora “uomini stupratori e anormali, governati da una naturale essenza barbarica”: strascichi di un lessico tutto coloniale, che fanno dell'uomo congolese un corpo “sessualizzato” e “razzializzato” (Fanon, 1986; 1990) e della violenza un fenomeno particolarmente caotico e naturalizzato (Eriksson Baaz, Stern, 2013).

Non c'è dubbio che il problema della violenza sessuale, a partire dall'inizio dei conflitti<sup>2</sup>, sia stato reale e concreto. Ha distrutto il tessuto della vita sociale di molte donne, ha danneggiato rapporti coniugali e familiari e ha indebolito il senso di comunità e di appartenenza. Ma la violenza sessuale costituisce solo una parte di un insieme molto più ampio di violenza/e. Si parla infatti di erosione delle strutture sociali e dei ruoli di genere “tradizionali”, dell'elevato tasso di disoccupazione, dell'assenza dello Stato, dell'incertezza e della paura che la guerra porta.

La violenza dunque non andrebbe cercata in linea teorica e generale, non andrebbe indagata solo nelle conseguenze, ma nelle cause e nella realtà concreta di ogni giorno. Tentativo di ordine del caos congolese (Jourdan, 2006), la violenza è presente nel profondo degli individui, li cambia, li turba profondamente e fa sì che tutta una cultura si trasformi e si (ri)adatti con fatica a questi cambiamenti. Per esempio, in forme diverse e complesse, la violenza è presente nell'uomo e nella ridefinizione della sua mascolinità. Esiste infatti una discrepanza tra gli ideali dominanti di genere e la realtà attuale che gli uomini vivono. Mentre essi cercano di rappresentare l'idea mascolina “tradizionale” del sostenitore e del capo famiglia, il contesto politico ed economico urbano contemporaneo li mette sotto costante e crescente pressione. Così l'uomo a Bukavu si trova nel punto di

2 Qui si fa riferimento alla Prima Guerra del Congo (1996-1997), quando oltre ai rifugiati ruandesi che scappavano dal genocidio del 1994, si nascosero in Kivu numerosi guerriglieri Hutu che iniziarono a dare la caccia ai Tutsi di nazionalità congolese. Per approfondimenti sul conflitto del Kivu si veda il capitolo n.3

intersezione tra il modello egemonico tramandato nel tempo e il nuovo scenario di ineguaglianza sociale, di precarietà del lavoro, di insicurezza e conflitto armato. Queste condizioni, così come i programmi umanitari *women-centred*, portano l'uomo a percepirsi come “fallito”. I ruoli divengono incerti e contraddittori, e con essi sentimenti di inadeguatezza, mancanza di stima e valore sociale, pervadono la sua “identità” (Silberschmidt, 2001).

Ma partiamo dall'inizio. Trascorsi il mio primo anno di dottorato (2014-2015) tra letture, indici bibliografici ed interrogativi, intenta a delineare un percorso di ricerca che potesse prima di tutto appassionarmi e allo stesso tempo porsi in continuità con le mie precedenti ricerche. In quel periodo iniziale di studio, a volte barcollante, ingenuo e proiettato verso direzioni anche inaspettate, sviluppai la convinzione che la scelta del luogo sarebbe dovuta dipendere dalle domande rimaste aperte dalle passate esperienze di *fieldwork*, e la scelta del tema da un ascolto sincero e umile di quelle sensazioni, di quei desideri e di quelle curiosità che il nuovo *campo* mi avrebbe suggerito. Fu proprio durante la ricerca per la Laurea specialistica, un'etnografia parziale sulla comunità delle donne dell'Est del Congo rifugiate a Kampala (Uganda)<sup>3</sup>, che maturai l'interesse per il Kivu e la volontà di contribuire, seppur attraverso un'antropologia “giovane” e inesperta, alla comprensione di un contesto così complesso e sconosciuto. Dovetti dire grazie alle donne che nella capitale ugandese ascoltarono le mie domande e che con i loro silenzi, i loro gesti quotidiani e i loro sguardi, mi descrissero non solo la precarietà dell'essere esiliate, ma anche un passato traumatico e una terra natia mai dimenticata.

Inoltre fui grata a Steven Aguto Odongoh, amico e collega di Kampala, che in quel periodo mi prestò quasi per caso un libro dell'antropologo americano Stephen Lubkemann: in “Culture in Chaos” (Lubkemann, 2008) lessi qualcosa che, lungi dal fare retorica, illuminò il mio *stare sul campo* e i propositi per le ricerche

---

3 Ricerca di Laurea Specialistica in Antropologia Culturale e Etnologia (Università degli Studi di Torino), condotta a Kampala da Ottobre 2013 a Febbraio 2014 e culminata nella tesi intitolata “*Je suis mère, je suis père: un'etnografia delle donne congolesi rifugiate a Kampala, Uganda*”. Per approfondimenti si veda D'Elia M., “Je suis mère, je suis père. Esperienze etnografiche tra le donne del Kivu (RDC) rifugiate a Kampala” in *Afriche e Orienti*, Aiep Editore, Bologna, 1-2, 2015.

future. “Molto spesso infatti – afferma l'autore – le migrazioni forzate sono investigate e teorizzate solamente sulla base dell'esperienza di coloro che decidono di *muoversi* o che hanno la possibilità di farlo” (Lubkemann, 2008: 19). Tuttavia esiste *un'altra faccia*, esiste la volontà di *rimanere*, l'opportunità di resistere e di adattarsi ai cambiamenti socio-economici o ai conflitti politici.

Più o meno nello stesso periodo della ricerca in Uganda, poi, John Mpaliza, ingegnere informatico nato a Bukavu e cittadino italiano da 21 anni, si fece conoscere in tutta Italia come “camminatore per la pace” (*Peace Walking Man*) e portò la voce e i suoi racconti sul Congo anche a Torino<sup>4</sup>.

Fu grazie a queste esperienze e a questi incontri che decisi di ispirarmi a uno dei molteplici mandati dell'antropologia contemporanea: “dare senso all'intersecarsi dei destini delle vite umane” (Comaroff, Comaroff, 2003: 172), producendo “storie del presente” (Abu-Lughod, 2000: 263) e tentando di tradurre il significato delle parole che dimorano nel silenzio (Vanthuyne, 2008). Le traiettorie di vita a cui volli offrire la possibilità di un contatto all'interno delle mie ricerche furono quelle delle donne rifugiate a Kampala con le loro famiglie rimaste in patria, quelle dei congolesi residenti in Italia con i ricordi del proprio passato, e le mie, in una “negoziante invisibile” (Olivier de Sardan, 1995: 9) e quotidiana con vissuti *altri*.

Il secondo anno di dottorato (2015-2016), dunque, partii per Bukavu con l'idea di voler “capire” le donne *rimaste*, la loro percezione del post-conflitto, della violenza e della contemporaneità, ma una volta sul campo provai la sensazione di “anestesia politica” di cui parla Fassin nel suo lavoro sull'esperienza dell'Aids in Sud Africa (Fassin, 2007): ogni realtà sociale, culturale e politica con cui entrai in contatto sembrava completamente “anestetizzata” dal discorso della violenza sessuale contro le donne; ebbi la percezione che quell'immaginario fosse l'unico presente e il solo in grado di spiegare la realtà delle cose. Nello stesso tempo, durante il sopralluogo iniziale (da Settembre a Novembre 2015), conobbi un'associazione locale<sup>5</sup> che tra gli altri progetti organizzava, nella periferia della

4 L'evento torinese fu ospitato in particolare dal Centro Studi Sereno Regis, in data 9 Agosto 2012.

5 Si tratta di SARCAF (Service d'Accompagnement et de Renforcement des Capacités d'Auto-promotion de la Femme au Sud Kivu). Originariamente nasce come associazione rivolta alle

città, alcuni incontri e gruppi di discussione *tra uomini*, sostenendo praticamente e simbolicamente questi ultimi nella sfida di una vita e di una quotidianità in mutamento.

Oltretutto mi ricordai di quelle donne rifugiate in Uganda che mi raccontavano di un vuoto materiale, fisico e psicologico dovuto all'assenza del marito, rapito dai ribelli, scomparso durante i conflitti in Kivu o durante la fuga. Parole che descrivevano uno scenario in cui *l'uomo* era sì il combattente e il ribelle, ma molto spesso la vittima principale di violenze e di esperienze che avrebbero lasciato in lui traumi indelebili. L'esposizione dell'uomo alla guerra e la sua conseguente fragilità nel presente di post-conflitto mi furono poi confermate dall'ironia di G.B., padre di famiglia di un quartiere periferico di Bukavu:

“Il primo aspetto: l'uomo è morto durante la guerra.

- *Perchè hanno ucciso gli uomini?*

*Perchè l'uomo è un leader.*

Ti faccio un esempio. A casa tua possiedi un pollaio; c'è un visitatore che arriva e che dice “portami il gallo, abbiamo un matrimonio al villaggio”. Anche oggi, qui in città, è il gallo che morirà sul tavolo d'onore. Osserva attentamente, il gallo è il marito della gallina. E' lui che “canta” alle cerimonie.

Se andate a ELACAT (stabilimento di Bukavu per la macellazione dei bovini) e volete mangiare una buona carne, cercherete la carne del toro, non quella della mucca.

E' sempre l'uomo che è esposto alla guerra.

Anche a casa vostra [rivolgendosi a me, ricercatrice] ....se condividete lo stesso letto con vostro marito, chi è che starà verso la porta? *La cultura ha detto che dev'essere l'uomo*. Se vi attaccano durante la notte, chi è che esce per primo? E' l'uomo!”

(G.B., Panzi)

---

donne, ma in seguito accoglie progetti dedicati alla sfera maschile, alla coesione familiare e sociale e al fenomeno dell'abbandono del nucleo familiare da parte di numerosi uomini.

Tendendo l'orecchio ai non-detti (Vanthuyne, 2008) che il *campo* stesso mi suggerì con il passare dei giorni, e forse anche “spaventata” nel divenire “un'altra” ricercatrice e “un'altra” occidentale coinvolta nel discorso della violenza sessuale, decisi dunque di addentrarmi in una nuova narrativa, *sur les hommes*, che andava al di là della violenza come fattore isolato ed eccezionale e che metteva in luce altre possibili dinamiche, “zone d'ombra” dimenticate o diverse da quelle normalmente raccontate.

Ritornai ancora all'*Ancienne Cooperative* di Kadutu, quel bar con le sedie di plastica vecchia e note di rumba congolese alla Papa Wemba, e con il desiderio di entrare in un mondo senza avere idea di come poterlo fare, intrapresi un viaggio attraverso un lungo tunnel, l'etnografia (Behar, 1996).

## **0.2 Lo chiamavano paradiso**

Dal molo dell'Orchid<sup>6</sup>, osservai più volte la maestosità del Lago Kivu e le abitazioni fatiscenti di Bukavu sommergervi nelle sue acque. Quel luogo per me rappresentò un belvedere sulla città, un rifugio per permettere alle esperienze, alle parole e alle paure della ricerca di potersi sedimentare e acquistare, se possibile, un senso. Guardando lontano in attesa di scorgere qualche *pêcheur* al lavoro, mi chiesi spesso in che modo quella città (intesa anche come comunità) cercasse, a volte disperatamente e a volte con grande vitalità, “di rompere attraverso gli strati di polvere e sporco, i palinsesti della colonizzazione, de-, ri- e neocolonizzazione che si stabilirono sulla sua superficie e offuscarono, talvolta distrussero, la sua lucentezza” (De Boeck, Plissart, 2004: 18). In che modo potesse ancora sopravvivere, svegliandosi ogni mattina nell'invisibilità e nell'incertezza quotidiana, e continuare operosa nella sua routine. Se “*par grâce de Dieu*” sarebbe stata la risposta di molti, con il passare dei giorni mi convinsi che alle radici dimorava una grande opera di rigenerazione dall'annullamento e di resurrezione dalla morte. Impegnati in un processo di invenzione di nuove forme

---

<sup>6</sup> Hotel nella zona centrale e residenziale di Bukavu.

d'organizzazione sociale, pratiche culturali e di solidarietà per affrontare il fallimento dello Stato (Trefon, 2004) e la precarietà della vita, gli abitanti di Bukavu riempivano con audacia i “vuoti” lasciati dal passato. I pettegolezzi, le dicerie di vicinato, le riunioni nei *Barzaa* o negli *Nganda*, i mercati all'aperto e sul ciglio delle strade, l'instancabile brulichio di persone in cerca di occupazione, i *pagnes* africani e i *Wax Hollandais*, facevano della città uno spazio visibile e udibile, in continuo movimento per “consolare l'anima” e “riposare la testa”<sup>7</sup>.

Scelsi Bukavu per due motivi: da un lato per le opinioni diffuse sulla maggiore sicurezza che avrei trovato nel Sud Kivu e soprattutto in città, rispetto al Nord della stessa regione. Pareri che mi furono confermati in seguito quando decisi di visitare Goma, all'estremo nord del Lago Kivu: neonata cittadina vitale e ben organizzata, tuttavia ancora immersa in una sensazione di polvere da sparo e armi da fuoco<sup>8</sup>. Dall'altro lato perchè in Italia, qualche mese prima della partenza, conobbi Mathilde Muhindo, attivista per i diritti umani in RDC e ex-membro del parlamento transizionale congolese (2003-2005) nel ruolo di rappresentante della società civile in Sud Kivu. Fu grazie a questa donna “vulcano” di Bukavu, che riuscii ad avere una sistemazione in città, ad attraversare per la prima volta la frontiera Cyangugu-Bukavu ed avere i contatti iniziali per la ricerca. Con lei strinsi un'amicizia particolare, in parte sommersa per la differenza delle tematiche affrontate (era così devota verso le donne e il loro mondo che a volte fui incapace di rivelarle i risultati della mia ricerca!), in parte sincera e profonda grazie ai numerosi incontri, visite e pasti condivisi che rappresentarono un punto fermo e sicuro nella mia vita a Bukavu.

Fu Mathilde a trovare per me una sistemazione presso il Centro Olame<sup>9</sup>, una graziosa struttura diocesana sulle pendici della collina di Bugabo, nella

---

7 Espressioni estrapolate da un'intervista a N.T, giovane ragazzo di Nyamugo, il quale mi parlò delle strategie quotidiane per resistere alla precarietà della vita.

8 Infatti, la ribellione del movimento M23, all'origine di un'ammutinamento nella provincia del Nord-Kivu, si concluse (ufficialmente) soltanto nel 2013, lasciando dietro di sé strascichi importanti a livello sociale e politico. Il movimento era composto da disertori dell'esercito, che in precedenza appartenevano a gruppi armati, integrati nell'esercito nazionale a seguito dell'accordo di pace nel 2009.

9 Il Centro Olame è una delle strutture chiave della *Caritas Développement* dell'Arcidiocesi di Bukavu. Nato a Murhesa (a 30km da Bukavu) con il nome *Centre d'Animation Sociale et Rural*, ha come obiettivo principale la promozione della donna e della famiglia.

municipalità di Kadutu; la città di Bukavu è infatti suddivisa in tre municipalità (*communes*): Ibanda, che ospita il centro città, gli uffici amministrativi e del governo, le organizzazioni internazionali, le residenze degli espatriati e che in passato rappresentava lo spazio della colonia. Kadutu, primo centro *Extracoutumier* annesso alla città durante il periodo coloniale<sup>10</sup>, che oggi costituisce uno snodo importante per le attività commerciali informali; e infine Bagira, un tempo considerata “municipalità dormitorio”, poiché i suoi abitanti vi facevano ritorno soltanto per dormire dopo una lunga giornata di lavoro nelle zone del centro urbano. La ricerca etnografica di cui leggerete il resoconto si svolse principalmente nelle municipalità di Kadutu e di Bagira e nei loro quartieri (alcuni più “centrali” altri al limite con le zone rurali): spazi urbani che nel corso della tesi chiamerò “periferie” o “margini” e che potremmo definire *back streets* (Jensen, 2006), poiché *dietro* ad una società dominante, rappresentata ancora oggi dall'uomo “bianco” e dalle élite locali più agiate; insomma spazi fisici e geografici ma anche identitari dove, come vedremo, la mascolinità tenta di essere recuperata. Sulla collina di Bugabo trascorsi numerosi mesi e sebbene la “religiosità” fosse un elemento molto rilevante e talvolta soffocante per la ricerca stessa, mi sentii a casa e al sicuro. Dalla finestra della camera udii numerose volte quell'urlo di gioia che acclamava l'arrivo della corrente elettrica, il profumo di *foufou* e *sambaza* con sugo d'arachidi, il fragore dei tuoni durante la stagione delle piogge e le litanie delle chiese pentecostali in stato di *trance*; tante volte provai nostalgia di casa e allo stesso tempo fui attratta dall'intreccio perfetto di quegli elementi naturali e umani.

Inoltre, lontana dal “centro” e dalle sue comodità, quella casa mi suggerì di “approdare” nelle zone periferiche della città e di conoscerne le dinamiche. Fu così per esempio che scoprii Funu, il quartiere dei *fous* (*pazzi*), dove questi ultimi costruirono le proprie abitazioni su un terreno paludoso<sup>11</sup>; *Cimpunda*, il quartiere dei giovani rivoluzionari e tutto-fare, oltre il quale le strade della città finiscono

---

10 Cfr. capitolo 2

11 Sembra infatti che durante il periodo coloniale i locali abbiano iniziato a costruire massicciamente sul terreno paludoso che oggi corrisponde al quartiere e che i coloni, venendolo a sapere, si rivolsero loro chiamandoli *fous* (“pazzi”); e questi ultimi risposero “*Fous nous?*” (“pazzi noi?”). Da qui il nome abbreviato FUNU.

all'improvviso; *Nyamugo*, conosciuto per il commercio, i *pickpockets* e le fogne a cielo aperto; *Ciriri*, dove non si è cittadini né *villagois*, forse una via di mezzo, dove il tempo sembra trascorrere più lentamente.

Per curiosità, poi, decisi di trasferirmi solo per qualche mese in centro città e di sperimentare nuove abitudini. Trovai una stanza in affitto da una famiglia residente in Avenue Nyofu, nella municipalità d'Ibanda, e ben presto mi ritrovai sulle sponde del Lago Kivu, che dalla periferia scorgevo solo dall'alto. A due passi dalla casa la residenza del *gouverneur*<sup>12</sup>, la cattedrale Notre-Dame de la Paix e *Muhumba*, quartiere degli espatriati e delle ONG internazionali. Ai fini della ricerca quella casa fu un luogo strategico per conoscere un'altra "classe" della popolazione, oltre a rappresentare un valido esercizio per inserirmi nella quotidianità dei locali: una parte importante delle mie giornate, infatti, la spesi in compagnia della famiglia Mundi, nella loro cucina e nel loro salotto, lasciandomi impregnare da ogni particolare ed ogni esperienza condivisa.

In qualsiasi angolo della città mi trovassi, dei congolesi di Bukavu imparai a conoscerne il linguaggio concreto ed espressivo, composto da proverbi, episodi di vita quotidiana (vissuti in prima persona ma non necessariamente) e soprattutto da domande in risposta ad altre domande. Quando chiesi a Papa Joseph, per esempio, di raccontarmi come fosse cresciuto a Burhale (villaggio non lontano da Walungu), lui a sua volta mi domandò: "se tua madre partisse per lavorare nei campi, chi scalderebbe il cibo per te? Dove troveresti la legna per il fuoco?"; con questa domanda l'interlocutore volle una conferma al suo pensiero ("*io stesso, oppure mangerei il cibo freddo*") e così facendo comunicarmi la capacità di arrangiarsi da parte dei bambini o dei ragazzi per poter vivere in assenza dei genitori; allo stesso tempo la sua domanda raccontava implicitamente di un'attività, quella di scaldare il cibo e raccogliere la legna, riservata esclusivamente alle donne (e per questo il padre non veniva nemmeno contemplato).

Imparai dai *bukaviens* l'importanza del ridere e la capacità di farlo anche di fronte alle difficoltà più gravi. Ben presto fui contagiata dal loro modo di scherzare e

---

12 Marcellin CISHAMBO, governatore del Sud Kivu dal 2010.

dalla loro risata, non soltanto efficace nel far fronte all'incomprensibilità della realtà congolese, ma anche nel “prendersi gioco” del potere, dei suoi schemi e delle sue figure di riferimento (Jourdan, 2006).

Conobbi il loro *savoir-faire*, per poter resistere alla disoccupazione e all'incertezza economica: una capacità di arrangiarsi (*se débrouiller*) oltre l'inverosimile, basata sulle abilità manuali ma anche sulle relazioni sociali e culturali, che per un soffio trattiene la maggior parte degli individui da questa parte di mondo, la vita.

Infine appresi a riconoscerne una caratteristica fondamentale e talvolta “perversa”: l'*heshima* (in swahili), detto altrimenti l'*honneur*. Un'immagine di sé costruita sulla base del prestigio sociale, del denaro e della partecipazione all'*economy of desired goods* (Mbembe, 2002: 271), che fa di Bukavu un'arena di lotta e di competizione per la macchina o il *pagne* o la festa di nozze migliore, e degli oggetti (radio, telefoni, computer, vestiti, ecc) i “feticci della modernità” (Jourdan, 2006: 180). Non solo. Essere *muheshimiwa* (*onorabile*), significa aver compiuto quelle determinate azioni o scelte che la società si aspettava di vedere, e di conseguenza poter occupare un posto all'interno di essa, della famiglia e della comunità di appartenenza.

Certamente questo carattere venne a galla molto più visibilmente nella relazione con me, giovane dottoranda occidentale appartenente alla classe media, portatrice di valori e simboli di una cultura egemonica ed emulata<sup>13</sup>. A questo proposito, per esempio, alcuni interlocutori scelsero consapevolmente di rispondermi o di rivolgersi a me, durante le interviste, in lingua francese piuttosto che in swahili, pur essendo quest'ultimo meglio padroneggiato.

La prima cosa che mi colpì di Bukavu e l'ultima che salutai prima di entrare nella zona franca della frontiera, furono le buche sulle strade, simbolo di un costante pericolo e di un tangibile degrado della città e della sua superficie; metafora di un'erosione fisica e morale e “immagine concettuale per esprimere la qualità della vita urbana nelle città postcoloniali congolese” (De Boeck, Baloji, 2016: 13). Le buche erano sulla bocca di tutti e venivano prese costantemente come parametro di giudizio rispetto ad una buona o ad una cattiva politica, rispetto alla condizione

---

<sup>13</sup> Sul posizionamento e sul ruolo della ricercatrice si rimanda al paragrafo successivo dello stesso capitolo.

della vita, al benessere della città e dei suoi abitanti. Come le buche, altri aspetti del paesaggio disorientarono spesso il mio sguardo e il mio adattamento in città: le case, la cui costruzione rimaneva in sospeso per mesi; le colline erose dal fango e dall'affollamento di baracche in lamiera; infine vecchie strutture dell'epoca coloniale e mobutista rimaste “congelate” pur con il passare del tempo. Tutto sembrava riconducibile ad un passato di guerra e ad un presente di sopravvivenza. All'interno di questo *spaesamento*, però, trovai fin da subito qualcos'altro, dei punti di sutura (Hunt, 2013; De Boeck, Baloji, 2016) e delle nuove possibilità in grado di trasformare una *ville morte*<sup>14</sup> in una *zona di indistinzione* (Mbembe, 2002: 267), dove né le cose materiali né la vita hanno una fine assoluta (Idem, 2002) e dove anche la guerra e la povertà producono bellezza culturale.

### **0.3 Au terrain...**

Il 26 Maggio 2016 gli abitanti di Bukavu, così come quelli di Kinshasa, Lumumbashi e Beni, manifestarono contro la Corte Costituzionale congolese e il suo sostegno a prolungare il mandato di Kabila oltre la scadenza (in origine prevista a Novembre 2016). Quel giorno sarei dovuta recarmi a Ciriri, nella municipalità periferica di Bagira, per incontrare un gruppo di *papa*<sup>15</sup>, ma decisi di rimandare. Il giorno prima della manifestazione, infatti, fui turbata dalla quantità di militari armati in marcia lungo Avenue Lumumba, la via principale della città, dai numerosi pneumatici incendiati sulla stessa strada e dal presentimento diffuso di possibili disordini di lì a poco.

Quasi un mese dopo mi trovai a Cireja, un villaggio a trenta chilometri da Bukavu e non lontano da Kavumu, quest'ultimo “famoso” per le violenze sessuali commesse durante gli anni del conflitto su numerose bambine. Sapevo bene che non era consigliato spostarsi verso le zone rurali, ancora instabili e insicure per la presenza di gruppi armati e di *bandits*, ma fiduciosa decisi comunque di andarci in

---

14 Per altro *ville morte* è anche uno slogan di recente invenzione per designare la città che si blocca e si finge morta come forma di protesta pacifica, soprattutto a livello politico.

15 Termine swahili per indicare gli uomini adulti.

giornata per approfondire alcune tematiche sulla cultura Shi<sup>16</sup>. Il 21 Giugno, tuttavia, mentre ci incamminavamo verso i campi coltivati e l'abitazione di C.N. dove avrei passato la giornata, incrociammo sulla strada principale una fila di militari armati fino al collo; avevano appena catturato dei membri di una milizia responsabili di alcuni attacchi in una piantagione poco distante da lì e dell'uccisione del suo proprietario. I *bandits*, legati tra loro con una corda, e i militari, camminavano in fila e in silenzio si dirigevano a piedi verso il tribunale di Kavumu. Io, ferma su un sentiero laterale in attesa del loro passaggio, fui squadrata dalla testa ai piedi e per qualche minuto sentii sul mio corpo la pesantezza dello sguardo e dell'arma ingombrante. In un secondo momento ringraziai il capo villaggio, A.B., per la sua presenza e per aver avuto l'accortezza di accompagnare la mia ricerca su quelle strade.

Durante la mia permanenza a Bukavu, inoltre, fui svegliata numerose volte durante la notte da spari e latrati di cani impauriti; per i locali rappresentava la quotidianità e probabilmente non ci fecero nemmeno caso. Per me non fu semplice invece convivere con la notte ed il buio, e abituarci al senso di pericolo e di *bisodo* (*scandaloso*)<sup>17</sup> che ne era insito.

Pur al di fuori, dunque, di periodi e di zone di conflitto come nel caso della “tranquilla” Bukavu, la sensazione fu quella di relativa insicurezza, e la prima “sfida” che dovetti affrontare sul campo risiedeva proprio nell'impatto emotivo e psicologico con un contesto di violenza e di miseria. Prima di arrivare in Congo l'esperienza che possedevo era di sei mesi soltanto in Uganda, e sebbene quest'ultimo fosse un paese lontano dal conoscere la sicurezza e la stabilità, non avevo ancora mai vissuto l'incontro “diretto” con le armi e con la percezione di una guerra solamente sopita.

Mi chiesi più volte, dunque, come già fecero prima di me altri studiosi (Trefon, 2004, 2006; Jourdan, 2006; Vlassenroot, 2006), se in un contesto come il Congo

---

16 I Bashi sono un popolo bantu dell'Africa Centrale, stabilitosi principalmente nell'antico territorio del Bushi all'estremo Est della Repubblica Democratica del Congo; i territori del Bushi sono quelli di Walungu, Kabara, Mwenga, Kalehe e Uvira; la loro città di riferimento è infine Bukavu (cfr. capitolo 1).

17 Espressione utilizzata da un giovane *pickpockets* di Nyamugo, il quale mi raccontò di attendere la notte per derubare i passanti e trovare così la sua razione giornaliera.

ci fosse ancora posto per la ricerca; e in che modo potessi restituire un senso e un significato lineare ad un percorso che invece fu spesso contraddittorio, complicato e tortuoso.

Fino a che punto si può essere antropologi e ricercatori in un contesto difficile? Quanto la situazione politica e sociale influenza le analisi? Come si può ambire ad una descrizione densa e ad una conoscenza profonda della cultura di un individuo o di un corpo sociale, se poi, per paura, si eliminano i contesti pericolosi o “al margine”?

Non trovai un'unica risposta oggettiva a questi interrogativi ma, consapevole della parzialità della mia ricerca, col tempo imparai a procedere attraverso un lavoro d'improvvisazione e di *bricolage*, più che mai necessario in una dimensione come quella congolese, e a fare delle mie analisi “un affare di apprendimento” (Olivier de Sardan, 1995: 2). Appresi anche io a vivere *au taux du jour* (“alla giornata”), non per sopravvivere economicamente, ma per impregnarmi quotidianamente di esperienze, evitando tuttavia di cadere in una visione apocalittica del contesto e di basare le mie ricerche unicamente sull'asse del presente e dell'urgenza. Infine cercai di non inserirmi nel *modus operandi* tipico dell'intervento umanitario in una situazione di post-conflitto, centrato sulla “liberazione della parola delle vittime” (Vanthuyne, 2008: 67), quanto piuttosto di impegnarmi in un delicato esercizio multi-dimensionale di ascolto e di osservazione del reale (Comaroff, Comaroff, 2003).

Come ricercatrice dovetti fare i conti con la mancanza di statistiche affidabili, di risorse e dati utili per dare un riscontro quantitativo ad alcune osservazioni; e soprattutto dovetti far affidamento sulle mie forze quando dall'altra parte scoprii un settore accademico locale molto indebolito e un “vuoto” bibliografico relativo agli anni del conflitto<sup>18</sup> e successivi.

Inoltre non potei fare a meno di notare la presenza massiccia delle ONG internazionali e di accorgermi quanto da un lato influenzassero fortemente la città e le scelte dei suoi abitanti, dall'altro come marcassero talvolta il profilo e le

<sup>18</sup> Gli ultimi scritti antropologici relativi al Sud Kivu risalgono infatti agli anni '70 – '80 (si vedano le fonti storiche e missionarie). Sul periodo successivo e più recente troviamo documenti quasi esclusivamente di peace-keeping, relazioni internazionali, settore umanitario, eccetera.

pratiche del ricercatore; infatti, percepita occasionalmente come una persona in grado di mobilitare relazioni e progetti o come *bailleur de fonds* (Trefon, 2006), dovetti allenarmi per spiegare con efficacia i motivi della ricerca e per chiarire la mia posizione all'inizio di ogni intervista formale.

Fu dalla relazione e dall'intreccio di diversi criteri, tra l'altro, che prese forma ogni incontro tra me e l'informatore in questione: certamente il criterio del “colore”, simbolo concreto e visibile dell'alterità, secondo cui il “bianco” (o *muzungu*), soprattutto a Bukavu, viene associato al vecchio colonizzatore o al missionario<sup>19</sup>. Ma anche il criterio del “genere” e quello della “classe sociale”, i quali silenziosamente e in modo quasi meccanico andavano ad affiancare o a sostituire il precedente. Il primo plasmò il mio accesso, in quanto donna, al *mondo degli uomini*, alla loro intimità e ai loro “segreti”: se da un lato non fui capace o non mi fu consentito, in quanto donna, di *sapere tutto*, dall'altro, anche perchè *donna bianca*, esercitai un'influenza particolare ed ottenni un trattamento diverso rispetto a quello accordato alle donne congolese, le quali, accanto al proprio marito per esempio, incorporano i codici della *politesse féminine* e di una rimarcabile “astinenza linguistica” (Smith, 1979: 35).

Il secondo fattore mi inserì in un rapporto tra classi socio-economiche differenti, per cui anche solo il fatto di essere *dottoranda* e di poter fare ricerca all'estero per conto dell'Università (intesa come istituzione), mi pose su un gradino più elevato soprattutto rispetto alla maggior parte dei giovani, laureati e non, in cerca di un'occupazione e di un salario.

Una continua “negoziante di status” (Trefon, 2006: 14), insomma, che ci inseriva in determinate “categorie” e in determinate “posizioni”, ma nel contempo ci rendeva individui plasmabili dalle relazioni, dal modo di agire e di parlare, così come dalla formazione, dalla traiettoria nello spazio sociale e dalle adesioni culturali, religiose e politiche di ciascuno di noi (Olivier de Sardan, 1995; Bourdieu, 2003).

Se la ricerca etnografica e l'attività di campo quindi presero forma attraverso una

---

<sup>19</sup> Mi capitò anche di essere chiamata “Monuc!”, espressione che deriva da MONUSCO (Missione delle Nazioni Unite in Congo), e quindi di essere collegata, sulla base del criterio di “colore”, ai Caschi Blu presenti in città.

“mobilitazione di soggettività” (Olivier de Sardan, 1995: 21) è necessario a questo punto considerare la figura dell'assistente di ricerca come parte integrante del processo di produzione del sapere (Turner, 2010) e di relazioni intersoggettive “a tre”; non posso infatti trascurare, sebbene non l'abbia nominato fino ad ora, la persona e la personalità di Didier. Agronomo di formazione, Didier mi disse fin da subito di essere abituato *au terrain* e alle difficoltà che si possono incontrare facendo ricerca; per la sua laurea quinquennale ottenuta all'UCB<sup>20</sup>, infatti, aveva svolto il lavoro di campo in alcune zone rurali intorno a Kalehe, studiandone la produzione dell'aglio, i suoi utilizzi e le sue varietà; era rimasto lontano da casa per parecchi mesi e aveva passato intere giornate all'aperto, con ogni condizione atmosferica. Nonostante non fosse molto avvezzo all'antropologia né ai suoi dispositivi, riconobbi fin dall'inizio la sua passione per la ricerca, la sua capacità di dialogare e di *guardare in faccia* il suo interlocutore. Fu con Didier che immaginai e costruii una mappa della città, che individuai i quartieri e le vie periferiche in cui incontrare gli uomini e conoscerne le abitudini. Insieme trovammo dei “collaboratori” locali per ogni quartiere che potessero fare da tramite tra noi e gli informatori; insieme infine partecipammo alla costruzione del dialogo con loro, fatto di domande e risposte, silenzi, reticenze, traduzioni dallo swahili al francese e sguardi d'intesa.

Fu Didier a ridarmi la vista laddove fui cieca, a correggere la mia superficialità e a farmi riflettere su altre categorie e altre possibilità; lo stesso giorno, per esempio, che decisi di non recarmi in periferia a causa della manifestazione, Didier mi disse: *“Sai voi europei siete un po' esagerati. Sai, noi amiamo molto la vita, ma non facciamo molto per proteggerla. Quello che capita capita. Mentre voi mettete in campo mille disposizioni e mille precauzioni. Ma non è solamente questo. I congolesi sono abituati alla guerra, a convivere a stretto contatto con militari e anche con gruppi armati. Non hanno paura della morte”*.

Se è vero, inoltre, come accennavo precedentemente, che “essere una donna sul campo può avere conseguenze molteplici” (Fusaschi, 2013: 31), fu grazie a Didier che riuscii a creare quell'illusione di coppia di cui parla De Lame in *Femmes*

---

20 Université Catholique de Bukavu.

*plurielles* (De Lame, 1999) e ad accedere, almeno in parte, nei meandri di una società mascolina in mutamento. Lasciai che fosse Didier, da uomo a uomo, a varcare per primo la soglia del “tabù” e del segreto dell'intimità; ma grazie a quella “coppia strategica” che consolidammo nel tempo, fui legittimata anch'io a *stare lì*, pur essendo donna.

Io e Didier costruiamo un'amicizia profonda ed un legame sincero che andò al di là della ricerca, ma che aspirava a fare delle vulnerabilità di ciascuno la nostra conoscenza e la comprensione del nostro modo di vivere. Le analisi che seguiranno, dunque, saranno frutto anche del suo sapere, della sua mente, del suo modo di tradurre e di spiegare, dei suoi silenzi e delle sue dimenticanze. E il viaggio che farò nel lungo tunnel per raccontare di altri uomini porterà indubbiamente con sé dei riflessi di vita e di storia di questo piccolo grande uomo congolese, Didier Munguakonkwa Mirindi.

“D'altronde anche io, al villaggio, ho visto arrivare gli Hutu rwandesi nel 1994. Arrivarono su dei camion. Proprio loro mi chiesero di mostrargli dove si trovasse il pozzo dell'acqua. Mi ricordo di aver avuto paura, perchè ero da solo, piccolo e ho pensato che potessero uccidermi.

Nel 1997 ci siamo spostati a Bukavu perchè mio papà faceva il commerciante. Dopo la nostra partenza hanno cominciato a fare molti massacri e atrocità nel villaggio. E' stata una fortuna che fossimo già in città”.

(Didier, 31 Marzo 2016)

#### 0.4 Accenni di teoria

Negli ultimi vent'anni gli studi di genere si sono arricchiti di un nuovo focus, sugli uomini e sulla mascolinità. Un momento cruciale per lo sviluppo di questa tematica fu la pubblicazione nel 1985 dell'articolo di T. Carrigan, R.W. Connell e J. Lee, che introdusse il concetto di “mascolinità egemonica”: una forma di mascolinità dominante rispetto alla propria società di appartenenza, che stabilisce l'ideale culturale di ciò che deve essere un uomo e che silenzia altre tipologie di mascolinità<sup>21</sup>. Da allora, questo campo di studi si espanse enormemente per culminare nel 1995, con il celebre *Masculinities* di Bob Connell. L'elemento comune alla base di questi lavori è l'idea che gli uomini non siano tutti uguali e che dunque sarebbe più opportuno parlare di mascolinità al plurale piuttosto che di una mascolinità soltanto; non tutti gli uomini infatti godrebbero dello stesso tipo di potere, delle stesse opportunità e delle stesse traiettorie di vita (Ouzgane, Morrell, 2005).

Più o meno nello stesso periodo, tra il tardo 1980 e il 1990, una serie di studiose africane, basate soprattutto in Nigeria, avanzarono critiche al femminismo occidentale (Amadiume, 1987; Kolawole, 1997; Oyewumi, 1997), sulla base di alcuni criteri: esso predicherebbe un “binarismo” dei generi troppo accentuato, enfatizzando così la lotta e la disarmonia tra uomini e donne; situerebbe le donne in una posizione subordinata di vittime; si concentrerebbe troppo sulla “sessualità”, e infine ignorerebbe la storia delle donne africane, che parla anche di successo e di agency. Ma ai fini di questa ricerca, ciò che mi preme sottolineare è l'idea di un “genere fluido” che accomuna i lavori di tali africaniste; esso non è chiuso in se stesso, ma ingloba altre gerarchie (non per forza visibili in un corpo sessualizzato) e altri dispositivi, come ad esempio il colonialismo, che secondo Amadiume e non solo, distorse i modelli locali di genere e ridusse il potere delle donne (Amadiume, 1987).

Nello studio della mascolinità è poi rilevante la prospettiva postcoloniale (Fanon, 1986; Spivack, 1988; Bhabha, 1994; Mbembe, 2000; Said, 2001), secondo cui la

---

<sup>21</sup> Per approfondimenti si veda il paragrafo 5.1

dominazione coloniale produsse degli effetti visibili sulla psiche e sui comportamenti dei “colonizzati”, modellando una mascolinità nera ben precisa. Oggi gli uomini in Africa sono imbrigliati tra l'eredità coloniale e l'impatto della globalizzazione. Ma non solo, andare oltre “l'opposizione dualistica e brutale tra neri e bianchi” (Gilroy, 2001: 28) modellata in quel periodo, rimane tuttora una sfida molto faticosa da superare.

Infine la prospettiva performativa del genere (Butler, 1993; 1999), in cui si procede a una disamina dei *corpi*, sul loro essere discorsivamente costruiti e sulla legittimità di una domanda che è chiaramente posta sin dalla prefazione di *Gender Trouble*: “che ne è della materialità del corpo?” (Butler, 1993: IX); accettare che il genere è una costruzione comporta necessariamente che un “io” o un “noi” performino questa costruzione? Affermare che il genere è “performativo” significa invece affermare che i corpi non sono mai solo descritti, ma essi si costruiscono nell'atto della loro descrizione.

Non fu un compito facile, per me che mi accingevo ad esplorare e conoscere questa tematica per la prima volta, mettere insieme le varie letture sulla mascolinità, e trarne da esse gli spunti più significativi per poter dare una base solida al mio lavoro. Tuttavia l'obiettivo continuava ad essermi chiaro: parlare degli uomini, di cui nessuno parla; della negoziazione quotidiana della loro identità e del loro genere; delle loro paure, ma anche delle loro strategie per recuperare un potere perduto. Degli uomini ai margini, per restituire “una storia dal basso”, lontana dalla capitale e dai “grandi uomini” (Ndaywel è Nziem, 2006). Un testo in particolare, tra molti altri, fu per me di grande ispirazione: in *Africa Masculinities, Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present* (2005), gli autori Robert Morrell e Lahoucine Ouzgane si propongono di capire “come le mascolinità africane, i corpi degli uomini africani, le loro soggettività e le loro esperienze si formino in specifici contesti storici, culturali e sociali” (Ouzgane, Morrell, 2005: 8). Le diverse ricerche etnografiche raccolte nel volume sono motivate da due principi fondamentali: da una parte le definizioni della mascolinità africana non sono mai uniformi e monolitiche, non generalizzabili a tutti gli uomini in Africa; e dell'altra i comportamenti maschilini in Africa non

sono “naturalisti” o immutabili, come spesso si tende a pensare, ma suggeriscono sempre *la possibile emergenza di nuovi modi di essere maschilisti e di essere uomini*.

L'analisi che seguirà, dunque, tenterà di analizzare questi principi e di situarli all'interno di un contesto urbano, culturale ed economico preciso. Proprio per quanto riguarda “l'urbanità” che caratterizza questo lavoro, essa richiama una serie molto ampia di lavori che fanno dell'antropologia urbana in Repubblica Democratica del Congo un settore ormai ampiamente esplorato; dopo l'indipendenza, infatti, le trasformazioni sociali, economiche, politiche e urbanistiche indotte dallo sviluppo delle città, attirarono l'attenzione dei ricercatori verso le tematiche urbane. Tuttavia sarà solo a partire dalla metà degli anni Novanta che gli studi urbani nelle scienze sociali prenderanno il volo in Congo (Jewsiewicki, 2003; De Herdt et Marysse 1996; Biaya 1996; Gondola 1999; de Villers *et al.*, 2002, Simone 2004; Trefon 2004; De Boeck et Plissart 2004). Mi sembra di poter affermare, tuttavia, che la maggior parte delle ricerche condotte in questo senso si siano rivolte soprattutto alle grandi città e alla capitale, e meno verso città “marginali” come quelle a Sud e a Est del Paese.

La mia scrittura etnografica, dunque, si colloca negli interstizi di ricerche e analisi passate, cercando di inserirsi laddove via sia uno spazio fertile di approfondimento e di novità; certamente la sofferenza legata alla storia della regione del Kivu è viva e presente e tende ad emergere attraverso vari discorsi e varie forme di incorporazione soggettiva; il conflitto e le violenze sessuali costituiscono un fondamento politico e storico del Kivu o del Congo attuale, sia dal punto di vista dei soggetti ma soprattutto degli attori internazionali e umanitari; non vi è dubbio che anche il discorso delle risorse naturali e dello sfruttamento economico del territorio appare significativo a livello locale e globale; è inevitabile quindi muovere la propria ricerca all'ombra di questi temi; a mio parere, tuttavia, non devono continuare ad essere gli unici argomenti che spingono il nostro interesse e la nostra volontà di comprendere. Che ne è della quotidianità vissuta, in questo caso, dagli uomini? Che ne è dei “marginati” in cui i cambiamenti vengono negoziati con forza e contestazione? E infine, in che modo

la riflessione su categorie e modelli di genere “altri” può aiutarci nell'analisi delle “nostre” categorie e delle trasformazioni che vive anche la nostra società?

### 0.5 Guida alla lettura

Riprendendo le parole di Ruth Behar (1996), decisi di far “resuscitare” il momento etnografico se non attraverso l'etnografia stessa; essa infatti ricopre una posizione importante in questo lavoro e ogni capitolo sarà attraversato da racconti e da intense testimonianze. Si tratta di narrazioni e di materiale prezioso per potere capire la condizione di fragilità vissuta della maggior parte degli uomini di periferia. Abituati a soddisfare il ruolo di “lavoratori” e di “sostenitori della famiglia” (in relazione al periodo coloniale) e di *mushamuka*, cioè di uomini sposati e compiuti (in riferimento alla cultura “tradizionale”), oggi essi si ritrovano impotenti e perennemente *garçons*, a causa della disoccupazione, della precarietà economica e della trasformazione delle relazioni di genere apprese nel tempo.

Quello che leggerete allora è il viaggio che condussi dentro il tunnel dell'etnografia, un viaggio fatto di parole e di carta. Parole che hanno la pretesa di essere tali, e dunque di colpire, far riflettere, essere ascoltate e comprese; scaturire domande e suscitare dubbi. E carta, che non ha altro scopo se non quello di adempiere al compito per cui è stata pensata: accogliere queste parole. Un viaggio nell'epoca postcoloniale, dentro Bukavu e i suoi “piccoli uomini” o *kanaume*.

Fu il testo citato in precedenza, *African Masculinities*, a suggerirmi l'idea di suddividere il lavoro secondo un percorso lineare e se vogliamo anche storico, andando a sviluppare in maniera creativa i temi del potere, dell'ineguaglianza, dei ruoli di genere e della violenza.

Il primo capitolo problematizza la mascolinità secondo l'*interpretazione* che ne dà la cultura “tradizionale” o locale; in questo senso il titolo “Interpretare le mascolinità”. In particolar modo verrà analizzato il concetto Shi della mascolinità e della virilità, strettamente collegato alle dimensioni del matrimonio (e quindi della donna), della terra, della mucca e del bananeto.

Il secondo e il terzo capitolo invece si propongono di analizzare la *rappresentazione* della mascolinità a Bukavu: se da un lato l'uomo fu “Soggetto” del Congo coloniale e del suo processo di addomesticamento e di domesticità, dall'altro, durante i conflitti più recenti, egli continuò ad essere investito degli stessi immaginari e discorsi del passato e ad essere raffigurato come un essere “barbarico” e “sessualizzato”. Entrambi i capitoli in definitiva fanno riferimento alla dimensione di “alterità” e alla creazione discorsiva e “patologica” che gli uomini bianchi fecero dell'uomo africano, per legittimare la propria differenza e la propria superiorità.

Il quarto capitolo costituisce il nodo centrale di tutto il lavoro: qui l'uomo contemporaneo delle periferie di Bukavu si mette a nudo per comunicare le sue debolezze, la sua difficoltà ad accettare i cambiamenti e la sua “subalternità” rispetto ad altri uomini della città. In un continuo processo di negoziazione con altri generi, altre classi sociali e altri spazi urbani, la mascolinità “ai margini” si costruisce (o si decostruisce) soprattutto in riferimento alla situazione contemporanea di crisi economica e dunque alla mancata “performance” del ruolo di “sostenitore della famiglia”.

Il quinto capitolo, infine, mostra come il processo di costruzione della mascolinità sia sempre associato alla contestazione; non è automatico infatti che una particolare versione di mascolinità sia dominante né che le mascolinità più subordinate non riescano ad individuare spazi di privilegio e di autorità che in altri contesti avrebbero definitivamente perso. Di qui l'analisi di linguaggi, luoghi discorsi e pratiche in cui l'uomo riacquista potere, soprattutto in contrasto con il genere femminile, e la riflessione su esperienze diverse di condivisione e in alcuni casi anche di parità.

Questa ricerca è davvero il risultato di una collaborazione strettissima con Didier che, alla luce dei risultati raggiunti e del tipo di rapporto che abbiamo saputo costruire, penso si sia rivelata vincente, nonostante alcuni momenti di difficoltà.

Alla nostra coppia bisogna aggiungere tutti i “collaboratori di quartiere”, penso a Robert, Arsène, Sadiki e molti altri, che ci aiutarono ad individuare le persone con

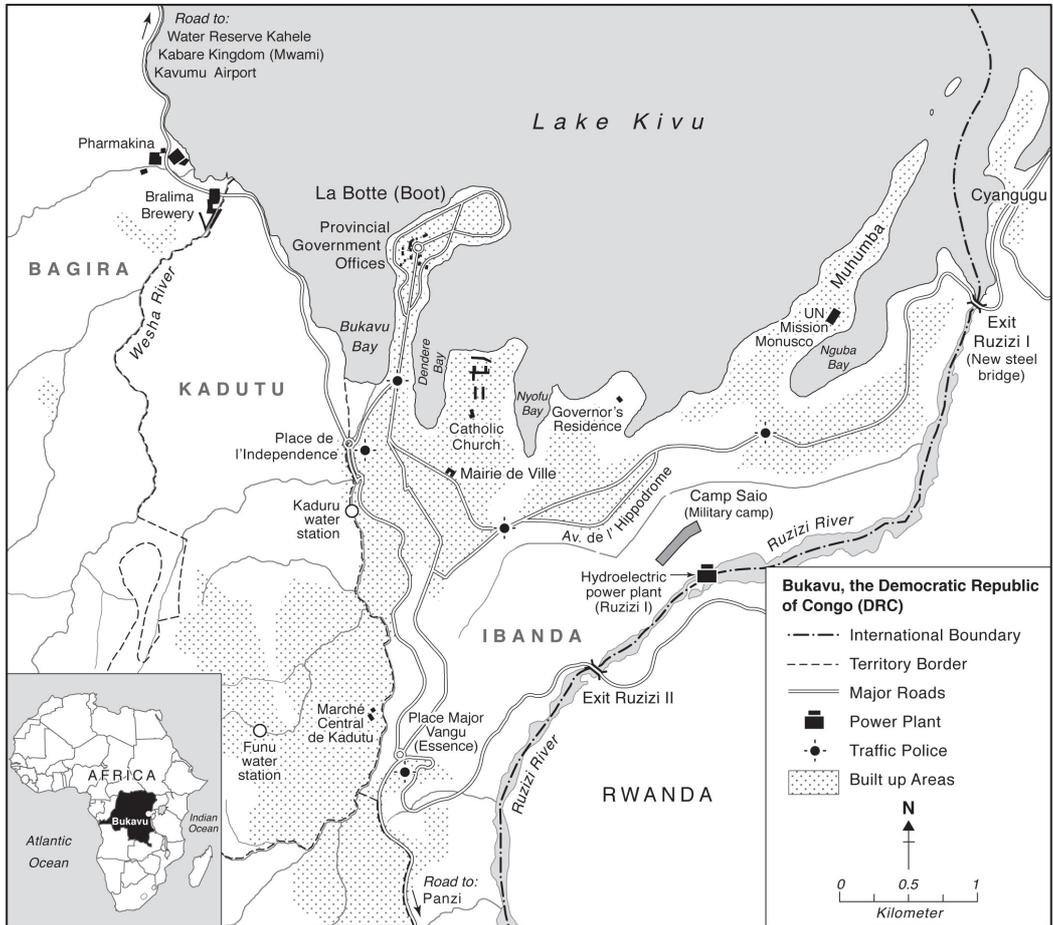
cui conversare che ci permisero di avere accesso ai racconti di molti uomini, dall'ascolto dei quali nasce il testo che verrà presentato nelle pagine a venire.

Sono stati abbreviati o modificati tutti i nomi delle persone che hanno collaborato a questo progetto, per garantirne l'anonimato.



Carta amministrativa della Rep. Democratica del Congo

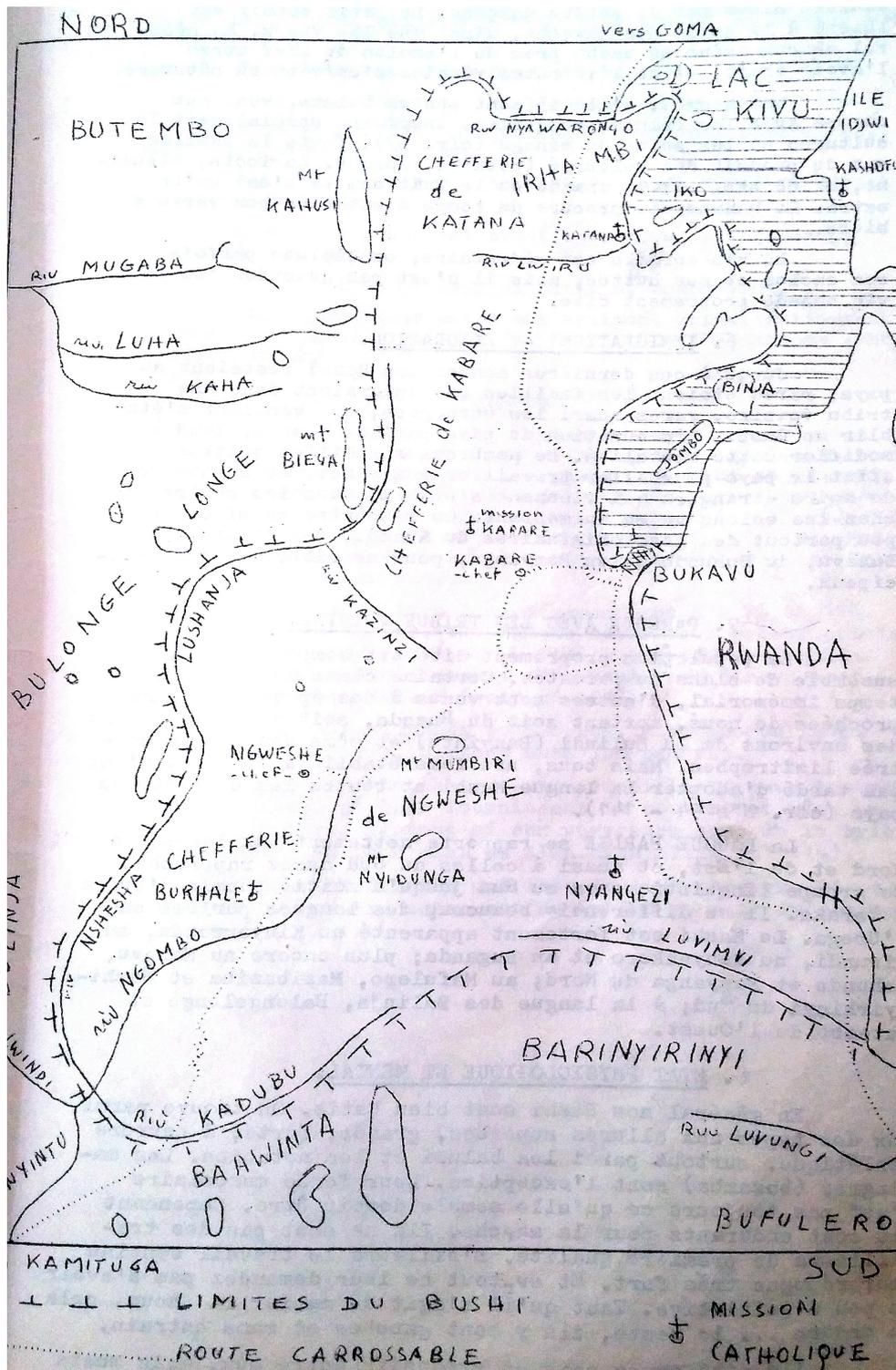
Fonte: OCHA



**Città di Bukavu**

**Fonte: Randi Solhjell**

**PhD thesis London School of Economics and Political Science**



Mappa del territorio del Bushi  
 Fonte: P.Colle, *Monographie des Bashi*

**1**

***Interpretare le mascolinità***

**Il tempo della cultura**

## 1.1 Mulume oderhwa<sup>22</sup>

C'è una canzone, tra i Bashi, che loda la nascita di un bambino e il ventre che l'ha messo al mondo. All'interno di una simbologia che lega il mondo sessuale e coniugale a quello del cibo<sup>23</sup>, la creatura venuta alla luce è deliziosa ed ha un gusto buono.

*Omwana'nuna nyama* = il bambino (“omwana”) è delizioso (“nuna”) mia cara.

*Omwana'nuna bazire we* = il bambino è delizioso cari genitori (“bazire we”).

*Enda ya buragha abo bana* = il ventre (“enda”) che ha messo al mondo (“buragha”) i suoi figli.

Oltre al *kusoloma* (o *busoolomi*), “amicizia, autorizzata o non, tra una ragazza e un ragazzo impuberi” (Dikonda, 1972: 259), è soprattutto attraverso il *kufuka* o “prova di virilità”, che il giovane Mushi deve dimostrare di essere adatto a procreare.

La prima pratica, messa in atto all'età di tredici anni circa, descritta da Pierre Colle come *dévergondage de la jeunesse* (Colle, 1937: 61)<sup>24</sup>, rappresenta una vera e

---

22 Espressione, estratta da un'intervista, che in lingua *Mashi* significa “è dell'uomo che si parla”. In questo capitolo dedicato alla costruzione culturale della mascolinità, i termini vengono tradotti nella lingua locale, il Mashi appunto, lingua Bantu parlata tradizionalmente nella regione del Bushi (Sud Kivu).

23 Come si vedrà più avanti la consumazione dell'atto sessuale si collega direttamente alla consumazione del cibo, in particolare del primo pasto. Vi sono poi altre espressioni che richiamano questa simbologia: durante la cerimonia del matrimonio per esempio i genitori dello sposo radunano gli invitati dicendo: “venite che mangiamo il figlio!” (*mwishe rhuiyiye o'mwana*); espressione utilizzata anche dal padre della sposa in occasione della consegna della dote. L'uomo per dire che ha già compiuto l'atto sessuale con la donna dice di “averla già mangiata”, utilizzando il verbo *damer*: dal gergo francese o Argot, linguaggio popolare e non accademico e poi swahilizzato, significa “mangiare una donna”. Infine anche colui che è celibe viene designato con l'espressione *kulaha buyo*: si dice di un cibo *buyo* infatti quando non ha spezie né condimenti, quando non è gustoso.

24 Così l'autore descrive la cattiva condotta sessuale dei giovani: “nel momento in cui i ragazzi e le ragazze divengono un po' più grandi, si abbandonano più o meno tutti al piacere della carne. I genitori non iniziano i propri figli, generalmente non li spingono a far ciò, ma si mostrano compiaciuti, li lasciano fare, controllando solamente che non ci siano *incidenti*.... Il ragazzo si mette alla ricerca di una ragazza con la quale potrà divertirsi. Qualche parola da parte di uno e dell'altra e l'accordo è concluso. Si incontreranno ogni due, tre o quattro giorni in un

propria iniziazione dei ragazzi alla vita coniugale e sessuale<sup>25</sup>: molto spesso inizia con un “servizio” in cui il ragazzo chiede delle erbe (*bukere*) per tappezzare il pavimento della sua capanna; la ragazza successivamente è tenuta ad informare sua madre la quale può concederle l'autorizzazione di render visita al ragazzo soltanto in assenza delle prime mestruazioni e a patto che il ragazzo non abbia ancora raggiunto l'età della riproduzione<sup>26</sup>. Questo tipo di relazione, ci informa tra le altre cose, che la verginità per i Bashi non è una condizione necessaria per il matrimonio. Al contrario, una donna “ben educata” è colei che “ha conosciuto” gli uomini prima di sposarsi<sup>27</sup>.

La seconda pratica, il *kufuka*, fa parte invece del “primo atto” della cerimonia vera e propria del matrimonio<sup>28</sup>.

“Nella capanna il fidanzato afferra la futura sposa per i polsi, la capovolge e, malgrado una *farsa di resistenza* della donna, la

---

determinato luogo. Il ragazzo offre il suo regalo alla ragazza e quest'ultima trova il suo profitto e il suo piacere” (Colle, 1937: 61)

25 Certamente non è abitudine dei genitori spingere i figli verso amicizie o relazioni sessuali precoci. Tuttavia se il ragazzo all'età di sedici anni è ritenuto piuttosto timido per avvicinarsi alle ragazze, i genitori possono incitarlo e guidarlo ad avere relazioni con delle ragazze, per accertarsi della sua fertilità. Per ciò che concerne la ragazza invece, a partire della stessa età, verrà “iniziata” dalle sue nonne (o donne anziane) al comportamento che una donna deve assumere durante un rapporto sessuale (Dikonda, 1972).

26 Infatti, nonostante i genitori Bashi tollerino le relazioni sessuali prima del matrimonio, la “cultura” Shi condanna severamente una gravidanza prima dell'unione coniugale. D'altronde per differenziare una gravidanza di una donna sposata e quella di una ragazza che vive ancora con i suoi genitori, i Bashi chiamano la prima *iziimi* e la seconda *ifunze* (Dikonda, 1972).

27 L'uomo ricerca inoltre una donna che abbia sperimentato la pratica del *kushina mishino*: pratica di allungamento dell piccole labbra eseguita sotto denominazioni diverse non solo nella zona dei Grandi Laghi, in Rwanda ad esempio viene chiamata *gukuna imishimo*, ma anche in quelle limitrofe dall'Uganda allo Zambia, lo Zimbabwe e l'Africa del Sud. “Il *gukuna* consiste tecnicamente in un'operazione di modificazione dei genitali femminili a carattere definitivo, a scopo non terapeutico direbbe l'Oms [...] Sul piano socioculturale, che a noi interessa, esso realizza un modellamento sul corpo femminile, inteso come costruzione sociale del medesimo” (Fusaschi, 2011: 102). Fino agli anni della colonizzazione, il mancato raggiungimento di quella che era reputata la giusta *misura* delle labbra poteva avere conseguenze estreme, come il rifiuto del matrimonio da parte del futuro marito. Per approfondimenti si veda inoltre Fusaschi M., *Corporealmente corretto. Note di antropologia*, Meltemi, Roma, 2008; Fusaschi M., *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; Fusaschi M., “Corporeità etnicizzata. Le violenze estreme sulle donne nella regione dei Grandi Laghi africani”, in *Zapruder*, 2010, 22: 22.37; Larsen J., “The Social Vagina. Labia Elongation and Social Capital among Women in Rwanda”, in *Culture, Health & Sexuality*, 2010, 12(7): 13-86.

28 La cerimonia viene descritta nel paragrafo successivo (1.1.1.)

scaraventa sul letto nunziale” (Colle, 1937: 51, corsivo mio)<sup>29</sup>.

Dopo la cerimonia del *kutwa chishake*, poi, in cui la donna viene spogliata della cintura in fibre di banano o in pelle di capra, l'uomo compie l'atto sessuale, *bamujiriri obuhya*<sup>30</sup> e una volta “conosciuta” la sua sposa, avvertirà il *pubblico* per darne la notizia. Un sorta di spettacolo teatrale, dunque, in cui spettatori e attori principali partecipano al primo atto della *performance di mascolinità*, la cui trama verrà scritta durante il corso della vita di un uomo.

L'annuncio al pubblico viene seguito dall'arrivo di una donna anziana accompagnatrice, la *muluza mukazi*, la quale ha il compito di testimoniare la prova di virilità. Quando l'uomo, infatti, le griderà: *ndi mulume na mukazi amuli*, “sono un uomo compiuto e qui c'è anche una donna”, l'anziana toccherà la vagina della giovane per verificare la presenza o meno di sperma. A questo punto, in caso di effettiva eiaculazione, un vestito di pelle di mucca<sup>31</sup> ricoprirà la giovane donna, sostituendo quello di capra, e il grido (*abanda akalulu* o *hibuli*) dell'accompagnatrice esprimerà al pubblico la *potenza* e la fecondità del futuro sposo.

“Quel grido significa che sei divenuto *davvero uomo*, che tutto si è svolto *normalmente*<sup>32</sup>. Se non riesci a eseguire l'atto, il cibo rimane fuori dalla capanna

---

29 Il divenire “proprietà” del marito viene testimoniato anche dalla simbologia che circonda la prima notte di nozze, in cui il primo contatto sessuale avviene dopo una “lotta” fra partner; una “battaglia” (Fusaschi, 2010: 116) in cui la sposa deve fare di tutto per non essere sopraffatta dimostrando così la sua verginità. Su un possibile collegamento tra questa modalità di approccio sessuale come forma di appropriazione del corpo femminile e la costruzione dell'immaginario maschile attorno agli stupri sistematici e di massa della regione dei Grandi Laghi africani, si rimanda a Fusaschi M., “Corporeità Etnicizzata. Abusi e violenze sessuali sulle donne nella regione dei Grandi Laghi”, in *Zapruder*, 2010, 22: 22-37.

30 Detto altrimenti “fare il matrimonio”; quest'ultimo coincide con lo svolgimento della prova di virilità.

31 Importante notare come si passi da una cintura di pelle di capra, che simboleggia lo status di “ragazza nubile”, *munyere*, a un vestito di pelle di mucca, che rimanda invece al passaggio verso lo status di “giovane sposa”, *muhya*, e quindi di “donna”, *mukazi* (Dikonda, 1972). Per approfondimenti sull'importanza e il valore della mucca si rimanda ai paragrafi successivi.

32 Interessante sottolineare che se l'uomo si dimostra impotente griderà all'anziana donna “*rhuli bakazi*”, “siamo delle donne” (Colle, 1937: 51), sovvertendo quella “normalità” (o quella norma) che suddivide dicotomicamente i generi e i sessi. Per essere valido, inoltre, questo atto sessuale deve essere completo e unico. Completo perchè ci deve essere per forza eiaculazione. Unico perchè, dopo la riuscita, il giovane sposo non può compiere un secondo atto sessuale durante la cerimonia del *kufuka* (Dikonda, 1972).

anche per giorni e la birra non viene consumata”, mi raccontò Bujiriri al villaggio di Cireja. Lo stesso continuò rievocando episodi dal passato:

“Mio nonno mi disse che un suo amico non riusciva a compiere *l'atto*. Ci si chiedeva cosa gli fosse capitato. Si pensava fosse diventato pazzo (letteralmente che il cuore fosse saltato). L'uomo ha passato tutta la giornata con la sua fidanzata, ma non funzionava. Allora è uscito fuori dalla capanna, hanno cominciato a dargli dei consigli. Gli hanno detto di andare al fiume, in un posto dove le persone non avevano l'abitudine di andare a nuotare. Poi hanno detto a tutti e due di svestirsi, di guardarsi negli occhi, immersi nell'acqua. Se si fosse eccitato, avrebbe fatto l'amore in quello stesso posto.

Allora verso le dieci l'uomo è partito con la sua donna verso il fiume. Si sono svestiti e hanno cominciato a nuotare insieme. Hanno cominciato a guardarsi e dopo un momento l'uomo aveva il desiderio di fare l'amore. Allora *la cosa è arrivata*. I due testimoni che erano con loro al fiume hanno cominciato a fare *l'hibuli* e immediatamente le persone sono corse verso il cibo e la birra. Quando i due fidanzati sono tornati dal fiume, è stata una grande gioia e si sono messi a mangiare anche loro. Mio nonno mi ha detto che la gente aveva trascorso due giorni senza mangiare il cibo della festa, a causa di quell'amico che non riusciva ad essere *uomo*”.

Nel momento di una futura gravidanza, inoltre, l'uomo, oltre a prendere alcune precauzioni per non nuocere al bambino che deve nascere, per esempio astenendosi dai rapporti sessuali le ultime due o tre settimane, consulta gli indovini per sapere se sono gli spiriti dei propri antenati o quelli della moglie, ad aver “visitato” la donna e a voler prolungare la discendenza.

Il bambino cresce nel ventre che viene lodato. Si nasce all'esterno, dietro la casa, di notte. Quando la donna comincia a sentire i dolori della gravidanza (*emikero*),

si fa portare da suo marito ai piedi di un albero o contro il muro della capanna per partorire (*kugwisa*). Il marito non può assistere all'evento, sarà l'ostetrica (*sage-femme*) a tagliare il cordone ombelicale e a massaggiare prudentemente la testa del neonato.

“Ti si prende, ti si mette su una foglia di banano, ti si porta all'interno della casa, ti si lava con dell'acqua fredda e tu senti veramente il dolore (“*unasikia buhondo*”) Così *ti si accoglie nel mondo*. Dopo ti si nutre...la polenta (porridge) di sorgho...fredda. Tutto quello che mangiavamo era freddo. E' così che crescevamo... Quando avevi l'età per andare a scuola, cominciavi a guardare le capre...le capre, fino dopo i dieci anni credo.. dopo i dieci anni tu cominci a guardare le vacche, fino a quando ti sposi e *cominci a vivere la vita di tuo padre*.

(Joseph, Bukavu)

Il compito dell'uomo dopo la nascita è quello di portare l'annuncio al padre della sposa dal quale riceve un dono di ringraziamento. “Se il neonato fosse maschio, ci si rallegrerebbe; se una femmina, non ci si preoccuperebbe di lei” (Colle, 1937: 34).

A questo proposito è necessario soffermarsi un momento sui Bashi, sulla loro visione della società, della discendenza e dell'autorità<sup>33</sup>.

Popolo del Bushi, “uno degli insiemi socio-politici dell'estremo Ovest dell'Africa Interlacustre” (Bishikwabo, 1980: 89)<sup>34</sup>, i Bashi basano le proprie azioni e il

33 Pur consapevole, in questa parte del testo, del pericolo di “omogeneizzazione” di una società, quella Shi, la quale è costituita invece da una diversità sociologica, storica e regionale propria di ciascun gruppo al suo interno, non si intende dipingere una “società tradizionale Shi” (Newbury, 1978: 132), ma piuttosto approfondire alcuni fattori culturali e sociali che determinano poi la visione dell'uomo. Si rimanda in questo caso all'espressione di Chretien ripresa poi da Bishikwabo “Un peuple, plusieurs royaumes” (Bishikwabo, 1980) che rende conto dell'unità culturale di questa popolazione. Inoltre è opportuno sottolineare che molte delle considerazioni di questo paragrafo derivano dalla breve ricerca di campo svolta a Cireja, villaggio a Nord di Bukavu, tradizionalmente afferente all'antico regno di Kabare.

34 Sul “popolamento” di questo territorio sono state proposte diverse ipotesi, tra cui quelle ispirate alle tesi evoluzioniste e riprese dal pensiero coloniale (Colle, 1937; Cuypiers, 1970, Masson, 1960), le quali suddividono gli abitanti del Bushi in tre gruppi razziali e provenienti da diverse migrazioni: da una parte i Barhwa (Twa, Pygmées) e i Bantu, razza dominata; e dall'altra i Baluzi (popolazione hamitica venuta dall'Etiopia o dal bacino del Nilo), razza dominante.

proprio pensiero sul “principio di patrilinearità” (Sosne, 1979: 226), attraverso cui perpetuano una visione *male-centered* del mondo e della storia. L'espressione più ovvia di questo principio risiede nel *clanship* (idem, 1979) o lo stato di appartenenza ad un clan: tutti i Bashi, uomini e donne, appartengono ai clan dei padri ed esprimono la propria affiliazione attraverso l'idioma mascolino di “brotherhood”, definendosi reciprocamente “brothers” (*bene wirhu*)<sup>35</sup>.

La patrilinearità inoltre costituisce la base dell'eredità poiché normalmente quando un uomo muore è il primo figlio (*nfula*) a succedere alla sua posizione e a ereditare tutte le sue proprietà. Ma ancor prima, si presenta come il fondamento di una “successione posizionale” e di una “parentela perpetua” (idem, 1979)<sup>36</sup>: il figlio diviene successore del nome e dell'identità socio-politica del padre, può sposare le mogli del defunto ad eccezione della sua propria madre biologica, si prende carico delle relazioni contrattuali che suo padre aveva negoziato in vita, e via dicendo.

Così le parole di Kugondwa Kabidu Pacifique, emigrato a Bukavu nel 2005, danno traccia di questa eternità parentale e di un nome, cioè una famiglia, immortale:

“Dopo la mia morte qualcuno mi succederà e il mio patrimonio sarà trasferito a quel figlio maschio. Lui non potrà avere due patrimoni, il suo e il mio. Questi due diventeranno un unico patrimonio.

---

Visione che secondo alcuni autori sarebbe stata generalizzata e trasportata dalla storia del vicino Rwanda (Bishikwabo, 1980). Per approfondimenti si rimanda al capitolo successivo.

35 Il clan, come viene definito dai Bashi, è il gruppo di tutti gli individui che appartengono ad un antenato comune, dal quale discendono direttamente per linea maschile. La donna non può trasmettere il nome del suo clan alla sua discendenza. “Ishanja” è il clan considerato “tigmère” di più clan e “mulala” il clan nato da un altro. Il nome del clan inoltre è talvolta quello dell'antenato che l'ha fondato (Colle, 1922, pp. 337-352). Tra i Bashi esistono numerosi clan, ciascuno con la propria storia: Banyamwocha, Basibula, Basheke, Bashijahavu, Binyintu, Bega, Banjoga, eccetera. Si dice che il *mwami* (re) discenda dal clan dinastico dei Banyamwocha e che quindi sarebbe a capo di tutti gli altri clan. I Luzi o Baluzi, considerati dai primi missionari e studiosi dell'area, come “upper class” e assimilati ai Tutsi rwandesi, in realtà costituiscono solo una parte di un clan, che non è il clan regnante, ma quello dal quale il Re discende. Il termine “Luzi” sembra essere un termine più “politico” (discendente prossimo del re e legittimato all'esercizio del potere), che una classificazione sociologica come poteva essere quella di Tutsi (Newbury, 1978).

36 Enfatizzando il legame padre-figlio, la successione posizionale e la parentela perpetua operano a tutti i livelli della società e in tutte le famiglie, “comuni” così come regali.

Erediterà il mio nome. Il mio verrà associato al suo. E *questo nome vivrà per sempre*, non verrà mai dimenticato”

(Pacifique, Bukavu)

Dal momento che poi, per i Bashi, le relazioni sono eterne, ogni successore diviene “padre” di tutti coloro che sono legati a lui in modi diversi, come fratello, figlio del fratello, fratello del padre, figlio del fratello del padre, eccetera.

Una genealogia di padri e figli “perpetui”, dunque, che fa dell'espressione *okafe nshuzo*, “che tu possa morire senza un ereditiere maschio”, la più terribile delle maledizioni che un Mushi possa pronunciare. A tale riguardo ricordo ancora la conversazione che io e Didier facemmo con Luis, il taxista che da Bukavu ci condusse fino a Cireja; fui io la prima a stupirmi della sua giovane età, e gli chiesi quanti anni avesse; lui confermò le mie supposizioni e aggiunse che nonostante avesse ventitre anni, aveva già una moglie e tre figli che la sera lo avrebbero aspettato a casa per gioire e usufruire del suo guadagno. Dopo qualche secondo riprese la parola chiedendoci “sapete cosa vuol dire *mufanshizo*?” e rispose al nostro silenzio: “l'uomo che non ha figli maschi. Quello che non sono io”.

Stando alle parole dei miei informatori fino all'epoca antecedente a Mobutu, *mourir bushike* (“morire senza figli maschi”)<sup>37</sup> poteva rappresentare un grave problema poiché la proprietà dell'uomo defunto sarebbe ritornata al proprietario supremo di ogni cosa nel regno, il *mwami (le roi)*. “E' per questo che se in passato non mettevi al mondo un figlio maschio, cominciava a girarti la testa, perchè sapevi che *Lui* sarebbe venuto a prendere tutto”, mi disse Mama Gloria, la quale, dopo aver messo al mondo cinque figlie femmine, fu “accusata” dai familiari e dal vicinato, di *non aver mai partorito*.

Come si vede, anche il *mwami* entra a far parte di questa struttura costituita da un flusso ininterrotto di successioni padre-figlio<sup>38</sup>. Figura chiave dell'intero sistema

37 Probabilmente le espressioni “*mourir bushike*”, “*mufanshizo*” e “*okafe nshuzo*” che rinviano alla stessa area semantica, della morte senza ereditieri maschi, hanno anche la stessa radice etimologica.

38 Nonostante l'enfasi culturale sia posta sulla discendenza patrilineare, su un'eredità e una visione del mondo *male-centered*, vedremo in conclusione del paragrafo come anche le donne giochino un ruolo fondamentale nel determinare il corso della storia e della politica all'interno della società Shi.

politico Shi, il *mwami* possiede diritti divini su tutto il popolo e ogni individuo deve a lui rispetto e protezione (Burume, 1968: 8). Egli rappresenta, non soltanto il singolo, ma anche il lignaggio dei Bami<sup>39</sup>defunti, incarnando la saggezza dei suoi antenati (Idem, 1968). Leader politico indipendente e proprietario del suo proprio Paese<sup>40</sup>, designa gli *chefs* delle Regioni o delle “Province”, i grandi notabili chiamati *barhambo* (Burume, 1968; Cuypiers, 1970), i quali a loro volta designano i sotto-notabili *chefs* dei villaggi o delle “colline” che suddividono le regioni; questi ultimi, inseriti anch'essi in un sistema di “riproduzione di un'ideologia del potere forgiata nel corso della storia dai gruppi dirigenti e abilmente inculcata alla massa attraverso le generazioni” (Bishikwabo, 1979: 5)<sup>41</sup>, si occupano tra le altre cose di proteggere gli abitanti e di distribuire loro le terre inabitate.

Ma torniamo al *garçon* Mushi che cresce e “comincia a vivere la vita di suo padre”. All'interno di diversi contesti sociali, come quello dei pastori o degli agricoltori, il giovane frequenta altri uomini, conosce la storia del proprio paese e del proprio clan e in questo modo impara l'arte del futuro cittadino e del futuro *chef* della famiglia. Tuttavia per essere considerato veramente un uomo, (*ntwali y'omolume*), un uomo di nome, che merita di essere conosciuto perchè ha realizzato qualcosa, il giovane dovrà ricoprire il ruolo di *Mushamuka*<sup>42</sup>, uomo

---

39 Plurale di *Mwami*.

40 Il territorio Bushi comprende in origine sette regni indipendenti, divenuti dopo l'occupazione coloniale “chefferies” e dopo il 1972 “collectivités locales”: Kabare, al nord, di cui la scissione ha dato luogo a quello di Ngweshe al Centro, di Nindja e Kalonge al Nord-Ovest, di Burhinyi, Luhwindja e Kaziba a Ovest e Sud-Ovest. Il Bushi copre due zone amministrative (territoires): Walungu e Kabare, più una parte delle zone di Mwenga, Kalehe e Bagira, odierna Bukavu (Bishikwabo, 1980).

41 Lo stesso autore propone l'ipotesi secondo cui l'istituzione del *mwami* sarebbe originaria della foresta occidentale del Kivu e avrebbe le sue fondamenta nel periodo precoloniale, andando contro alla letteratura coloniale che sostiene e fa credere che lo sviluppo degli Stati monarchici nella regione del Bushi siano dovuti all'arrivo di popolazioni “civilizzatrici” dell'Abissinia o dell'Egitto o dell'Asia.

42 Nell'opera postuma di Munzehirwa (2007) si legge che “i capi villaggio sono dei *Bashamuka*”. I due autori affermano che i *Bashamuka* “possono essere assimilati a dei proprietari terrieri. Il semplice cittadino o *bashizi*, alla base della cellula sociale, abita presso un *Mushamuka* e lavora per lui. Il *Mushamuka* gli dà un pezzo di terra, una capra o una mucca da allevare...” (Munzehirwa, 2007: 18-19). In Dikonda (1972) leggiamo invece che il termine *Mushamuka* può designare sia l'amministratore della “collina” sia un uomo sposato. E' per questo che i capi delle colline devono essere generalmente sposati, perchè per esercitare il potere devono aver acquisito una certa maturità. E il matrimonio è uno dei criteri fondamentali per arrivare alla maturità.

sposato, la cui condizione è *compiuta* perchè possiede la sua casa, la sua terra e i suoi campi (Munzehirwa, 2007).

“Essere uomo significa essere un *Mushamuka* che ha una donna, un *chez lui* e un piccolo lavoro perchè i suoi figli possano studiare e mangiare. Lui per esempio [riferendosi ad un amico presente] *ha già cominciato ad essere uomo* perchè è già *Mushamuka*. Ha una moglie, una propria casa e dei figli. In più non ha problemi con i vicini e tutti quanti possono testimoniare che è una brava persona”

(C.N, Nyamugo, Bukavu)

Come mi disse una donna audace e leader di un quartiere di Bukavu, dunque, “l'uomo deve prima di tutto prendere la sua responsabilità tra le mani, altrimenti *non è uomo*<sup>43</sup> e la gente penserebbe: questo qui è veramente un irresponsabile (*cishahu echo mashi*)!” Pregio, quello della responsabilità, e status quello di “Mushamuka” che vengono acquisiti attraverso il matrimonio, una casa, una o più mucche e un bananeto, elementi socio-culturali di estrema vitalità e importanza per l'uomo Mushi e per il nutrimento del suo prestigio (*bukenge*)<sup>44</sup>.

---

43 In swahili “akuna mwanaume pale”, letteralmente l'espressione dovrebbe essere tradotta “non c'è uomo in quel caso” e forse allora potremmo dire “non c'è mascolinità”.

44 In Mashi *okukengwa* significa “essere rispettato”; *okukenga*, “rispettare”; *bukenge*, “il rispetto, l'onore”; *mukengwa*, rispettabile, onorabile. In swahili invece “l'onore” viene detto *heshima*.

### 1.1.1 Commedia in tre atti e nove scene

Il matrimonio rappresenta il primo passo perchè un individuo maschio non venga più considerato un bambino. Il giovane Mushi che non si impegna in questo progetto viene abbandonato e disprezzato dalla società, letteralmente *ci si stacca dal suo cuore*.<sup>45</sup>

“Quando ero al villaggio dicevano guardandomi – questo *bambino* non l'abbiamo mai visto frequentare una ragazza, può darsi che *non sia normale!* - e poi continuavano rivolgendosi a me – Le persone della tua età sono già sposate, ma tu non ascolti. Quando ti sposerai allora sì che i tuoi genitori cominceranno a dire di *aver messo al mondo un uomo!*”

(B.M, Funu, Bukavu)

Simbolo di maturità, il matrimonio è all'origine di molteplici reti di scambio economico e di relazioni sociali. Esso sembra avere l'effetto di una nuova alleanza con una famiglia straniera alla propria parentela (Munzihirwa, 2007), resa possibile attraverso la dote. Quest'ultima, espediente necessario per potersi sposare, non costituirebbe un compenso per la perdita “economica” della ragazza che lascia la propria casa, tantomeno un compenso per l'impoverimento della famiglia. Ma piuttosto un “simbolo d'amicizia” (Idem, 2007: 26) e un'estensione del legame tra la famiglia del ragazzo e quella della ragazza. Un'interdipendenza amicale tenuta viva dalla circolazione del bestiame<sup>46</sup> e dal potere sociale del “donatore” sulla nuova famiglia che andrà a formarsi; colui che fornisce la dote, quasi sempre il padre del ragazzo, sarà garante infatti del nuovo *foyer* e darà al figlio la possibilità di divenire “padre”, facendo del prezzo della dote il simbolo socialmente riconosciuto del trasferimento della fecondità di un membro della famiglia (il giovane uomo) a un'altra famiglia. Per questo motivo, in caso di

---

<sup>45</sup> Espressione estratta dall'intervista a J.B, Buholo II, Bukavu

<sup>46</sup> Di solito la dote era costituita da una o più teste di bestiame, in particolare una o più mucche. Sull'importanza sociale e culturale della mucca si rimanda ancora al paragrafo 1.1.3

mancato pagamento, i figli nati dalla donna di cui la dote è in questione, vengono considerati dal punto di vista sociale come ancora appartenenti alla sua famiglia; il marito sarebbe soltanto “genitore” e non “padre”, o meglio padre biologico e non padre sociale e economico (Munzehirwa, 2007).

La cerimonia del matrimonio comincia generalmente la sera, al calar della notte e comprende tre atti. Il primo atto a sua volta dà luogo ad altre tre cerimonie, quella del *kuhura* o cerimonia del fidanzamento, quella del *kufuka* o prova di virilità e quella del *kufomeka enyungu* o degustazione dei semi di zucca o di polpette<sup>47</sup>. Durante la prima scena il giovane uomo avverte il proprio padre dell'intenzione di matrimonio e si recherà dalla ragazza per chiederla in moglie. Ottenuto il permesso dalla ragazza, il giovane deputerà un Mushamuka, molto spesso lo zio paterno, per andare a manifestare il suo desiderio alla famiglia della ragazza. L'accordo che ne seguirà e la discussione intorno alla dote che porteranno avanti gli adulti viene chiamato “obushebane”. Ormai il giovane uomo può considerare la ragazza come “sua” - *amushebire*, l'ha fidanzata – e può iniziare ad intrattendere rapporti con la famiglia di lei, mostrandosi rispettoso verso suo suocero, ma non rivolgendo alcuna parola alla sua futura suocera<sup>48</sup>. Alla scena del *kufuka*, di cui abbiamo parlato precedentemente, segue quella della degustazione: qui il padre del giovane uccide un montone, la madre o la nonna abbrustoliscono i semi di zucca o cucinano della carne con un piatto di polenta; il cibo viene portato nella nuova capanna, dove i due fidanzati siedono l'uno di fronte all'altra. La ragazza prenderà in una mano la polenta e nell'altra i semi di zucca o le polpette e porterà la pietanza alla bocca del fidanzato. Poi il giovane uomo farà lo stesso con la futura sposa e il pasto verrà consumato insieme. Al termine di questa cerimonia gli invitati cantano il *ntumba* o *hirumbarumba* (litteralmente canto della gioventù) e mentre vi è chi entra nella capanna per danzare attorno al futuro sposo, la ragazza si adagia sul letto nuziale dove quella stessa notte dormirà con il marito astenendosi da qualsiasi rapporto sessuale.

Il secondo atto, invece, comprende le cerimonie del matrimonio vero e proprio; vi

---

47 In particolare i semi di zucca vengono utilizzati a Nord del territorio Bushi e le polpette a Sud (Munzehirwa, 2007).

48 Sul significato di alcuni “divieti” (*imiziro*), si rimanda al paragrafo 1.2

sono quattro scene: l'atto matrimoniale o contratto (*omokumuko*); il salto del fiume (*okujibalala olwishi*); il lavaggio o toilette degli sposi (*okushisha*) e l'istruzione domestica della giovane sposa (*okuhigisa*). La prima si svolge come una sorta di dialogo notturno, in cui gli sposi si scambiano atti e parole detti “okukumuka” o “mukumuko”, letteralmente la “ripresa delle relazioni coniugali dopo l'astinenza” (Munzehirwa, 2007: 53); nessun testimone assiste o ne viene a conoscenza, ma tutti sanno che è la notte delle promesse reciproche.

Durante la seconda lo sposo e i giovani invitati alla festa si recano al fiume. Giunti sul luogo, lo sposo si lava e raggiunge la riva opposta accompagnato dal suo ragazzo d'onore. Quest'ultimo comincerà ad intaccare dei rami di canna di bambù, emblema della giovinezza conclusa, operazione che lo sposo porterà avanti con la sua ascia.

Successivamente si passa al lavaggio degli sposi: un gruppo di giovani ragazze infatti arriva cantando e reggendo in mano una piccola ciotola di foglie verdi contenente dell'acqua; attorniano il marito e cominciano a lavargli le braccia, le gambe e la schiena. Contemporaneamente una donna del villaggio procede al lavaggio della sposa nella capanna della suocera. E' la “kushisha” o “toilette” della nuova sposa. Sarà proprio quest'ultima, infine, a ricevere le istruzioni domestiche e a svolgere il suo “apprendimento”: le si insegnano le occupazioni principali, come la coltivazione dei campi e il taglio della legna, e si dimostra pubblicamente la sua adeguatezza al ruolo di “buona donna di casa”.

Tuttavia, perchè il matrimonio sia effettivamente compiuto, ci sono ancora due formalità da soddisfare, le quali costituiscono il terzo ed ultimo atto: il primo, l'offerta di cibo (*omuhumiro*), avviene quando la festa è terminata e la famiglia dello sposo ha potuto preparare la dote. In un primo momento è lo sposo ad inviare alla famiglia della moglie una ciotola con birra di banane, per annunciare la consegna della dote. Successivamente la dote viene consegnata ricevendo in cambio un cesto di viveri, e infine è compito della sposa offrire un pasto caldo ai suoi genitori, azione che sembra “ricordarle con autorità di non dimenticarsi dei suoi genitori quando saranno diventati vecchi e incapaci di badare a se stessi” (Munzehirwa, 2007: 56).

La seconda scena del terzo atto riguarda le visite di congratulazione (*kubonwa*), costituite anch'esse da uno scambio di viveri, doni in bestiame e recipienti colmi di birra: ai genitori dei due sposi non resta che dirsi reciprocamente la gioia dell'unione dei loro figli e di felicitarsi del nuovo legame.

La cerimonia del matrimonio, dunque, è formata da un insieme di rituali nei quali gli sposi sono considerati dei “bambini” in cammino per apprendere la vita degli “adulti”; per questo motivo, ad esempio, viene svolta la cerimonia della degustazione o quella dell'istruzione domestica per la sposa. Oltre alla trasmissione delle diverse occupazioni, dei divieti o dei diversi compiti riservati all'uomo e alla donna, la vita degli “adulti” comincia dalle relazioni sessuali. Come si è visto, infatti, la riuscita della “prova di virilità” è la condizione necessaria per poter procedere con il resto della cerimonia.

Il matrimonio si ritiene concluso dunque nel momento in cui l'unione sessuale viene consumata e il pasto che ne segue considerato come quello che “succede immediatamente il *matrimonio*” (Burume, 1968: 307), anche se in realtà questo rituale viene svolto soltanto il primo giorno della cerimonia<sup>49</sup>.

### 1.1.2 Quella desinenza *-shi*

Il campo di Charles è a qualche chilometro da casa sua<sup>50</sup>. Ci incamminammo sotto la pioggia per raggiungerlo, passando in mezzo ad altre abitazioni, attraversando coltivazioni di té e bananeti sparsi. In cima ad una piccola salita, poi, si aprì il paesaggio in un misto di colori, e sotto di noi si stese un terreno scosceso e coltivato.

Charles è il primogenito di nove figli; ricevette in eredità otto campi da coltivare: quattro li vendette per necessità; dei quattro rimanenti invece è ancora lui il responsabile e come tale deve prendersene cura facendo in modo che anche i suoi

---

49 Di nuovo viene ripreso il collegamento tra il mondo sessuale e quello del cibo, approfondito in nota all'inizio del capitolo.

50 Incontro C.N. il 21 Giugno 2016 nel villaggio di Cireja e trascorro con lui un'intera giornata, osservando l'attività di agricoltura e partecipando attivamente ad altri momenti quotidiani.

fratelli più piccoli ne ricevano una parte.

Al campo incontrammo sua moglie, Victorine, intenta a zappare. Ci raccontò che quello era il suo compito e che suo marito non poteva farlo. Lui, nel mese di Settembre, può aiutarla a seminare ma in seguito si occuperà della parte redditizia del lavoro agricolo, quella che profitta denaro e clienti, come la coltivazione di fagioli o di canna da zucchero destinati alla vendita. Ciò che viene coltivato è prima di tutto destinato al nutrimento e al sostentamento della famiglia, in un secondo momento alla vendita, ma solo in caso di avanzo: è il caso della patata dolce o dei fagioli; mentre per quanto riguarda la canna da zucchero, essa viene soltanto venduta, una volta all'anno per circa cento dollari, e destinata al pagamento delle tasse scolastiche. In ogni caso è Charles che ha l'ultima parola sul guadagno ottenuto con la vendita del raccolto e che dà prova della propria mascolinità attraverso il denaro.

Quel giorno capii l'importanza dell'*ishwa*, il campo, di tutto ciò che viene seminato e raccolto; della forza spirituale, economica e sociale che esso generava e produceva fin dalle radici. D'altronde i Bashi, allo stesso tempo agricoltori e allevatori, sembrano chiamarsi così per il loro attaccamento al suolo e alla coltivazione (Colle, 1937)<sup>51</sup>. Una società che al pari di quella rwandese, è profondamente legata alla terra, sia come proprietà esclusiva da parte degli uomini, sia in connessione con il mondo circostante, con altri elementi della natura (Fusaschi, 2011); bene fondamentale, la terra, al quale si connettono “le simbologie che hanno a che vedere con la vita, in primo luogo la fertilità e la prosperità” (Idem, 2011: 112). E come mi disse Victorine, nascosta dietro la sua zappa, “un uomo deve avere le proprie mucche e il proprio terreno perchè venga considerato *un homme de chez lui (omulume wa ahamwage)*”.

In materia di agricoltura, esistono diversi contratti che regolamentano lo

---

51 In Colle si legge inoltre che il radicale “Shi” sarebbe lo stesso di “si” o “chi” di altre lingue bantu. Preceduto dal prefisso “n”, esso significa terra, suolo (nshi, nsi, nchi), e aggiungendo il marcatore per il locativo “ha”, “ku”, “ni”, acquisterebbe il senso di “per terra, sotto, al di sotto” (hanshi, chini, etc). I Bashi, dunque, oltre ad essere la gente della terra, del suolo e i coltivatori, sarebbero coloro che abitano in basso alla valle, nelle colline, in opposizione agli abitanti delle regioni montagnose. In accordo con le teorie “evoluzioniste” su base razziale, poi, Colle aggiunge: “Molto di più, questo nome comporta un terzo senso: persone al di sotto, comuni, *roturiers (non nobili)*, in opposizione al termine *Baluzi* che designa le persone di razza nobile, i *Banyamwocha*, i dominatori del paese” (Colle, 1937).

sfruttamento della terra (Dikonda, 1972): primo fra tutti il *Kalinzi*, attraverso cui, in cambio di un pagamento, l'agricoltore ottiene dal *mwami* o da una delle altre autorità una terra che deve allo stesso tempo abitare e coltivare. Tradizionalmente il pagamento è costituito dal bestiame, accompagnato da alcuni recipienti di birra (Idem, 1972). Non si tratta di un prezzo d'acquisto, ma piuttosto di uno scambio, tra un'attribuzione terriera del capo supremo e la riconoscenza o l'assoggettamento da parte del “vassallo” e dei suoi discendenti (Colle, 1937). Come mi spiegò ancora Victorine, colui che vuole “acquistare” un campo, infatti, deve recarsi direttamente dal *mwami* e pregarlo (*okusengera*).

“Prende con sé una mucca, altri uomini che lo accompagnano per mostrare la sua *sottomissione* e si dirige verso il *mwami*. Quest'ultimo avrebbe detto ai suoi subalterni di dare a quell'uomo una collina. E quando l'uomo sarebbe diventato *Mushamuka* di quella collina, altri sarebbero andati da lui per sottomettersi e chiedergli altre terre, con due uomini al seguito, portandogli una calebasse di birra e magari una capra. È così che vengono distribuiti i campi”.

(Victorine, Cireja)

Dopo aver pagato il diritto di occupazione e di coltivazione agricola, l'agricoltore deve dare, per ogni raccolto, una somma di denaro all'autorità di riferimento e aiutare quest'ultima nel lavoro agricolo o nella costruzione delle sue capanne. L'autorità in questione deve a sua volta pagare un tributo ai responsabili della regione dai quali dipende, e così via fino al *mwami*<sup>52</sup>.

Altri contratti, poi, regolano lo sfruttamento temporaneo del suolo senza l'obbligo di residenza. Tra questi il *Bwigwarhire*, “un'autorizzazione tacita di disposizione d'uso in vista della realizzazione di un programma agricolo” (Munzihirwa, 2007:

---

52 In questo senso dunque la terra appartiene alla collettività che delega però il suo diritto di proprietà al *mwami*. Il potere di quest'ultimo inoltre si fonda non solo sulla proprietà terriera, determinando le parcelle di terra coltivabili per ciascun individuo, ma anche sull'allevamento del bestiame, distribuendo le mucche ai suoi “vassalli” (Colle, 1937; Dikonda, 1972): strategia di potere “che è stata storicamente un mezzo autorevole di dominazione politica (Corbisier, 1950: 34).

20), che si estende non ad una sola parcella individuale ma ad una grande superficie di terra adibita a coltivazioni annuali chiamate *Ndmiro*. Il *Bwasa*, una specie di contratto locativo che offre all'agricoltore il diritto di utilizzo di un terreno per una durata limitata (un solo raccolto, ad esempio), associato molto spesso alle culture alimentari. E infine l'*Obushave*, un'autorizzazione di utilizzo gratuito che concerne le culture alimentari, le culture orticole o i pascoli della stagione secca.

Per dimostrare di essere divenuto uomo e di essere davvero *chez lui*<sup>53</sup>, il giovane Mushi deve inoltre acquisire la qualità di *Cubaka*, costruendo una casa sul suo terreno. L'abitazione infatti è “affare dell'uomo”, il quale ha l'obbligo di mettere al sicuro dalle intemperie la donna che ha sposato, di fondare la sua famiglia all'interno di quelle mura, di mantenere salda la capanna e di rialzarla nel caso di una caduta<sup>54</sup>. L'uomo dunque è il costruttore, *Omulum ye cubaka*: fonda la sua mascolinità su un luogo fisico e concreto eretto con le proprie mani; costruisce non solo la casa in senso stretto, ma il presente e il futuro della sua famiglia.

“Mio padre dirà che sono un uomo quando sono capace di chiedergli un pezzo di terra da coltivare. Poi devo essere in grado di dirgli che costruirò una casa nel campo che mi ha dato. Da quel momento si comincia a constatare che sono diventato un uomo e che ho bisogno di una donna; perchè in passato nessuno poteva portare una donna nella casa di suo padre. Dovevo costruire in quel pezzo di terra che avevo ricevuto, e tutti dovevano dire “qui siamo da Adolphe”; perchè vedevano la casa all'interno, come mi prendevo cura di essa e della mia famiglia”.

(M. A. Adolphe)

---

53 Interessante notare che il termine “uomo” in Mashi viene indicato con la parola *Mulum*, ma anche con la parola *N'nahano*, la quale rimanda a due significati simili tra loro: *le proprietair de chez lui* (indicando da lontano la proprietà) e *le proprietair d'ici/de ce lieu où nous vivons* (se mentre si parla si è dentro la proprietà). Anche il termine “marito” viene indicato con la parola *N'nahamwirhu* che significa letteralmente “le proprietair de la maison/encloe/parcelle”, ad indicare questo stretto rapporto tra la mascolinità e la proprietà della terra.

54 L'uomo viene chiamato *Cubaka*, costruttore. Ma successivamente deve essere in grado di mantenere salda la capanna che ha costruito e eventualmente di aggiustarla, abilità designata con il termine *Cinamula*.

### 1.1.3 Una capanna per la mucca e una ciotola per il suo latte

“E se non hai una mucca, non sei di certo un uomo”

(B.L.F., Nyamoma, Bukavu)

Jean possedeva una mucca (*nkafu*<sup>55</sup>) che mise al mondo sette vitelli. Prima di arrivare al villaggio di Cireja con due vitelli, vendette gli altri cinque. Successivamente vendette anche gli altri due rimasti, uno per poter acquistare la parcella di terra dove vive attualmente e l'altro per nutrire la sua famiglia in un periodo di precarietà economica. La mucca invece sarebbe stata *ensorcelée* dagli abitanti del villaggio e in seguito morì per il rigonfiamento del ventre (*kabunda*)<sup>56</sup>. Jean l'aveva ricevuta come dote per sposare sua figlia. In realtà la dote era costituita da un toro, che poi Jean vendette insieme a tre capre per ricevere in cambio quella mucca da latte. Ci parlò di quell'animale con nostalgia e affetto; era la sua ricchezza interiore ma anche esteriormente visibile.

In effetti la mucca fa parte delle conversazioni e delle preoccupazioni giornaliere dell'uomo Mushi e come per la donna, le si costruisce una capanna (*kagala*) perchè possa proteggersi dalle intemperie e generare una prole futura. Alla base dell'intero sistema sociale (Colle, 1937), la mucca rappresenta “la moneta di scambio, l'oro vivente” (Munzihirwa, 2007: 26) e il “nervo della guerra” (Colle, 1937: 52): senza mucca, infatti, l'uomo non può sposare una donna, il *mwami* costruire una relazione di potere e i notabili acquistare la fiducia dei clienti.

Al di là della comparsa di questo animale nel territorio del Bushi e dell'origine della sua importanza attribuite, secondo la logica “migratoria” e razziale di cui abbiamo già accennato, all'avvento dei Baluzi<sup>57</sup>, è certo che la mucca riveste un

---

55 E' da questo termine che deriva lo stesso nome di “Bukavu”. Da *'bu 'nkafu* ', fattoria di mucche. Lo stemma della città di Bukavu è anch'esso una testa di mucca. Inoltre *Nankafu*, ovvero “colei che possiede o che apporta le mucche nella famiglia”, è il nome che viene dato ad alcune ragazze.

56 Secondo Jean quando le persone evolvono o fanno fortuna, come lui stesso che aveva acquistato un terreno, costruito una casa, coltivato un campo e allevato una mucca, rischiano di essere “stregate” o di attiarare contro di sé qualche sortilegio dagli abitanti del villaggio che agiscono per gelosia.

57 Alcuni autori affermano infatti che il gruppo di conquistatori Baluzi, nel XVII secolo, portò nel Bushi la mucca e il banano da birra (Colle, 1937; Cuypiers, 1970; Masson, 1960; Munzihirwa,

ruolo fondamentale nella cultura locale, nella costruzione e nella distruzione di tutte le relazioni sociali, soprattutto quelle coniugali. A confermarne la sua rilevanza sono anche i testi delle canzoni Bashi raccolte da Alan Parkhurst Merriam<sup>58</sup>, in cui si parla di matrimonio, di dote, di gelosia e ricchezza materiale. In una di esse, ad esempio, una ragazza scopre che una sua amica ha ricevuto una mucca da suo marito, mentre lei soltanto una capra, e afferma “dal momento che questa cosa è spregievole, anche io sarò cattiva. Lascerò il mio uomo e chiederò ad un altro uomo di sposarmi, uno il cui padre mi darà una *mucca!*” (Merriam, 1954: 47). Oppure, nella canzone XIII-10, una ragazza ha sposato un uomo che succesivamente si rivelerà violento e pensa tra sé e sé:

“Perchè mio marito mi picchia? Questa non è vita. Quando mi sono sposata mio padre non mi ha dato via per essere picchiata. Vorrei poter scrivere una lettera. Se potessi scrivere a mio padre e dirgli cosa sta succedendo. Così lui mi farebbe tornare indietro e tu (rivolgendosi al marito) *dovresti dargli un'altra capra o un'altra mucca per riavermi di nuovo*”.

(Merriam, 1954: 47; corsivo mio)

La mucca ed il suo latte, in particolare quello appena munto, detto *machanza*, sono simboli di ricchezza e di rispetto. Colui che non possiede delle mucche è considerato “l'ultimo della società”, mentre colui che ne possiede molte è ritenuto un uomo ricco, un modello da perseguire e da raggiungere. Le mucche vengono allevate e poi munte per vendere il latte al mercato e avere così un guadagno economico sufficiente. Donare il *machanza*, inoltre, rappresenta un gesto di rispetto e di alleanza nei confronti del ricevente, così come di accoglienza all'interno della propria famiglia. Rose, racconta con queste parole l'incontro con suo suocero:

---

2007).

58 Etnomusicologo statunitense, il quale tra gli altri suoi lavori, si occupò anche di studiare la musica Bashi e nel 1951 di registrare e tradurre un centinaio di canzoni circa, ripartite successivamente in sette categorie distinte a seconda del tema. La categoria più ampia riguarda la tematica delle relazioni coniugali.

“Quando mio marito è arrivato da me per la prima volta gli abbiamo cucinato un grande pollo. E quando io sono arrivata a casa sua, mio suocero è andato a cercare una *calebasse* piena di latte di buona qualità. Mio marito mi ha detto '*questo vuol dire che ti si rispetta molto*'

(R.K.K, Panzi, Bukavu)

La mucca è poi utile all'economia domestica e familiare; non solo grazie alla vendita del latte, ma anche perchè quella data in dote alla famiglia della ragazza deve essere fertile e produttiva: in questo modo, di solito, il vitello primogenito può ritornare alla coppia di sposi e gli altri piccoli possono essere utilizzati come futura dote da altri fratelli della giovane, contribuendo così a far “circolare” la ricchezza e la reputazione dell'intera famiglia.

Un altro fattore importante collegato e dovuto alla mucca è la creazione di relazioni sociali e la fondazione di certe amicizie, soprattutto tra uomini. Grazie allo scambio del bestiame e del latte, infatti, è possibile stringere o consolidare alcuni vincoli che richiedono allo stesso tempo solidarietà, scambio e obblighi reciproci: un uomo può dire ad un altro “ti do questa mucca, allevala”, oppure “ti offro questo toro che tu puoi scambiare con una mucca da qualche altra parte”; e successivamente dirà “consumerai il latte che viene dalla mucca, ma sappi che dobbiamo dividerci i piccoli; il primo vitello lo prendo io, il secondo tu, il terzo io”, e così via fino a rendere questa spartizione un'amicizia stabile e duratura. In caso di decesso della mucca, il ricevente può decidere se riconsegnarla defunta all'amico e in cambio riceverne una viva (operazione chiamata *biafa*), oppure tenersi la mucca morta e venderne la carne per ottenere un rapido guadagno: nel primo caso si sceglie di non rompere l'amicizia che si era fondata in passato, ma anzi di perpetuarla nel tempo con una nuova mucca e una nuova prole. Nel secondo caso, invece, prima della vendita, si è tenuti a portare al donatore una zampa della mucca defunta, dichiarando così “di aver finito la mucca”, ovvero di

voler porre fine agli obblighi nei confronti del donatore e abolire tutte le relazioni amicali che erano state coltivate intorno a quell'animale.

Così Venatia descrive l'amicizia maschile e le sue reciproche attese:

“I Bashi vivono prima di tutto per le loro mucche; vivono del latte della loro mucca. Quando un uomo munge la mucca, prende il latte, lo mette in una ciotola e dice ai suoi figli di portarla ad un amico. E quando quest'ultimo desidera ridare indietro la ciotola, non può riportarla vuota. Allora chiederà a sua moglie di cercare due chili di farina e due chili di carne al mercato, *affinché possa riempire la ciotola nella quale l'amico aveva versato per lui del latte*”

(V.M., Cireja)

Attorno a questo animale, infine, come viene soltanto accennato nel resoconto di Venatia, esistono diversi “divieti” (*imiziro*) e una precisa divisione dei compiti tra uomini e donne. In generale, la mucca, così come per la casa, è “affare dell'uomo”, in particolare la sua mungitura (*okukama*) e la conduzione al pascolo (*okuyabula*). Compito della donna, invece è quello di pulire la sua capanna e di spazzarne via gli escrementi (*okushabula*).

Se la mucca venisse toccata o munta da una donna non darebbe latte: divieto che, come tutti gli altri *muziro*, certamente racchiude in sé delle precise “ragioni simboliche” (Smith, 1979: 33), come il fatto che il bestiame, associato ai valori mascholini e guerrieri, marcherebbe in maniera significativa la superiorità dell'allevamento sull'agricoltura così come quella dell'uomo sulla donna (Idem, 1979).

#### 1.1.4 “Show me the way to the next whiskey bar”<sup>59</sup>

È noto che i fluidi come l'acqua, il latte, la birra e il miele circoscrivano l'idea di socialità rwandese e ne costituiscono i simboli principali (Fusaschi, 2011), poiché consentono una “produzione e, allo stesso tempo, una riproduzione sociale delle relazioni fra il mondo circostante della natura e quello collettivo socioculturale (Idem, 2011: 112). Il continuo scambio di “fluidi sociali”, infatti, come il latte di mucca o la polenta di *sorgho*<sup>60</sup> o la birra locale, e ivi compresi quelli del “corpo” (come il latte materno o lo sperma), sarebbe cruciale per la fertilità e l'armonia delle relazioni nella società rwandese (Taylor, 1988; Hunt, 1999; Fusaschi, 2011). A parer mio, anche la cultura Shi, principalmente quella maschile, si serve del “fluido” come “metafora organizzatrice” (Hunt, 1999: 459), facendo del latte (*marha*), così come della birra (*manvu*), dei simboli di fluidità sociale che permettono di intrattenere, fondare o rompere i rapporti con amici, visitatori e vicini di casa.

Del latte si è già parlato. L'importanza sociale della birra viene confermata invece dalla presenza di numerosi proverbi Bashi, raccolti da Kagaragu Ntabaza nel celebre volume “Emigani Bali Bantu” (Kagaragu, 1976) e incentrati proprio sulla funzione, simbolica e pragmatica, di questa bevanda. Di seguito ne citiamo solo alcuni:

*Bakengula wakanda, ci barhakengula wahongola*

Si simpatizza meno con colui che mescola le banane, che con colui di cui la birra è pronta.

*Amavu g'enfaranga garhasharha*

La birra con un prezzo non si prende alla leggera: quando la birra diventa una merce, la sua consumazione gratuita finisce.

*Gakanda okushomba, garhulwe okuzigira, ogamalemwo akahe*

---

59 Verso della canzone “Alabama Song” della band statunitense The Doors, che notai con simpatia sulla maglietta di K.N, autista meccanico del villaggio di Cireja.

60 Cereale simile al mais probabilmente originario dell'Etiopia.

La birra è mecolata dal vostro nemico, offerta dal vostro amico, ed è così che ne prendete a vostro piacimento.

La birra dunque gioca un ruolo centrale poiché gli incontri si verificano attorno ad essa, gli annunci importanti vengono fatti in presenza di essa; quando si vuole chiedere un servizio o un favore si offre la birra, così come quando si vuole stringere una relazione significativa o render visita a qualcuno. Come mi raccontò Adolphe<sup>61</sup> gli uomini bevono la birra immersi in una dimensione di “fraternità”, durante la costruzione di una casa, coltivando o durante una cerimonia di matrimonio; o ancora quando si riceve una mucca o una capra da un amico: in cambio deve esserci della birra. Proprio Adolphe, quando lo incontrai, era intento a bere *un verre* in compagnia dell'amico Bujiriri<sup>62</sup>, il quale cominciò a spiegarmi:

“Quando qualcuno raccoglieva le banane, potevo constatarlo senza chiederglielo; l'uomo le prendeva e poi le faceva maturare. Si cominciava a contare il numero dei giorni affinché le banane maturassero. Il giorno della fabbricazione si comincia a contare tre giorni per conoscere il giorno in cui la birra si sarebbe fermentata definitivamente. Il giorno della fine della fermentazione, la mattina, si andava da lui, e se qualcuno mi chiedeva dove andassi, io dicevo “non lo sai che oggi tizio finisce di fermentare la sua birra?” Allora l'altro si passerà dell'acqua sul viso e verrà con me. E poi ci trovavamo tutti dall'uomo che aveva finito la fermentazione. Le donne anche erano là. L'uomo prende il suo *kabehe*<sup>63</sup>, ci metterà dentro un po' di birra e poi l'assaggerà. E se non prende la birra, perchè non gli piace, la da a un altro uomo dicendo “assaggia se questa birra è già ben fermentata”. E assaggiando, dichiara che la birra è già fermentata. E in quel momento gli uomini sono seduti al

---

61 M.A.Adolphe, nato a Walungu, residente a Kasha (Bukavu).

62 M. Bujiriri, nato a Kabare, residente a Kasha (Bukavu).

63 Ciotola tradizionale per la birra.

loro posto, e le donne al loro posto. E se la birra non è ancora ben fermentata, ci si vedeva ad un'altra ora, più avanti. E tutti sarebbero ritornati all'ora dell'appuntamento. Si darà prima la parte ai commercianti, poi una parte sarà riservata per i *Bashamuka* e un'altra parte per le donne. E quando si finisce di bere, qualcuno può dire “ma questa è una buona birra”. Rientrando a casa sua, venderà uno dei suoi regimi di banane e con i soldi guadagnati, andrà dai commercianti che aveva comprato *quella* birra, e la comprerà anche lui. Perché assaggiando la birra, l'ha amata”

(Bujiriri, Kasha)

Le *Ndaro*, capanne costruite appositamente per accogliere i visitatori, costituiscono i luoghi per eccellenza di consumazione della bevanda: qui gli uomini si ritrovano per discutere, scambiarsi idee e consigli di varia natura e soprattutto condividere una *calebasse* di birra.

Vi è poi il *mutudu* o *baobab*, sotto cui si svolgono i Consigli dei *Bashamuka*; quest'ultimi, in presenza della birra, sono tenuti a discutere sulla vita all'interno del villaggio e a prendere grandi decisioni per il futuro della comunità.

E infine la *ngombe*, una piccola capanna adibita ai sacrifici<sup>64</sup> ma anche un altro luogo in cui gli uomini possono scaldarsi davanti al fuoco, giocare a *muchuba*<sup>65</sup> e spartirsi la birra locale.

In generale, oltre alla funzione sociale, culturale e politica<sup>66</sup> della birra, è il possesso di un bananeto (*lukoma*) a nutrire e a rendere “apprezzabile” la mascolinità di un uomo. Come mi disse Jules, coltivatore del villaggio di Cireja:

“Qualcuno viene chiamato *uomo* perché ha il suo bananeto.

Perché entrando nel suo bananeto si sente un *vero uomo*. Mette

---

64 Al centro della capanna vengono lasciati del cibo e della birra: si suppone che questi possano nutrire gli spiriti visitatori.

65 Gioco tradizionale costituito di un supporto rettangolare intagliato e delle biglie in legno.

66 Infatti, così come per la mucca ed il latte, gli uomini sono tenuti a portare grandi quantità di birra allo *chef* del villaggio, per assicurarsi protezione e riconoscimento, e allo stesso tempo alimentando quella relazione di potere, autorità e dominazione di cui parlavamo in precedenza esistente a tutti i livelli, fino ad arrivare al *mwami*.

le mani sulle anche<sup>67</sup> e comincia a contare le banane”.

(K. Jules, Cireja)

A questo punto l'uomo può pianificare la vendita delle banane e così come per il raccolto, gestire il guadagno in base ai bisogni della famiglia ma anche in base alla rete delle relazioni personali. Una parte dei soldi, ad esempio, può destinarli alle tasse scolastiche dei figli o affidarli alla moglie per comprare della carne. “Con i soldi rimanenti” - continuò Jules - “egli sa che può andare a sedersi con gli altri uomini e offrir loro una *kabehe*”<sup>68</sup>.

Anche intorno al bananeto e alla birra, infine, ruotano diversi “divieti” *al femminile* collegati proprio al potere simbolico ed economico che questa attività conferisce all'uomo: l'impossibilità di entrare in un bananeto e dedicarsi alla vendita delle banane; la proibizione di toccare il *kajabuliro*, attrezzo ad uncino utilizzato per la potatura delle foglie di banano; e in ultimo il divieto di entrare nel *mukenzi*, luogo in cui viene fermentata la birra: simbolo di un mondo mascolino, di affermazione e di esaltazione del sé.

## 1.2 Protagoniste silenziose

*Mulume oderwha*: parlare dell'uomo, significa parlare della donna. Il primo si plasma a partire dalla seconda e viceversa. Riceve forza dalla sua sensibilità raffinata, dal suo rispetto, dalle sue azioni, ma anche dal suo silenzio, verbale e gestuale. Come si è visto in precedenza, infatti, la cultura Shi, così come altre culture limitrofe, gioca a “costruire un'immagine coerente del mondo” (Smith, 1979: 43) attraverso gli *imiziro*, “divieti”, misure di precauzione o “buone maniere” al fine di evitare l'evocazione di eventi o fatti gravi e minacciosi. Itinerari precisi e densi di significato che guidano il pensiero Shi attraverso

---

67 Jules, mentre parla, mima questo gesto, mettendo a sua volta le mani sulle anche: espressione di fierezza e compiacimento.

68 Secondo l'informatore, dopo aver dato una somma alla propria moglie, l'uomo è solito conservare i soldi rimanenti nel suo *mulonge*: una sorta di contenitore di bambù che non si inumidisce al suo interno e che viene custodito esclusivamente dall'uomo. “Se per esempio hai un bambino che deve studiare, tocchi nel *mulonge* e paghi” (K. Jules).

un'architettura globale simbolica, gli *imiziro* agiscono, in maniera generale, molto più sulle donne che sugli uomini. La maggior parte dei divieti rivolti agli uomini non si basano su ragioni legate propriamente alla mascolinità, ma regolano delle attività precise che li riguardano; inoltre non esistono dei veri e propri riti di iniziazione per l'adolescente maschio e di conseguenza il fatto di essere un bambino, un ragazzo, un adulto o un anziano non determina degli *imiziro* particolari. Diverso è per le donne: non solo devono rispettare innumerevoli divieti legati alla condizione femminile, ma molti di essi rimandano specialmente alle fasi dell'adolescenza, del fidanzamento, del matrimonio e della maternità. La pienezza della condizione di donne e madri è marcata così da “un'accumulazione progressiva di *imiziro* che impongono loro, poco a poco, una *curvatura simbolica*” (Smith, 1979: 34). Flessione che si manifesta a partire dall'infanzia, fin dall'origine della loro educazione, e che si basa soprattutto sulla “parola”.

“Bisogna restare silenziose, nascondersi, abbassare gli occhi, parlare solo a voce bassa, mostrarsi discrete, modeste, non intervenire nei dibattiti maschilini, perchè il potere della parola, l'affermazione e l'esaltazione di sé, l'autorità, l'aggressività e il possesso attivo della cultura fanno parte della sfera propriamente maschilina”.

(Smith, 1979: 35)

Agendo sul pensiero e sul corpo, fino a controllarlo, certamente le numerose restrizioni alle quali sono sottoposte le donne portano a diversi tipi di alienazione. Mentre l'uomo sembra già essere “adatto” a vivere la sua mascolinità, la donna dev'essere invece modellata, il suo corpo e i suoi gesti conformati a quelli della società<sup>69</sup>: potremmo dire messi “a norma” (Fusaschi, 2008), attraverso un faticoso

---

<sup>69</sup> Questo modello oltretutto si sposa bene con la pratica femminile del *kushina mishino* di cui parlavamo in precedenza: l'allungamento delle piccole labbra andrebbe a “coprire” e “rivestire” l'organo genitale femminile, che se fosse nudo sarebbe ritenuto inaccettabile e poco adeguato. Concezione attribuita anche all'organo maschile, ma in senso opposto: il pene normalmente non viene circonciso ritenendo che esso sia già *naturalmente vestito*. Tutto questo per dire che “la Natura fornisce all'uomo ciò che la donna ottiene solo per Cultura [...] il corpo della donna per entrare pienamente nel corpo sociale, deve essere lavorato, modellato, mentre quello maschile è già pronto di per sé” (Fusaschi, 2011: 106).

percorso di incorporazione del genere e delle sue specificità.

E' vero, d'altra parte, che è anche grazie all'astinenza linguistica e comportamentale destinata alle donne, che esse riescono a suscitare una specie di venerazione e a esercitare un'attrazione profonda e importante; in definitiva appaiono “votate all'effervescenza delle evocazioni simboliche e chiamate a influenzare il corso del pensiero mascolino” (Smith, 1979: 35).

Le donne Shi assumono un ruolo, seppur celato e quieto, di grande rilevanza all'interno della società. “Fabbricatrici e distruttrici di uomini” (Sosne, 1979: 233), utilizzano la loro influenza per “manipolare” l'uomo, non solo all'interno dello spazio domestico (e privato) ma anche in quello politico (e dunque pubblico). La loro presenza compare nella narrativa storica e orale solamente sotto forma di madri, spose, sorelle di qualche uomo e i legami di tipo matrilineare non vengono mai menzionati. Tuttavia, un'attenta lettura di queste fonti, ci suggerisce che le donne Shi siano più che madri, mogli e sorelle passive; esse, anzi, giocano ruoli formali ed informali, modellando le relazioni politiche e determinando il corso della storia. E' il caso di figure come le *bamikazi* o *queenmothers*<sup>70</sup>, delle mogli dei capi e delle madri dei discendenti del *mwami* (*bamakamba*): le prime in particolare giocano un ruolo fondamentale, essendo funzionarie politiche a pieno diritto e complementi necessari al regno. Esse detengono importanti funzioni rituali durante le cerimonie di successione o di benedizione della semina, posseggono la propria corte e, come il re, concedono i terreni ai loro sudditi. Aspetto essenziale del regno, dunque: “la *queenmother* e suo figlio condividono una singola essenza che *incorpora allo stesso tempo tratti maschili e femminili*” (Sosne, 1979: 233); come tutte le donne, la *mwamikazi* mescola la polenta, ma lo fa servendosi di una lancia, un'arma che nessun'altra donna potrebbe toccare; diversamente dagli altri uomini, ma come le donne, invece, al re è vietato ungere il suo corpo con il burro. In riferimento alla loro complementarietà, infine, sia la regina madre che il re vengono chiamati *mwami*.

Anche a livello della comunità del villaggio e della famiglia risalta a prima vista

---

70 Una di queste donne è ad esempio Mwa Cirhwisa ca Kamarungu, la quale diventò la donna, se non la figura politica, più importante della storia moderna di Ngweshe e che regnò come *bamikazi* dal 1915 al 1937 esercitando completa autorità.

una visione *male-centered*, marcata inoltre da una forte divisione del lavoro e delle attività destinate agli uomini e alle donne; ma a ben vedere entrambi gli spazi rappresentano “casa” sia per gli uni che per gli altri, luoghi di coabitazione e aiuto reciproco. E proprio alla donna, secondo alcune testimonianze, ci si rivolgerebbe con i seguenti appellativi: *omukazi ye lunga-mulala*, ovvero la donna è l'unificatrice della famiglia<sup>71</sup>. La donna o la moglie è *mugoli*, ovvero regina o principessa. E poi ancora la donna è colei che scalda il villaggio (*omukazi y'ekaz'olugho*) o che scalda la casa (*omukazi y'ekaz'embugha*), che porterà il calore e la felicità nella famiglia. E infine *murhim'alika*, letteralmente “il cuore che è a casa”, e da qui l'espressione *murhim'alika ye rhum'ogul'elubala gwa séra*: è il cuore rimasto a casa che fa che il cuore che è partito per la foresta si fortifichi.

“L'uomo che è partito per la foresta (*elubala*) non sarà inquieto perchè ha lasciato sua moglie a casa, una donna degna, che si prenderà cura della famiglia e che risolverà i problemi come avrebbe fatto lui. Se qualcuno passerà da casa sua, la donna accoglierà l'ospite e se ne prenderà cura, come avrebbe fatto lui”.

(Adelaide M., Tubimbi, Bukavu)

Sottomessa molto più dell'uomo ai *miziro*, la donna dunque è importante tanto quanto lui, se non “ molto più di lui” (Smith, 1979: 35), non perchè sacra o impura, ma perchè evocatrice, in grado di mobilitare supporto e di assicurare potere a se stessa, ai suoi figli e alla sua famiglia. Forza motivante dietro ai contesti politici e familiari (Sosne, 1979), dalla sua particolare “disponibilità simbolica” (Idem, 1979: 35) ne risultano alla stesso tempo la limitatezza dei margini assegnati alla sua condotta e il suo sbocciare nel mondo delle rappresentazioni culturali.

Oggi diremmo, “vittime per sempre”? Donne imbrigliate alla tradizione? Forse solo protagoniste silenziose di una storia, di un determinato tempo e di una

---

71 Infatti il termine *okulanga* significa “unire” e *omulala* “famiglia” o “clan”.

specifica cultura capace di dare ordine al mondo attraverso le categorie del *maschile* e del *femminile*, che pur non possono rimanere distanti né le uniche possibili.

**2**

***Rappresentare le mascolinità***

**Il tempo coloniale**

## 2.1 Introduzione: *Cuore di tenebra* in un corpo di donna

“All'improvviso spense la candela e uscimmo. Si era levata la luna. Sagome nere s'aggiravano fiacche, versando acqua sui tizzoni da cui proveniva una sorta di fischio; il vapore saliva nel chiaro di luna, il negro picchiato gemeva da qualche parte. “Che fracasso che fa quel bestione!” disse l'instancabile uomo coi baffi materializzandosi accanto a noi. “Se lo è meritato. Trasgressione – punizione – *bang!* Senza pietà, senza pietà. E' l'unico modo. Impedirà qualsiasi incendio futuro”.

(Conrad, 2017: 37)

Non vi è esplicito riferimento, in *Cuore di tenebra*, che ne definisca l'ambientazione. Ma si sa che i racconti che si leggono si rifanno alle spedizioni compiute da Joseph Conrad nel cuore dell'Africa, risalendo il fiume Congo a bordo del vaporetto *Roi des Belges*. “Un viaggio nel mistero, non *oltre* il mistero” commenta Baricco in una nuovissima edizione (Baricco, 2017: 114).

Conrad iniziò a scriverlo nel Dicembre del 1898 all'età di trentaquattro anni e lo pubblicò a puntate sul *Blackwood's Edinburgh Magazine* nel 1899. Solo una decina di anni prima, l'americano Henry Morton Stanley stava esplorando l'intera regione lungo il fiume Congo gettando le basi di quello che sarebbe stato l'impero di Leopoldo II del Belgio.

Conrad, Stanley, Leopoldo, così come Livingstone, Casement e Morel<sup>72</sup> furono tutti “attori” coinvolti nella “questione congolese”; e il Congo, *luogo buio della terra, cuore tenebroso* del continente africano dove fu necessario “portare luce, fede e commercio” (Conrad, 2017: 94-95) diventò il simbolo del processo storico della colonizzazione e dell'immaginazione collettiva occidentale dell'Africa nel diciannovesimo secolo. Un'idea, la stessa di Africa, che divenne (e diviene) “metafora” (Mudimbe, 1994: 30) della differenza e di “costruzioni o fantasie

---

<sup>72</sup> D. Livingstone (missionario), R.D.Casement (diplomatico britannico attivo nella campagna contro lo sfruttamento del Congo e E.D. Morel (giornalista britannico che collaborò con Casement), ebbero tutti a che fare con il Congo durante l'era leopoldiana e coloniale. I loro nomi ritorneranno anche nelle pagine seguenti.

mentali” che semplificarono molteplici complessità culturali. Un'Africa *patologica* che solo l'operazione di chirurgia sociale propria della colonizzazione poteva salvare (Balandier, 1955). Un'Africa “femminizzata” così come i suoi *black others*, il cui corpo (ri)produttivo e distinto da quello maschile occupò un posto speciale all'interno dei discorsi politici dell'epoca (Comaroff, Comaroff, 1991)<sup>73</sup>. In effetti la costruzione culturale, ideologica e letteraria del “fatto coloniale” belga in Congo tra il 1908 e il 1960 si fece “al maschile” (Jeurissen, 2003): osservatori, agenti coloniali, missionari, esploratori e visitatori di passaggio, furono quasi esclusivamente *uomini*, e inoltre uomini *bianchi*, trasmettitori privilegiati di un “discorso dominante” sulla colonia. Parallelamente, la letteratura belga sul Congo è fortemente marcata da una visione orientata sul piano sessuale e “razziale”, dal momento che la donna congolese viene costruita linguisticamente come una specie di “altro assoluto”, antitesi dell'uomo maschio e nello stesso tempo dell'uomo bianco. La *mise en corps* coloniale della donna congolese si delineò in due modi diversi secondo Lissia Jeurissen (2003): attraverso le caratteristiche del corpo e gli aspetti esterni direttamente “accessibili” e visibili; e attraverso discorsi stereotipici dell'uomo bianco sui corpi delle donne, i quali divennero oggetto di categorizzazione, controllo e inferiorizzazione della differenza. La donna congolese, risiedette per esempio nel *topos* della “bestia da soma”, incaricandosi di attività pesanti e multiple come la maternità, l'educazione, la cucina, il commercio e l'agricoltura, al contrario della comunità “maschile” che godeva della pigrizia, dedicandosi periodicamente a mestieri nobili come la caccia, la guerra e la costruzione delle capanne<sup>74</sup>. Il corpo “nudo” della donna congolese, inoltre, divenne simbolo di assenza di pudore e di prossimità con il mondo animale; un oggetto, dal momento che l'osservatore

---

73 In effetti la terra da colonizzare è sempre stata associata alla donna e coniugata al femminile (Stefani, 2007): rappresentazioni e metafore di genere descrivevano la, o meglio, le colonie come terre “vergini” e passive di fronte all'azione dell'uomo; terre da “scoprire”, “penetrare” e “conquistare”. A questo proposito è interessante inoltre riflettere su come questi discorsi e questi immaginari simbolici abbiano alimentato e radicato modelli di potere maschile e più in particolare come il rapporto tra dominio maschile sul genere femminile, dominio coloniale (maschile) sulle terre colonizzate (femminili) sia stato interiorizzato come ordine naturale delle cose.

74 Questo aspetto, come si vedrà nei capitoli seguenti, ritornerà nei discorsi degli uomini di Bukavu.

coloniale tradusse il sistema della dote e del matrimonio autoctono in termini di vendita e di acquisto; e infine un corpo “sessualizzato” e appunto conquistato, “declinazione supplementare – quest'ultimo aspetto – di un discorso del dominante il quale anche nella sfera intima mascolina insinua la superiorità bianca e l'assoggettamento degli Africani” (Jeurissen, 2003: 6). Metafore del continente africano, dunque, della sottomissione ma anche della resistenza alla *virilità* del conquistatore all'interno della colonia, i corpi delle donne congolese furono *posseduti* in quanto corpi *dominati*.

Tuttavia, la colonia rappresentò soprattutto uno spazio e un insieme di rapporti “fra soli maschi” (Stefani, 2007: 109): come gli italiani nel contesto etiope si trovarono ad interagire prevalentemente con gli uomini della società locale<sup>75</sup>, anche in altri contesti coloniali, così come in quello belga, si trattò di scambi, incontri e confronti *al maschile*, “fortemente condizionati dalla relazione di dominio tra colonizzatori e colonizzati, caratterizzati da un razzismo strisciante, quando non chiaramente esplicito” (Idem). In particolare, pur all'interno di una politica “discorsiva” e “ideologica” atta a stabilire precise gerarchie, non solo fra colonizzatori e colonizzati ma anche tra uomini africani (superiori) e donne africane (inferiori), le autorità coloniali e le missioni religiose descrissero gli uomini congolese come indolenti, passivi, sessualmente incontrollati e incivili, “non con caratteristiche intrinsecamente femminili forse, ma con attributi che li definivano l'opposto rispetto alla franchezza e all'autocontrollo che i colonizzatori occidentali ipermascolini attribuivano a se stessi” (Luhrmann, 1994: 333)<sup>76</sup>. Da qui l'educazione al “genere” e alla “domesticità” di cui parleremo successivamente.

---

75 Consapevole della profonda diversità del contesto coloniale italiano con quello belga in Congo, mi servo delle riflessioni contenute all'interno del volume di Giulietta Stefani, *Colonia per maschi*, per riportare alcune considerazioni sul legame tra colonialismo e genere, e più in particolare tra colonialismo e mascolinità.

76 Nel linguaggio coloniale spesso si insiste sulla retorica della “femminilizzazione” della comunità maschile locale, talvolta con toni e scopi denigratori, talvolta per descrivere soltanto le attività e i compiti svolti dagli autoctoni al servizio dei coloni. Per esempio nel rapporto tra le truppe coloniali tedesche e gli uomini africani in loco, è possibile intravedere la rappresentazione di una sorta di unità familiare, composta dai maschi tedeschi e dagli africani responsabili dei lavori “domestici” (Stefani, 2007). A mio avviso potremmo fare delle considerazioni simili per il contesto congolese, in cui un ruolo centrale veniva eseguito dall'“house boy” o domestico. Per approfondimenti su questo aspetto si rimanda al paragrafo 2.3

Oltre, o a conferma, di questi discorsi di genere (sguardo maschile sul corpo femminile ma anche su quello maschile “locale”) e di “colore” (sguardo occidentale sul corpo africano), il colonialismo in Congo, come altrove, si caratterizzò per una “violenza alienante del mimetico” (De Boeck, Baloji, 2016: 36) volta a ridefinire l'Africano, soprattutto *maschio*, secondo i principi occidentali: si assiste all'imposizione di nuove modalità di organizzazione dello spazio, nuove strutture sociali e mentali stabilite dallo Stato e dalla chiesa, di una nuova divisione “etica” del lavoro e nuove forme di moralità che intervennero negli aspetti più intimi della vita congolese, della sua organizzazione, dei suoi sistemi religiosi, economici e politici, per esempio in materia di igiene, sessualità, abbigliamento e alimentazione. In breve fu la violenza di colonizzare i soggetti, le loro menti e i loro pensieri; di essere trasformati nell'*uomo mimico* (Naipaul, 1969) dalla *maschera bianca* (Fanon, 1986) capace di avanzare verso la “civiltà” fino ad essere “immatricolato” come *évolué*<sup>77</sup>.

Se è vero, dunque, che il colonialismo è da intendere come uno spazio che produsse alienazione e morte, sia fisica che culturale (Taussig, 1992), è anche vero che l'impresa coloniale generò la sua più grave “tomba di massa” (De Boeck, Baloji, 2016: 36) in Congo, considerato anche nella realtà post-coloniale come un mondo *post-mortem*, immerso tra fantasmi del passato che continuano ad irrorare nel presente. Tra questi, tuttavia, si trova la figura profetica di Patrice Lumumba che fece del Congo una delle più importanti icone della battaglia per la decolonizzazione e che diede all'Africa, anche se solo per un breve momento<sup>78</sup>, la *chance* di pensare ad altri futuri possibili. Così Aimé Césaire<sup>79</sup>, in *Une saison au Congo* (1973), mette in scena il clima di transizione verso l'indipendenza, facendo di Lumumba una figura carismatica, simbolo della storia di un intero continente.

*Alors, prophète, qu'est-ce que tu vois ?*

*Lumumba: Je serai du champ;*

---

<sup>77</sup> Specifico status riservato agli “advanced blacks” nel Congo Belga e attribuito dalla *Commission du Statut des Congolais civilisés* (Sohier, 1949; Maquet, 1949).

<sup>78</sup> Infatti Lumumba fu Primo Ministro tra il Giugno e il Settembre del 1960.

<sup>79</sup> Poeta, scrittore e politico francese, originario della Martinica, fondatore (insieme a Senghor e Damas) della *négritude* e impegnato, tra le altre cose, nella lotta contro la schiavitù dei neri.

*je serai du pacage  
Je serai avec le pêcheur Wagenia  
Je serai avec le bouvier du Kivu  
Je serai sur le mont, je serai dans le ravin*

[...]

*Lumumba: Oh! cette rosée sur l'Afrique!  
Je regarde, je vois, camarades,  
l'arbre flamboyant, des Pygmées, de la hache, s'affaïrent autour du tronc  
précaire, mais la tête qui grandit, cite au ciel qui chavire, le rudiment  
d'écume d'une aurore.*

## 2.2 Questione di addomesticamento e di domesticità

Il progetto coloniale relativo al Congo nacque come “sogno personale” di Leopoldo II, re dei Belgi (Dunkerley, 2009)<sup>80</sup>. Quest'ultimo studiò con molta attenzione le spedizioni di Henry Morton Stanley in Africa Centrale, prima nel 1871 quando tentò di raggiungere il missionario David Livingstone e successivamente tra il 1874 e il 1877: rappresentavano due opportunità giuste per assicurarsi una colonia nel cuore dell'Africa. Gli sforzi del Re per conquistare il controllo sul territorio del Congo culminarono poi tra il 1884 e il 1885, durante la Conferenza di Berlino che, escludendo la voce e la presenza di qualsiasi africano, radunò insieme le potenze europee coinvolte nell'onda della colonizzazione<sup>81</sup>. I diversi trattati della conferenza portarono alla creazione dell'*État Indépendant du Congo* (E.I.C.)<sup>82</sup>, e tra le altre cose, accordarono l'ingresso nel paese delle missioni religiose<sup>83</sup>. Proclamatosi autorità suprema del Congo, Leopoldo cominciò a

---

80 Inizialmente, durante l'era leopoldina, si parlerà di “colonia privata”; l'opera coloniale vera e propria infatti iniziò soltanto in seguito alla Conferenza di Berlino, quando il Congo divenne colonia del Belgio.

81 Questo confronto tra poteri e potenze occidentali sulla spartizione dell'Africa alla fine del diciannovesimo secolo è conosciuto come il cosiddetto “Scramble for Africa”, letteralmente “Spartizione dell'Africa”.

82 Conosciuto in inglese anche come Congo Free State o Congo Independent State (C.I.S.)

83 Missioni cattoliche e protestanti entrarono nel territorio congolese a fine 1870: entrambe giocheranno un ruolo importante nello sviluppo del C.I.S. e del successivo Congo Belga, tramite la loro opera di conversione al Cristianesimo della popolazione locale, di “lavoro medico”, scolastico ed educativo.

sfruttare il territorio e le risorse della sua nuova proprietà. Egli era rappresentato in loco da un Governatore Generale e da un sistema gerarchico di agenti a capo di quattordici distretti territoriali e della loro suddivisione amministrativa in settori e avamposti. I funzionari locali venivano poi supportati dall'esercito, la *Force Publique*, in cui ufficiali europei comandavano soldati africani. Come si legge in *King Leopold's Ghost*, tra l'altro, “i funzionari bianchi del Congo di Leopoldo erano per lo più uomini celibi, che in molti casi scelsero una o più concubine africane” (Hochschild, 2001: 147). L'autore descrive quella che fu l'opera civilizzatrice di Leopoldo e con essa anticipa inoltre l'idea della creazione di “soggetti del Congo coloniale” (Hunt, 2005: 51):

“Gran parte delle fotografie dei più remoti posti congolesi risalenti alla fine degli anni Novanta dell'Ottocento sembra ispirarsi a un unico modello. Dalle ombre lunghe si direbbe che è tardo pomeriggio. I due o tre bianchi dell'immagine sono in giacca e cravatta e portano caschi coloniali allungati, simili a quelli dei poliziotti londinesi, ma bianchi. Siedono sorridenti su sedie di vimini, con un cane ai piedi, davanti a una tenda o a una semplice costruzione dal tetto di paglia. Alle loro spalle, si vedono i *melanconici servitori africani* con un simbolo della loro condizione: un *vassoio*, un *asciugamano avvolto attorno al braccio*, una *bottiglia stappata*. Su un tavolo sono posati bicchieri di vino o tazze di té, emblemi delle *comodità domestiche*”.

(Hochschild, 2001: 147; corsivo mio)

Ma su questo ritorneremo più avanti. Come si accennava prima, il dominio di Leopoldo si attuò soprattutto attraverso un rigido regime economico, in cui l'amministrazione coloniale cominciò a rivendicare le “terre vacanti” congolesi come proprie e a stabilire il *domaine privé* da sfruttare (Dunkerley, 2009): lo sfruttamento economico si concentrò in origine sul commercio dell'avorio ma successivamente cominciò a spostarsi anche verso la raccolta della gomma

(cauciù)<sup>84</sup>, che venne organizzata in piantagioni rigidamente controllate e in cui la violenza e gli abusi sui lavoratori africani furono all'ordine del giorno<sup>85</sup>.

Nel 1908 il Congo divenne una colonia vera e propria che doveva essere governata secondo i principi della *Charte Coloniale*, la “costituzione” firmata da Leopoldo stesso. L'amministrazione coloniale in Belgio era costituita dal Ministero delle Colonie e dal suo ministro, il quale faceva parte del governo belga. In Congo invece si trovavano un Governatore Generale e un Vice Governatore per ogni provincia<sup>86</sup>. Similmente a quanto accadde per le colonie amministrare secondo l'*indirect rule* e diversamente da quanto fece Leopoldo, l'amministrazione belga introdusse un sistema di suddivisioni “territoriali” organizzate gerarchicamente<sup>87</sup> e gestite in modo uniforme secondo la cosiddetta *politique indigène*: avvalendosi delle istituzioni “tradizionali” locali e più in particolare dei loro dirigenti, o *chefs*, l'amministrazione territoriale finì per esercitare un potere sempre più forte su tutti gli aspetti della vita economica, giuridica e culturale della popolazione autoctona<sup>88</sup>.

Per quanto riguarda l'economia della nuova colonia essa fu trasformata a cavallo tra le due guerre in un processo di industrializzazione e significativa fu la scoperta di vasti depositi di minerali, in particolare di rame e di uranio nel Katanga, e di oro nelle province orientali<sup>89</sup>.

Lo sfruttamento agricolo da parte della colonia rimase una parte importante dell'economia, specialmente attraverso la coltivazione del cotone e dell'olio di

---

84 La fortuna del E.I.C. crebbe proprio grazie all'esportazione della gomma nell'industria europea e Nord Americana.

85 I maltrattamenti dei lavoratori africani in Congo divennero oggetto di una campagna internazionale durante i primi anni del ventesimo secolo, condotta da Edmund Dene Morel, impiegato di spedizione, il quale in quegli anni mobilitò l'opinione pubblica in Inghilterra ma anche altrove contro il regime di Leopoldo (Dunkerley, 2009).

86 Le quattro province erano in origine Congo-Kasai, Equator (Equateur), Eastern Province (Province Orientale) e Katanga. Nel 1933 il Congo-Kasai fu diviso in altre due province (Leopoldville e Coquilhatville), così come la Province Orientale, in Costermansville (odierna Bukavu) e Lusambo.

87 Le province (nota 15) infatti furono divise in “distretti”, i quali a loro volta furono divisi in “territori”, la più piccola unità amministrativa. Parallelamente la colonia fu poi divisa in “chefferies” secondo i gruppi sociali presenti nell'area e in “secteurs” nei luoghi dove la popolazione o era troppo “mista” o troppo piccola.

88 Sul sistema della *politique indigène* si veda Moeller (1936) e Dresch (1947).

89 In questi anni vaste concessioni di terra furono garantite a diverse compagnie come l'*Union Minière du Haut Katanga* e la *Société Internationale Forestière et Minière*.

palma. La politica della *mise en valeur* fu un tema centrale della retorica coloniale belga durante gli anni tra le due guerre, e si riferì continuamente allo sfruttamento della colonia delle risorse naturali e del potenziale produttivo della popolazione (Stengers, 2005).

Sebbene infine il lavoro forzato venne condannato dal nuovo regime esso fu utilizzato dallo Stato stesso e dalle compagnie economiche private presenti sul territorio, per esempio nella costruzione delle principali infrastrutture. La popolazione fu inoltre tassata pesantemente e discriminata da leggi sulla proprietà della terra, che tra le altre cose costringevano gli abitanti di alcune zone a coltivare per l'esportazione (Ndaywel è Nziem, 1998).

Ma quali furono i presupposti alla base della *mission civilisatrice* belga? In che modo la colonia, “spazio e progetto di civilizzazione” (Hunt, 2005: 51), si proponeva di portare progresso, modernità e cultura ai congolesi?

Innanzitutto attraverso un sistema di educazione, legato all'attività economica e basato sullo stile “occidentale”: si offriva ai congolesi la possibilità di acquisire capacità cognitive e valori sociali necessari per poter partecipare al settore economico moderno (Yates, 1982). Finendo inevitabilmente per rispecchiare i costrutti patriarcali occidentali, la scuola divenne una potentissima agenzia per educare i congolesi soprattutto in materia di “occupazione”, ma anche di “vita familiare”, “ruoli” e “genere”.

Il sistema educativo coloniale prese forma già durante il periodo leopoldino, differenziando rigorosamente l'educazione e le conseguenti opportunità lavorative per i maschi e per le femmine. Inizialmente l'istruzione fu affidata alle missioni cattoliche, le quali fondarono scuole missionarie e scuole professionali per orfani e ragazzi (maschi) abbandonati: questi ultimi sarebbero diventati artigiani di lingua francese<sup>90</sup>, agricoltori, infermieri, impiegati e lavoratori nelle piantagioni per l'amministrazione coloniale. Le scuole missionarie per ragazze invece cominciarono ad apparire solo alla fine del diciannovesimo secolo, limitandosi all'insegnamento di corsi in “scienze domestiche”. Insomma, gli obiettivi dell'educazione coloniale belga furono fermamente fissati durante l'era leopoldina:

---

90 Solo i ragazzi avevano accesso all'insegnamento della lingua Francese.

“gli uomini appartenevano ai campi, al negozio, al pulpito e al mercato, mentre le donne appartenevano alla casa in quanto buone mogli e madri cristiane” (Yates, 1982: 135)<sup>91</sup>. Gli uomini, in numero limitato, furono inoltre addestrati per entrare nell'esercito, nell'amministrazione coloniale, nelle imprese commerciali, ferroviarie e missionarie, mentre alle donne che si avventuravano “fuori da casa” fu riservata la scuola elementare e il convento.

La Carta Coloniale del 1908, in seguito, incorporò l'esistente legislazione in materia educativa e le differenti opportunità lavorative a seconda del genere divennero esplicite e ufficiali nel 1920. Condividendo il desiderio delle missioni di creare una società cristiana in Congo e di instillare valori morali europei nella popolazione, le autorità coloniali videro nell'educazione delle ragazze un modo per “modellare” mogli educate per quei ragazzi congolese istruiti nell'occupare un posto più “alto” nella società rispetto al resto della massa, e accrescere così la coesione e la stabilità sociale (Dunkerley, 2009). In questo modo venne incoraggiata l'importanza del matrimonio monogamico e la donna assunse il ruolo di trasmittitrice di valori cristiani e “civilizzati”, di “guardiana della casa, insegnante dei bambini e assistente incaricata di presiedere alla fioritura della società indigena”<sup>92</sup>.

La presenza della donna al fianco dell'uomo *évoluant*, come si diceva, fu intesa dal governo coloniale per fornire stabilità sociale e rimuovere così una minaccia all'egemonia del potere coloniale all'interno della colonia stessa. Questo rappresentò un cambiamento nella politica coloniale, dal momento che inizialmente si proibì alle donne di migrare nei centri urbani e industriali al fianco degli uomini. Una volta appurata l'impossibilità di questo divieto e la presunta “pericolosità” per il progetto coloniale di un gran numero di uomini giovani e *singles*, le donne furono incoraggiate ad accompagnare i loro mariti o i loro fidanzati in città e mantenere così intatta la “giusta” struttura familiare: questo significa che mentre gli uomini congolese furono educati per soddisfare i bisogni economici della colonia, le donne furono istruite invece per adempiere un

91 Come vedremo più avanti anche gli uomini facevano parte delle “case”, ma quelle dei bianchi, ricoprendo il ruolo di domestici o “garçon”.

92 Per maggiori approfondimenti si rimanda a Bureau du Comité permanent du congrès national, *Rapport sur la question de l'enseignement au Congo*, Bruxelles, Goemaere, 1922, p. 28.

obiettivo socio-politico.

Un ruolo importante in questo senso lo rivestì il *foyer social*, istituzione educativa e domestica belga fondata per le donne sposate congolese residenti nei centri urbani coloniali, per insegnare loro l'igiene, la cucina, come vestire e lavare i propri figli e come decorare le proprie case<sup>93</sup>. Processo di invenzione di una tradizione e di una popolazione urbana colonizzata, il *foyer social* rappresentò prima di tutto “un progetto coloniale di revisione e di trasformazione dei ruoli di genere, della vita familiare e dello spazio domestico” (Hunt, 1990: 449); un luogo di “peculiare intimità tra dominatori e dominati” (Sider, 1987: 11), dal momento che le donne europee si occupavano di visitare e ispezionare le case delle studentesse congolese, aiutandole a prepararsi per la gara annuale della “casa più bella” (Hunt, 1990).

Forchette, coltelli e cucchiaini da caffè furono i nuovi oggetti domestici alla base del *foyer* che enfatizzavano la cucina occidentale, l'etichetta da pranzo e la moralità cristiana. Inoltre veniva rivista e “addomesticata” la dimensione della maternità così come la figura della “madre africana”: furono stabiliti dei programmi medici intensivi riguardanti la cura prenatale, l'igiene materna e l'educazione dei figli. All'interno del *foyer* poi la donna venne educata alla sottomissione e alla condiscendenza soprattutto in occasione delle visite e nei confronti dei propri mariti; proprio nel cercare la cooperazione e il consenso di questi ultimi, il *foyer* tentò di modellare le relazioni coniugali e di rafforzare l'autorità dell'uomo delegando a lui il privilegio del potere coloniale (Hunt, 1990)<sup>94</sup>.

Infine, una volta completati i corsi sul mantenimento della casa, la “nuova domesticità” veniva celebrata attraverso certificati, cerimonie di laurea e feste a cui partecipavano europei, congolese *évolués* e ufficiali della colonia. Espedienti

---

93 Istituzione coloniale “sponsorizzata” dallo Stato, creata in Congo nel periodo seguente alla Seconda Guerra mondiale sulla base di alcune tra le più grandi preoccupazioni coloniali: la stabilizzazione delle famiglie urbane come famiglie nucleari e la messa in valore del carattere distintivo di una nuova élite africana, simile a quella europea.

94 Per esempio, nel 1955, il direttore di un *foyer*, Mlle Frankard, parlò al *Cercle du Progrès on Route de Cyanguu*, centro per uomini *évolués*, e disse loro: “Abbiamo notato che molte donne iniziano il corso... ma per negligenza o mancanza di perseveranza abbandonano dopo qualche tentativo. Un po' più di sorveglianza severa e regolare da parte dei mariti potrebbe portare a dei risultati migliori” (“Le Foyer Social et les Epoux”, *Temps Nouveaux d'Afrique*, 1955, 3).

che facevano parte dell'invenzione coloniale di una nuova tradizione dell'attività familiare, dello stare insieme tra marito e moglie, del rispetto verso l'autorità coloniale e attraverso cui le donne entravano in contatto con il mondo “al di là” del *foyer*.

Il colonialismo, dunque, come forza astratta, anche se non anonima, e come *struttura* imposta sulle *pratiche* locali (Stoler, 1989), fiorì in Congo nell'istituzione del *foyer social*, la cui logica sottostante fu incapsulata nell'aforismo: “Educare un ragazzo significa formare un *uomo*; istruire una ragazza significa formare una famiglia”<sup>95</sup>. Le visite a casa da parte delle donne europee, le gare e le cerimonie, i corsi sulla maternità e sulla cucina e gli incontri per sollecitare il disciplinamento dei mariti nei confronti delle loro mogli, furono proprio elementi del progetto coloniale belga che intendevano rimodellare i ruoli di genere e infondere un'ideologia “occidentale” della famiglia nella vita urbana locale. Se da una parte quindi verrebbe da pensare ad un'assimilazione o ad un'occidentalizzazione delle pratiche locali, dall'altra il *foyer*, promuovendo uno spazio ad hoc per uomini *évolués* accompagnati da mogli *évoluées*<sup>96</sup>, riguardò piuttosto quella “mimica coloniale” di cui parla Homi Bhabha nel suo celebre saggio del 1984; essa secondo il filosofo sarebbe una delle strategie più elusive e più efficaci del potere coloniale, diversa dal processo di indentificazione e di totale dipendenza tra colono e colonizzato descritto da Fanon (1970)<sup>97</sup>; costruita attorno ad una profonda ambivalenza e ad un parziale riconoscimento del subalterno, la “mimica coloniale” si presenta infatti come “il desiderio di un Altro trasformato e riconoscibile” (Bhabha, 1984: 126), di un soggetto *quasi uguale* (al bianco) *ma non abbastanza*. Sottomessi ad una “missione civilizzatrice”, gli uomini imitatori (Bhabha sembra prendere in considerazione solo gli uomini) servono da intermediari per l'impero (McClintock, 2006); sono gli insegnanti, i

---

95 *L'action sociale au Congo Belge et au Ruanda-Urundi*, Brussels, Centre d'Information du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, 1953, 101.

96 Il concetto di *évolué*, più volte ripreso all'interno di questo paragrafo, viene approfondito inoltre al paragrafo 2.3

97 In *Peau Noire Masques Blancs*, infatti, l'uomo nero smette di essere una persona dotata di *agency* per finire in una condizione di non-essere e per cercare compimento nell'identificazione con un altro da sé (il bianco); quest'ultimo è l'unico che riesce a rappresentare la sua *autostima* (Bhabha, 1984).

militari, gli amministratori colonizzati e “coperti dalla polvere della cultura coloniale” (Fanon, 2007). Essi sono costretti a occupare una zona di *ambivalenza* che non procura loro né identità né differenza, a imitare un'immagine che non possono realmente indossare.

Il *foyer social*, in questo modo, divenne la chiave degli sforzi coloniali nel solidificare la struttura di classe della società locale, inscrivere in questa gli standards coloniali del *prestigio* e dello *status*, e infine stabilire nel tempo “delle gerarchie tra donne, tra Africani, tra uomini e donne, e tra coloni bianchi e Africani” (Hunt, 1990: 474).

### 2.2.1 La trasparenza delle coscienze

Si è già accennato altrove dell'importanza delle missioni religiose, soprattutto cattoliche, nell'architettura politica dell'espansione coloniale belga in Congo. La “saga missionaria” (Mudimbe, 1994: 106) cominciò molto presto con la prima missione cattolica dei Padri Bianchi francesi, stabilitasi nel 1879 sulla costa occidentale del Lago Tanganyika. In seguito, probabilmente per ragioni politiche, poiché forse si sarebbero identificate più facilmente sia con il cattolicesimo che con il nazionalismo belga, Leopoldo favorì l'ingresso soprattutto alle missioni cattoliche belghe. Queste ultime avrebbero lavorato, al fianco dei coloni, per *convertire* una parte d'Africa, “trasformando i suoi spazi, i suoi abitanti e le loro culture” (Mudimbe, 1994: 107), instillando tra i congolesi concetti europei di educazione e di moralità.

A ciascuna delle missioni fu delegata la responsabilità “educativa” da parte della colonia (Stengers, 2005) per una particolare area geografica della stessa, con i Padri Scheuts<sup>98</sup>, per esempio, lungo il fiume Congo e nel Kasai, i Padri Bianchi gesuiti nel basso Congo, nelle zone orientali e nel Kwango e la *Sacred Heart*

---

<sup>98</sup> La Congregazione del Cuore Immacolato di Maria è un istituto religioso maschile di diritto pontificio di origine belga. Alcuni suoi membri, conosciuti anche con il nome di Missionari di Scheut o Scheutisti, giunsero per la prima volta in Congo nel 1888.

*Mission* lungo il fiume Aruwimi (Slade, 1962): “una geografia trasformata in una specie di *scacchiere spirituale* in cui ogni unità o piazza fu occupata da un preciso stile religioso” (Mudimbe, 1994: 110).

Inizialmente i missionari utilizzarono la predicazione itinerante come metodo preferito per evangelizzare e per infondere messaggi cristiani all'interno di una cultura africana “selvaggia” e “incivile”; successivamente questa strategia si sarebbe cristallizzata nella costruzione di “stazioni missionarie”, villaggi cristiani noti come *chrétientés*, i cui sforzi erano concentrati nel convertire gli abitanti delle zone “periferiche” (Dunkerley, 2009).

Su questa scia per esempio i Padri Bianchi svilupparono un sistema di *ferme-chappelles* e *chappelle-écoles*, in cui i congolesi convertiti al Cristianesimo vivevano appartati, pur sempre vicini ai villaggi rurali, e in cui i catechisti dispensavano insegnamenti su metodi agricoli e sulla religione. L'obiettivo principale era quello di portare nuovi convertiti all'interno della chiesa e di costruire quello che Roelens<sup>99</sup>, vicario apostolico gesuita nell'Alto Congo, chiamò *Clergé Indigène*: un clero cattolico locale, un'unità di “nativi” i cui corpi e i cui spiriti avrebbero incarnato il programma didattico di conversione al Cristianesimo (Mudimbe, 1994). Giovani ragazzi venivano selezionati per far parte di questo gruppo sulla base delle loro capacità intellettuali, morali e sulla base dei loro orientamenti spirituali; venivano osservati, studiati attentamente, completamente isolati dai loro ambienti di vita abituali e sottomessi ad un nuovo sistema di vita che comprendeva tre fasi principali: il seminario minore che durava otto anni; il seminario maggiore, che ne durava sei e infine uno o due anni di “tirocinio” in una comunità cattolica sotto la “tutela” di preti europei. Attraverso tre fattori importanti la struttura “panoptica” del seminario insegnava come divenire un *docile corpo* (Foucault, 2003): lo spazio, la ripartizione del tempo e la formazione di coscienze trasparenti (Mudimbe, 1994). In primo luogo, infatti, il seminario fu localizzato fuori dalla “vita vera”, nella foresta, con un ordine monastico e una rigida architettura e, chiuso in se stesso, rappresentò uno spazio soprattutto

<sup>99</sup> Victor Roelens, prete belga che divenne Vicario Apostolico dell'Alto Congo nel 1895 e rimase primo Vescovo del Libero Stato del Congo e poi del Congo Belga fino al 1941. Una delle figure più influenti della Chiesa Cattolica all'interno della colonia, fu spesso criticato per le sue strette relazioni proprio con le autorità coloniali (Dunkerley, 2009).

maschile. In secondo luogo la scansione del tempo: essa si basava sulla regola monastica delle “otto ore per tre”: otto ore di preghiera, otto ore di sonno e otto ore di attività profane come lo studio, il lavoro manuale, lo sport o la ricreazione. Infine, “il seminario perseguiva la completa decostruzione di un'individualità per inventarne una nuova” (Mudimbe, 1994: 122): ecco la trasparenza delle coscienze. Essa avveniva tramite tre tecniche principali: l'auto-analisi in diversi momenti della giornata, un elaborato sistema di auto-sorveglianza spirituale che includeva una confessione alla settimana e una “direzione spirituale”, in cui il candidato condivideva con il proprio “maestro spirituale” i suoi dubbi, le sue tentazioni, le sue debolezze e ne riceveva consigli; e infine il rinnovo della propria fede, attraverso ritiri spirituali e altre occasioni annuali in cui venivano messe in discussione le proprie vocazioni. Insomma, parti essenziali “di un piano di addomesticamento” (Mudimbe, 1994: 122), in cui l'esame delle coscienze decostruì costatemente l'individuo, il suo corpo e la sua mente, per *convertirlo* in un nuovo ordine, quello della verità e della morale cristiana<sup>100</sup>.

Altre strategie di addomesticamento e di inversione dell'ordine culturale e spirituale dei congolesi furono individuate poi più tardi, in particolare durante la seconda guerra mondiale, dagli Scheutisti, i quali diedero vita ad una nuova generazione di missionari. La colonizzazione e la conversione dello spazio, dei suoi abitanti e delle loro menti mantennero gli stessi obiettivi, ovvero civilizzare ed espandere la tradizione cristiana; ma le metodologie utilizzate per far ciò dovettero far leva su “nuovi alleati”, probabili portatori di un nuovo futuro e soprattutto possibili preparatori di una *successione* missionaria: gli *évolués*. Di fronte a questo nuovo interlocutore che in quel periodo storico sempre di più prese parola sulla scena sociale per contestare la trasformazione del Paese, nacquero nuove tecniche linguistiche e nuove tattiche per poter assicurare e mantenere una legittimità alla presenza delle missioni sul territorio. Dunque, non era tanto

---

<sup>100</sup>E' interessante sottolineare che la missione dei Padri Bianchi, insieme al supporto delle loro consorelle White Sister, si focalizzò in particolar modo sulle aree orientali del Paese, in regioni circostanti i Laghi Tanganyika, Kivu, Edward e Albert, concentrando i loro sforzi nella formazione di preti “autoctoni”. Forse questo spiegherebbe la grande e profonda influenza della religione, e soprattutto di quella cattolica, sulla vita quotidiana degli abitanti di Bukavu (e non solo). In ogni caso attraverso il loro “lavoro” in queste regioni, i Padri Bianchi divennero la missione più grande nel Congo Belga.

importante *cosa* si comunicava, ma *come* veniva comunicato, con quale sintassi e quale vocabolario; *come* il missionario incorporava l'essere bianco, coloniale e cristiano, esprimendo il primato della “missione” sotto una nuova luce.

Ad ogni modo l'educazione al cristianesimo fu soltanto uno degli aspetti di coinvolgimento delle missioni nella società coloniale (Dunkerley, 2009); gli altri furono per esempio i programmi agricoli, i programmi sulla salute, l'educazione al lavoro e alla sessualità. In particolare, furono quegli aspetti culturali locali che mettevano in crisi i dogmi morali del Cristianesimo, come la poligamia, le credenze religiose, l'abbigliamento e le relazioni sessuali prima del matrimonio, ad essere ripudiati dai missionari (Yates, 1982); di conseguenza questi ultimi si concentrarono fin da subito nell'introdurre il matrimonio monogamico e infondere l'influenza cristiana all'interno delle famiglie congolesi.

Per quanto riguarda l'agricoltura è interessante sottolineare come entrambe le missioni e la colonia “attaccarono” la “tradizionale” divisione del lavoro e come la loro conseguente educazione agricola rispecchiò questa ottusità. Infatti tradizionalmente erano le donne a rappresentare le maggiori produttrici di viveri e le maggiori lavoratrici della terra; il nuovo obiettivo “patriarcale” invece avrebbe estromesso le donne dal campo, poiché già sovraccariche di lavoro, e affidato questa *dura* attività agli uomini che invece erano considerati pigri<sup>101</sup>. In particolare furono i gesuiti i principali educatori agricoli e gli uomini ricevettero da loro i semi, la didattica e la supervisione nelle fattorie<sup>102</sup>.

---

101Come già si accennava in precedenza, per scardinare la presunta *indolenza maschile* ed elevare l'uomo congolese ad uno status superiore, le missioni si concentrarono soprattutto sulle abilità e le competenze richieste per poter lavorare al servizio dei missionari stessi e delle autorità coloniali: competenze commerciali, carpenteria, metalmeccanica, fabbricazione di mattoni, eccetera.

102Un gesuita, tra le altre cose, affermò che sarebbe stato necessario stabilire i diritti dei padri di famiglia sui loro figli e introdurre sempre di più la proprietà personale attraverso le coltivazioni agricole (Yates, 1982). Dunque l'attività e i possedimenti agricoli avrebbero garantito un maggiore diritto e potere di proprietà all'uomo, nei confronti degli altri individui e membri della famiglia.

### 2.3 Uomo, soggetto del Congo coloniale: lavoratore, *garçon*, *évolué*

Si può notare come la colonizzazione abbia determinato una “storia di genere” o una “storia tra generi” difficile da scardinare; come questa “totalità” (Balandier, 1955: 35) abbia prodotto nuovi modi *d'être soi* (Hunt, 2005: 51) e nuovi modelli di mascolinità e di femminilità; come i “contenuti sessuati” (Idem) di cui la colonia fu portatrice, fossero inseriti nella demografia locale, nell'ordine spaziale, nell'esercizio del potere e nella costruzione di un sapere coloniale tuttora eloquente. Tali contenuti mostrano con quale forza l'autorità e il progetto coloniale agissero come un'entità femminile e “maternalista” (Hunt, 2005), simultaneamente a una trasformazione radicale del soggetto mascolino.

L'uomo congolese, oggi alla ricerca di un senso da attribuire alle pratiche, alla quotidianità e alla vita stessa mutate profondamente nel tempo in base a discorsi di “razza”, “genere” e posizione sociale, fu immaginato e modellato infatti come “soggetto del Congo coloniale” (Hunt, 2005) e investito di categorie e ordini a lui sconosciuti. “Innalzato” dalla sua sposa, la quale dovette esercitare il ruolo di forza riproduttiva e di pilastro educativo della famiglia monogamica, l'uomo, come abbiamo detto più volte, doveva essere utile alla colonia esclusivamente come *lavoratore*. Alcune delle “traiettorie” a lui più comuni erano: *le garçon devient maître* (insegnante) e *le garçon devient infirmière* (infermiere), ma prima ancora, come in molte altre parti dell'Africa coloniale (Levare, 1928; Hansen, 1989), l'uomo diveniva domestico, chiamato appunto con il diminutivo *garçon* (*boy* in inglese)<sup>103</sup>. Come già si citava nel primo paragrafo da *King Leopold's Ghost*, le fotografie dell'epoca ritraevano quasi sempre “melaconici servitori africani” muniti di vassoi, asciugamani e bottiglie da stappare per i loro superiori bianchi: ad indicare che la “domesticità coloniale” non era riservata esclusivamente alle donne, anzi nel Congo belga i domestici erano quasi sempre uomini (Comelieu, 1945)<sup>104</sup>.

---

103Nonostante la lingua degli agenti coloniali fosse il francese, era comune che i ragazzi venissero chiamati anche con il termine inglese *boy*.

104Una delle tesi proposte sul fenomeno dei domestici in epoca coloniale è quella riportata da Janet M. Bujra, la quale analizza il caso specifico della Tanzania. Secondo l'autrice “lo stereotipo del domestico fu creato in termini di mascolinità in quanto risultato del processo di

“Le persone bianche sono persone che si siedono al tavolo per mangiare...Non mangiano con le mani, ma con forchette e cucchiali, dicendo costantemente al loro *boy*: «Non portarci mai piatti e cucchiali sporchi»  
(Chesterman, 1929: 8)<sup>105</sup>

Adepti della “dottrina del coltello e della forchetta” (Hunt, 1992; 1999), attraverso la quale vennero trasmessi i precetti dell'igiene coloniale, i *garçons* assunsero così un carattere liminale, destreggiandosi tra cucine e camere da letto dei bianchi (coloni e missionari), e successivamente “promossi” al lavoro nelle chiese, nelle scuole e negli ospedali<sup>106</sup>.

Dal momento che l'igiene divenne un ampio progetto coloniale per “ristrutturare, sanificare, legiferare e regolare lo spazio africano, le abitazioni, le relazioni di genere e il modo di mangiare” (Hunt, 1999: 152), ai *garçons* vennero insegnati i rudimenti della pulizia in cucina, del lavaggio delle forchette e dei coltelli con il sapone e dell'ordine in casa: un'occupazione che doveva portare, tra le altre cose, all'autosufficienza, alla responsabilità individuale, all'attenzione verso il dettaglio, all'onestà nelle piccole cose e soprattutto al rinforzo dello *zelo maschile* (Chesterman, 1929).

Attraverso i programmi sull'igiene coloniale e l'attività domestica all'interno delle abitazioni coloniali, dunque, l'uomo congolese avrebbe beneficiato dell'iniziazione “alla maniera dell'uomo bianco....alla fede dell'uomo bianco, attraverso una stretta vicinanza con lui all'interno della *casa*” (Ennals, 1950: 18). Quest'ultima, metafora contenente confini e gerarchie precise, rappresentò un contesto

---

migrazione del lavoro maschile” (Bujra, 1992: 261). In questo senso, come abbiamo già visto in precedenza, gli uomini furono attratti verso le zone urbane coloniali e inseriti in un “processo coercitivo” di lavoro salariato, sessualmente connotato (non neutrale) e proibito, almeno inizialmente, alle donne.

105Qui si fa riferimento a un racconto degli studenti di Yakasu, stazione missionaria della Baptist Missionary Society, fondata nel 1980.

106E' noto infatti il parallelo delle “traiettorie” riservate ai *boys* del servizio domestico e di quello infermieristico: molto spesso infatti, dopo la formazione “in casa”, i domestici si ritrovarono a lavorare negli ospedali coloniali, invertendo apparentemente i ruoli di genere vigenti in Europa, dove invece erano le donne a svolgere questa mansione (Hulme, 1956). In generale la linea di separazione tra le due attività era molto sfumata, data la connessione e la vicinanza tra un buon mantenimento della casa e la scienza medica (Summers, 1988).

profondamente contraddittorio in cui l'intimità tra i membri della “famiglia” veniva nutrita in maniera paradossale dalla distanza tra classi sociali diseguali (Bujra, 1992); lo spazio “casa” finì inoltre per trasformare la domesticità in un “luogo” ma anche in un “processo” a breve e lungo termine (pulire, spianare la foresta, lavarsi la faccia, lavorare duramente, eccetera), in cui furono implicati termini di “genere” e di “colore” propri del potere e del discorso coloniale (Scott, 1986; Hunt, 1999)<sup>107</sup>.

Se da un lato lo sviluppo di questa “enclave domestica maschile” produsse una determinata relazione gerarchica e di sottomissione tra “padroni” di casa bianchi e sottoposti congolesi, dall'altro questi ultimi godevano comunque di una certa libertà rispetto alle donne e le loro “possibilità” si presentavano completamente diverse: come abbiamo visto, infatti, i *garçons* si spostavano dai coltelli e dalle forchette (simboli della cucina), alla consegna del té da comodino (simbolo della camera da letto), e successivamente erano pronti, ad esempio, per il “lavoro del coltello” negli ospedali, cioè il lavoro chirurgico. Le donne, invece, venivano addestrate nel cucito, nello stiraggio e nel divenire esclusivamente madri e mogli “pulite” (Hunt, 1999).

Essere *garçon* durante il periodo coloniale, significò dunque acquisire anche un prestigio e accrescere il proprio onore<sup>108</sup>, stabilendo un'intima relazione con quel mondo bianco, considerato “esempio di vita, il solco, l'elemento civilizzatore, nello stesso tempo il modello e la voce da seguire” (Kadima-Tshimanga, 1982: 28)<sup>109</sup>. A questo proposito e a proposito di “prestigio”, un'altra traiettoria possibile, materiale ed ideologica, fu quella dell'*évolué*, detentore di uno statuto speciale all'interno della società congolese. L'amministrazione belga, infatti, per portare

---

107Domesticare il “selvaggio”, infatti, significava “genderizzare” la differenza “razziale” e dare senso alle relazioni di potere basate su questa differenza, tra colono e colonizzato, tra missionario e convertito, in base al genere (Scott, 1986). Secondo Nancy Rose Hunt per esempio “c'era un elemento di *significato femminile* nel fare degli uomini dei domestici e chiamandoli *boys - sessualità somministrata* – e questo significato di genere fu utile” (Hunt, 1992: 163; corsivo mio)

108Beidelman (1982) per esempio riporta alcune affermazioni che rimandano a questo senso di prestigio e di orgoglio nel dire “I am Mokili's boy”, oppure “I work the paka-paka (typewriter) of Kienge”, oppure ancora “I cook the food for Mama Ebongo”.

109Queste riflessioni possono essere collegate con i discorsi attuali degli uomini di Bukavu, i quali sostengono che ci siano occupazioni “ad alto prestigio” e altre che sminuiscono il proprio onore. Per approfondimenti si rimanda al capitolo n. 4

avanti la sua “missione”, aveva bisogno di personale subalterno autoctono che potesse assisterla e che potesse rivelarsi un buon aiutante, lavorando in nome dell'opera religiosa e coloniale (Kadima-Tshimanga, 1982). Il termine *évolué* fu “applicato” a coloro che avevano ricevuto educazione, per esempio nelle scuole missionarie, e/o a coloro che lavoravano per gli Europei. Essi dovevano innanzi tutto parlare Francese, vestire all'occidentale e inoltre soddisfare doveri morali, familiari, professionali e civici, rappresentando un modello per i congolesi meno privilegiati (Kadima-Tshimanga, 1982)<sup>110</sup>.

In un periodo in cui l'attenzione coloniale fu dominata dall'ansia (o bramosia) per questa figura (Hunt, 1990)<sup>111</sup>, numerose associazioni di uomini ricevettero dunque un incoraggiamento ufficiale e nacquero “certificati di merito civico” (*cartes de mérite civique*) per legalizzare e per ricompensare gli *évolués* più meritevoli<sup>112</sup>.

Nello stesso tempo nacque un nuovo vocabolario, attraverso cui l'*évolué* poteva auto-definirsi e sottrarsi alla “grande massa degli autoctoni”: a “africani”, “popolo colonizzato” e “popolo nero” si imposero vocaboli molto più “tipicizzati” che delinearono una sorta di selezione nella società congolese; si venne a parlare infatti di “élite autoctona”, “élite del Paese”, “agenti ausiliari dello Stato”, eccetera<sup>113</sup>.

Insomma, come si recitò più volte in *La Voix du Congolais*<sup>114</sup>, tra i “bianchi” e gli “indigeni” si frapposero dei “Neri” che appartenevano certamente al popolo colonizzato, ma il cui grado di civilizzazione era già *più elevato* che quello degli altri Neri, ma senza dubbio ancora *meno elevato* che quello dei Bianchi (Kadima-

---

110Nonostante il prestigio che si poteva acquisire diventando *évolué*, le condizioni per accedervi erano comunque dure e stabilite dal colonizzatore stesso. Gli eletti dovevano essere “neri istruiti e ben educati, dei neri civilizzati” (Kadima-Tshimanga, 1982: 45): criteri fissati dal colonizzatore appunto, il quale si riservava il potere di valutare il grado di civilizzazione, di cultura e di buona educazione dei “Neri” da promuovere.

111Roger Anstey afferma che ci fu un periodo di “amaro sentimento *évolué*”, in cui furono prese inadeguate misure che permisero agli uomini dell'élite di distinguersi dal resto della massa degli Africani (Anstey, 1970).

112A partire dal 1948 gli eleggibili *évolués* potevano candidarsi per ricevere il certificato del merito civico e all'inizio del 1952 coloro che erano in possesso di tale certificato potevano candidarsi per lo status più prestigioso dell'*immatricolazione* (Anstey, 1970).

113Il termine “élite” denota l'esistenza di un gruppo di congolesi che poterono accedere all'istruzione e che si considerano come degli uomini “capaci di contribuire alla padronanza del territorio e alla sua messa in valore”. (Mudimbe, 1980: 133)

114Quotidiano nazionale ed organo creato il 1 Gennaio 1945 dall'Amministrazione coloniale, su richiesta degli *évolués* stessi.

Tshimanga, 1982); aforisma, quest'ultimo, che racchiude in sé significativi connotati di “razza” o di “colore” e che nello stesso tempo riassume la condizione dell'uomo congolese e forse la formazione della sua mascolinità nel tempo: “egemone” (Connell, 1995) rispetto ad altre mascolinità nere (dei *non évolué* per esempio) e alla femminilità, “subordinata” rispetto ad un potere coloniale, mascolino e dominante.

## 2.4 Il modello spaziale del *Centre Extra-Coutumier*, tra geografia e memoria

Secondo Mudimbe l'esperienza coloniale mise a confronto due tipologie diverse di società, creando un “conflitto tra memorie” (Mudimbe, 1994); con la sua visione coerente e monolitica della cultura, essa infatti finì per “fissare” la memoria collettiva ed eterogenea degli Africani, “offrendo e imponendo l'opportunità della *sua* memoria” (Idem, 1994: 129). Questo particolare processo si sviluppò in Congo soprattutto all'interno della *città*, dove gli sforzi della colonia belga si concentrarono per trasformare e ri-programmare gli individui secondo i propri modelli culturali. Nella prima metà del ventesimo secolo, infatti, “il contesto urbano divenne la scena principale in cui l'intervento coloniale agì più profondamente” (De Boeck, Baloji, 2016: 37). Innanzi tutto vennero creati dei “corridoi urbani” che separavano gli Europei dalle zone africane, dividendo nettamente la cosiddetta *Ville* dalle periferie “indigene” (*La Cité*). Il bisogno di questa politica coloniale segregazionista, in realtà, sembra essersi sviluppata non in termini “razziali” ma piuttosto attraverso “le lenti di un discorso sanitario” (De Boeck, Baloji, 2016: 41) e in termini di salute pubblica<sup>115</sup>. Nonostante ciò i “confini” tra le due aree rimasero porosi, poiché come abbiamo visto in precedenza, gli uomini congolese erano ammessi all'interno de *La Ville* come

---

<sup>115A</sup> Leopoldville per esempio i corridoi di cui si parlava divennero dei veri e propri “cordoni sanitari” per prevenire la diffusione di malattie tropicali; inoltre anche il discorso “razziale” fu medicalizzato in quanto la “mescolanza” tra le diverse “razze” fu considerata “promiscua”, anti-igienica e un pericolo per la salute pubblica (bianca). Sulla “sindrome sanitaria” coloniale si veda Beeckmans L., Johan L. (2015).

*garçons*, muratori, carpentieri, ecc., annunciando un'espansione urbana che dagli anni Trenta del Novecento avrebbe raggiunto il suo culmine.

Proprio in quel periodo venne creato il modello del *Centre Extra-Coutumier* (C.E.C.), centro definito “extra-locale”, in grado di eliminare le forze oscure di “autoctonia” ed “etnicità” (De Boeck, Baloji, 2016), il quale divenne lo spazio esclusivo per “poter colmare l'abisso tra una memoria tradizionale e una memoria radicalmente ricostruita” (Mudimbe, 1994: 130). Innovazione dell'organizzazione coloniale belga ed estensione verso la “città” della sua versione dell'*indirect rule*<sup>116</sup> (Young, 1965), il C.E.C. fece esperienza di una memoria sperimentale, in cui si mescolarono elementi “africani” ed elementi coloniali. La sua creazione fu collegata a quella di scuole coloniali, una nuova amministrazione fortemente gerarchizzata e la presenza di una sorveglianza di polizia permanente e segreta; certamente, infine, l'educazione all'interno del Centro si basò su insegnamenti morali e di responsabilità civica e familiare; una volta completato l'iter della loro formazione, gli studenti divenivano ufficiali minori dell'amministrazione coloniale o commercianti all'interno del Centro, andando così a formare quella “classe media” utile ai Belgi di cui abbiamo già parlato.

In *Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville* (1950) Gravisse esaminò l'introduzione di questo “corpo sociale” in quello che era il tessuto urbano dell'odierna Lumumbashi: esso, nel 1950, periodo in cui Gravisse pubblicò il suo studio, contava molteplici “appartenenze” ed origini culturali e dunque la coesistenza di una varietà di usanze e di abitudini all'interno dello stesso spazio<sup>117</sup>; fu proprio questa “diversità” delle aree “indigene” a rappresentare un problema

---

116La struttura amministrativa del C.E.C. Infatti conteneva elementi dello stile indiretto del sistema coloniale inglese e dello stile diretto invece del sistema francese (Mudimbe, 1994): in particolare un amministratore coloniale era a capo di una serie di Consigli ed esercitava il controllo sulle forze di polizia, sulle finanze e sugli Africani dipendenti del C.E.C.; questi ultimi avevano un doppio ruolo: da un lato convogliavano le informazioni provenienti dai livelli più “alti” della colonia verso la popolazione del Centro; dall'altro trasmettevano le notizie riguardanti le differenti attività e i possibili problemi che potevano influenzare il processo di “conversione”.

117Si stima che la popolazione del Centro di Elisabethville provenisse per il 44% dalla provincia del Katanga, per il 39% dal Kasai e il resto da Paesi limitrofi come Angola, Rwanda e Burundi. Erano presenti inoltre diverse varietà etnolinguistiche come il Bemba, il Sanga, lo Swahili e il Luba; e infine diversi sistemi di discendenza, matrilineare o patrilineare, a seconda dei gruppi sociali (Gravisse, 1950).

per la colonia, la quale utilizzò quel terreno per promuovere lo sviluppo di una nuova memoria e di una cultura omogenea. Quest'ultima, secondo Mudimbe, prese forma all'interno dei vari Centri, attraverso tre livelli (Mudimbe, 1994): in primo luogo la successione patrilineare e i matrimoni cristiani furono imposti di diritto come il solo modello obbediente alle norme cristiane, simbolo dell'integrazione all'ordine coloniale; in secondo luogo si costruì una gerarchia sul piano linguistico: il Francese, la lingua del *maitre*, fu posizionata in cima alla piramide e i “colonizzati” finirono per guardare ad essa come lingua simbolo di promozione sociale e di prestigio; infatti sebbene non fosse loro proibito di parlare in Francese, esso era considerato “proprietà” dell'élite, collante tra gli *évolués* e “indice assoluto di civilizzazione” (Mudimbe, 1994: 132). “Al di sotto” vi era lo Swahili, lingua quasi-ufficiale del Centro; insegnato fin dalla scuola elementare e utilizzato dall'amministrazione per comunicare con gli abitanti del C.E.C., esso divenne il linguaggio “comune”, confermando così lo status del Centro di corpo autonomo e distinto dai villaggi rurali circostanti dove invece venivano parlati differenti lingue e dialetti locali (Mudimbe, 1994). Lo swahili dunque caratterizzò una nuova cultura urbana (e coloniale) e fu trasmesso tramite il sistema scolastico, le chiese, l'amministrazione e la vita quotidiana; se da un lato esso negò l'esistenza delle differenze etniche e sociali, riunendo l'intera popolazione sotto il suo sistema di rappresentazione, dall'altro distinse acutamente gli spazi urbani da quelli circostanti (Mudimbe, 1994).

Il terzo livello attraverso cui venne alla luce una nuova memoria coloniale fu quello della “professionalizzazione” degli abitanti e della conseguente costruzione graduale delle classi sociali. Nel suo studio del C.E.C di Elisabethville, ad esempio, Grevisse notò l'esistenza di tre categorie professionali principali: i tecnici dell'amministrazione o i dipendenti di istituzioni come banche, ospedali, servizi giudiziari, eccetera, cioè coloro che gradualmente si inserirono ai livelli più bassi della struttura coloniale; la “piccola borghesia” coinvolta nel business, come i commercianti e gli artigiani; e infine una nascente classe di lavoratori attratti dalla città e dal nuovo sistema, come i domestici e i “tuttofare” (Grevisse, 1950).

In generale il sistema dei nuovi Centri indicò l'esistenza di una conversione dell'economia in cui le norme di mercato, la competizione, le qualità individuali, la capacità di guadagnare e fare profitti, andarono gradualmente a controllare e a regolare il processo di “addomesticamento” e coloro che ne risultavano “adatti” o meno; intrappolati tra due memorie, gli *évoluant* dei Centri quindi non fecero altro che cercare di attestare la propria “idoneità” alla nuova memoria coloniale, tramite le azioni quotidiane, i discorsi e soprattutto attraverso il lavoro.

Insomma, questi tre livelli furono complementari nella conversione al nuovo ordine e in concreto rappresentarono una serie di procedure perennemente attive nel forzare l'abitante della “città” a sottomettersi ad una trasformazione culturale, linguistica e ad una nuova gerarchia professionale; il vuoto di civiltà doveva in qualche modo essere riempito e gli individui “nell'ombra dell'ignoranza” dovevano essere trasformati in “soggetti” (Mamdani, 1996) attratti dalle promesse di un nuovo Centro e da pratiche giornaliere obbedienti alle esigenze della modernità; apparve una nuova “coerenza spaziale” in cui ogni funzione doveva corrispondere ad un luogo specifico, ogni attività ad un sito particolare, e l'ordine veniva così rigorosamente mantenuto. Infine, nacque una cultura in uno spazio di dimensioni non consuete, in cui il soggetto interiorizzò pian piano i segni materiali e visibili di un nuovo potere: nuovi codici della vita sociale e familiare, gerarchie linguistiche e “coreografie capitaliste del profitto e della competizione” (Mudimbe, 1994: 142).

### 2.4.1 Il C.E.C di Costermansville, o Bukavu

La città di Bukavu nacque come postazione militare denominata Nyalukemba<sup>118</sup> (Farcy, 1980). I primi militari belga a servizio dell'*État Independant du Congo* vi si installarono infatti nel 1900, occupando le penisole allora esistenti e disabitate<sup>119</sup>.

Nel 1908 la stazione contava circa sei ufficiali e l'anno seguente nove europei di cui un allevatore, un veterinario e sette militari. I congolese a servizio della stazione invece erano più numerosi, di cui alcuni guardiani di mucche, giardinieri, domestici e corrieri (Pilipili, 1972).

Successivamente al primo periodo caratterizzato da un'intensa attività militare, si cercò di mettere in rilievo gli sforzi dei pionieri verso la costruzione di Bukavu; in particolare si riconobbe l'importanza di far accettare agli Europei la possibilità di abitare quel luogo e di sfruttarlo non più solamente dal punto di vista militare, ma anche da un punto di vista politico ed economico, in seno ovviamente agli interessi specifici e all'autorità della colonia.

Il periodo compreso tra il 1922 e il 1927 vide così una prima espansione della città, che prese il nome di Constermansville in ricordo dell'Ispettore dello Stato Constermans. Tra il 1928 e il 1940 ci fu poi un grande afflusso di capitali utilizzati da differenti aziende di costruzione e da imprenditori statali o privati<sup>120</sup>.

Se a partire da questo periodo si assistè a un rimpiazzo progressivo delle capanne con abitazioni in mattoni, è anche vero che fino al 1936 tutti gli sforzi destinati alla costruzione di Constermasville non si rivolsero verso la *Cité indègène*;

---

118Nyalukemba era ed è una delle penisole che si affacciano sul Lago Kivu; a partire da quella piccola postazione militare si sviluppò successivamente l'intera città.

119Le abitazioni dei "nativi" infatti si trovavano molto lontano dalle rive del lago, poiché era vietato abitarle pena il malcontento degli spiriti e di Nyamuzinda. L'origine del termine Ndenere (nome di una penisola che attualmente ospita l'Ateneo d'Ibanda e che fu occupato fin da subito dai militari belga insieme alla penisola di Nyalukemba), è infatti legato a un racconto mitologico, secondo cui tutte le penisole dell'attuale città erano considerate dai Bashi dei luoghi sacri, in cui dimoravano gli spiriti e riservati unicamente al pascolo delle mucche che il loro Dio supremo Nyamuzinda faceva uscire dal lago. E' interessante sottolineare, inoltre, che il luogo "più sacro" e più importante per i Bashi era lo spazio paludoso sottostante l'attuale Hopital General, da cui le mucche uscivano dal lago in massa, e per questo denominato *Bunkafu*, ovvero la regione delle mucche (in lingua Mashi).

120 La popolazione "bianca" divenne quindi sempre più numerosa, sia all'interno dell'amministrazione che nelle società imprenditrici private.

quest'ultima infatti, considerata ancora un “villaggio tradizionale”, doveva rimanere il più lontano possibile dalla “circostrizione urbana” abitata dagli europei (Bahizire, 1983).

Nel 1940, infine, in seguito alle preoccupazioni dell'amministrazione riguardo l'alta concentrazione della popolazione autoctona in alcune aree circostanti alla città, venne creato l'*Office du Centre Extra-coutumier* (O.C.E.C.), successivamente chiamato *Office des cités africaines* (O.C.A.): esso dovette occuparsi, per conto della colonia, della misurazione, del “confinamento” e della costruzione dei C.E.C. di cui abbiamo già parlato precedentemente. Con l'idea di sponsorizzare un futuro “benessere indigeno” e di far dimenticare le rivendicazioni per l'indipendenza, nel periodo compreso tra la fine della guerra e il 1959 si assistè dunque ad un'accelerazione importante nella costruzione di abitazioni “per autoctoni”. Nel 1953 venne costruito il Centro extra-coutumier di Kadutu<sup>121</sup>: prima *Cité noire* ad essere distaccata ufficialmente dalla “circostrizione tradizionale” per far giuridicamente e amministrativamente parte della città di Bukavu, con il conseguente dislocamento di numerose famiglie le quali furono indennizzate dallo Stato.

Nel 1954 lo spazio di Kadutu risultò saturo e il bisogno urgente di “svuotarlo” condusse alla creazione di un secondo Centro Extra-coutumier, Bagira. Quest'ultimo, contrariamente al primo, fu creato con non pochi problemi; infatti nonostante fosse disabitato<sup>122</sup>, gli abitanti non vollero spostarsi in quanto lontano dal centro città, dove invece si poteva usufruire di diversi servizi e comodità.

Insomma due spazi immaginati e costruiti dalla colonia, che come abbiamo visto per tutti gli altri C.E.C., dovevano rispondere a precise logiche di abitazione, igiene, vita sociale e culturale. Motivi di attrazione economica e simboli del prestigio sociale, i nuovi “centri urbani” assistirono nel tempo ad un processo “anarchico” di agglomerazione da parte della popolazione, la quale ancora attualmente decide di stabilirvisi in prossimità entrando a far parte della

---

121 Originariamente *Kadurhu*, che in lingua Mashi significa “(luogo) tempestato di bananeti”.

Nello stesso anno (1953) l'appellativo Constermasville fu cancellato poiché poco utilizzato né dai congolese, né dagli europei, e dunque la città riprese il suo antico nome di Bukavu.

122 La collina su cui sorse il Centro di Bagira era infatti occupata dalla piantagione di caffè del Signor Bormans (Pilipili, 1972).

moltitudine di “cittadini” in cerca di guadagno.

“Conoscete il C.E.C di Constermansville? No, senza dubbio.  
Poiché in effetti si trova lontano ed è così poco conosciuto in  
Europa!”  
(Colle, 1938: 139)

Così il missionario Pierre Colle apre il suo articolo del 1938 nella rivista *Grands Lacs*<sup>123</sup>, precludendo ad una descrizione del Centro<sup>124</sup> e dei suoi abitanti, divisi tra *grands enfants* e “aristocratici” al servizio delle missioni.

A ricordarci che la memoria coloniale si costruì anche a partire dall'invenzione di una toponomastica *ex novo* (Mudimbe, 1994), egli racconta di una città dai nomi “pomposi” come *Avenue Léopold III* o *Avenue Reine Astrida*; di un agglomerato di indigeni provenienti da tutti gli angoli del Congo e dalle colonie vicine, una “torre di Babele” (Colle, 1938: 141) all'interno della quale si trovava un gruppo nutrito di abitanti locali, i Bashi. Tra loro, stando alle parole del missionario, vi erano impiegati, artigiani, *boys* e lavoratori. A capo di queste genti inoltre fu posizionato un *bourgmestre* (sindaco) e dei suoi sottoposti nominati dall'Amministrazione coloniale: il loro compito era quello di governare la *Cité* e di far osservare l'ordine con l'aiuto delle forze di polizia.

“Ma siccome i nostri neri sono dei *grands enfants* che hanno ancora bisogno di tutela, il Governo Generale che è il primo tutore ha aggiunto loro un Comitato protettore incaricato di vegliare sul miglioramento delle condizioni materiali e morali dell'esistenza [...] Senza la sua presenza e il suo occhio vigile, questi *grands enfants* vivrebbero perennemente nel rischio”.  
(Colle, 1938: 140)

---

123Revue Generale des Missions D'Afrique

124In realtà Costermansville non nasce come C.E.C. Ma al suo interno, come abbiamo visto, ne furono costruiti due. Qui probabilmente il missionario fa riferimento alla popolazione “indigena” che successivamente fu “contenuta” e riunita all'interno dei Centri.

Attratti “dall'appetito del guadagno”, dal fascino della grande città, dalla possibilità di sostituire “i loro abiti di pelle o di corteccia con vestiti più o meno europei” (Idem, 1938: 140), i congolesi dunque sarebbero giunti nel Centro, portando con sé la propria cultura e le proprie abitudini; quest'ultime, descritte dal missionario come “cattive” e “ancestrali”, si contrapponevano invece alle consuetudini “cristiane” e degne di lode degli aristocratici della *Ville*.

“Sotto la guida di un missionario, *les clerics* (élite) trascorreranno il tempo della sera giocando. Si dedicheranno ai giochi e alle immagini di loro gusto. Non si negherà loro nemmeno un bicchiere di birra che la Domenica il *nero ricco* vuole degustare in compagnia per *mantenere il suo rango*”.  
(Colle, 1938: 141; corsivo mio)

**3**

***Rappresentare le mascolinità***

**Il tempo di guerra**

### 3.1 Chi siamo “Noi”? Chi sono gli “Altri”?

“Voilà. Sfollato di guerra. Sono venuto qui per trovare un po' di pace e avere sonno”  
(B.D., Bagira)

Sono queste le parole di B.D., arrivato a Bukavu nel 1999 dopo aver vissuto la guerra dell'AFDL<sup>125</sup> e quella di RCD<sup>126</sup>, nel suo villaggio natale a Kalonge<sup>127</sup>. Parole che sentii spesso tra voci spezzate e rassegnate ma anche in racconti di salvezza che raccontavano di un viaggio verso la città. Parole che danno tregua e danno un istante di respiro ad uno dei conflitti più violenti, complessi e “silenziosi”<sup>128</sup> degli ultimi decenni, in cui il mescolarsi di fattori locali, nazionali e internazionali sembra perpetuare l'instabilità e rimandarne la soluzione. L'Africa ha la forma di una pistola, e il Congo è il suo grilletto, diceva Frantz Fanon (2007).

Strettamente collegata al genocidio ruandese del 1994, la guerra in Congo, e più precisamente quella del Kivu, è legata a dinamiche e dimensioni interne che determinarono il crollo della stabilità e del benessere socio-economico ben prima dell'arrivo di migliaia di rifugiati Hutu in fuga dall'RPF<sup>129</sup>. Come ci ricorda Prunier, infatti, il genocidio ruandese e le sue conseguenze non furono la causa dell'implosione del Congo, ma essi agirono piuttosto come “catalizzatori” (Prunier, 2009), facilitando l'esplosione di una crisi che era latente da molti anni.

È noto che differenti ondate di immigrazione ebbero già un impatto importante sulla società locale della regione del Kivu: prima ancora dell'arrivo dei Belgi,

---

125Per esteso *Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo-Zaire*: movimento ribelle ruandese protagonista della Prima Guerra del Congo, di cui si parlerà nelle prossime pagine.

126Per esteso *Rassemblement Congolais pour la Démocratie*, altro movimento ribelle impegnato questa volta nella Seconda Guerra del Congo (1998 - 2003).

127Villaggio nel territorio di Kalehe, Sud Kivu.

128Diversi articoli, reports e ricerche parlano infatti di “genocidio dimenticato” in riferimento al silenzio dei media e delle agende politiche occidentali sul conflitto congolese e sulle numerose vittime coinvolte (più di sei milioni).

129Associazione politico militare, chiamata per esteso *Rwandan Patriotic Front*, che nacque negli anni Novanta in seno agli esponenti Tutsi “rimpatriati” in Rwanda dopo un periodo di lungo esilio; durante il genocidio questo movimento ribelle si contrappose alle forze governative (Hutu) del presidente ruandese Juvénal Habyarimana.

infatti, esistevano villaggi di kirundofoni e kinyarwandofoni<sup>130</sup>, la cui presenza era il risultato del disegno artificiale delle frontiere ad opera delle potenze coloniali (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004). In seguito, tra il 1937 e il 1955, le autorità coloniali belghe si fecero responsabili del “trapianto” di un gran numero di ruandesi Hutu in linea con la *Mission d'Immigration des Banyarwanda* (MIB), una politica coloniale destinata a garantire la mano d'opera necessaria per le proprietà coloniali di caffè, té e cotone e per gli allevamenti di bestiame presenti sulle colline del Kivu<sup>131</sup>. La composizione molto eterogenea, dunque, della popolazione e la presenza di comunità che si definirono “autoctone” ed altre “immigrate”, portarono molto spesso a dispute giornaliere riguardo l'accesso alla terra: le prime si rifiutavano di accordare il diritto di proprietà terriera alle seconde sulla base di una presunta eredità storica. Tuttavia, mentre in origine queste dispute non causarono alti livelli di violenza, nel periodo della dittatura di Mobutu<sup>132</sup>, lo status delle popolazioni considerate “immigrate” fu oggetto di continue manipolazioni politiche<sup>133</sup> fino ad arrivare negli anni Novanta ad un processo di vera propria “purificazione etnica” e di conseguente conflitto, anche violento, tra le diverse comunità<sup>134</sup>. Conseguenza diretta del debole regime di Mobutu, “l'etnicità” divenne una forza di mobilitazione sempre più importante per il controllo economico e per il potere politico (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004). Oltre alla questione della “nazionalità” e della cittadinanza in riferimento alle

---

130Rispettivamente coloro che parlano il *kirundi*, lingua ufficiale del Burundi, e coloro che parlano il *kinyarwanda*, lingua ufficiale del Rwanda.

131Più tardi, dopo la “rivoluzione sociale” in Rwanda del 1959 e il caos politico conseguente, anche un gran numero di ruandesi Tutsi si installarono nel Nord e nel Sud Kivu.

132Mobutu Sese Seko fu politico e dittatore del Congo dal 1965 al 1997. Durante la crisi del Paese del 1960 infatti, dopo la concessione dell'indipendenza, il Belgio e la CIA aiutarono Mobutu ad attuare il colpo di Stato contro il governo del primo leader politico eletto democraticamente, Patrice Lumumba (ucciso da un plotone d'esecuzione katanganese). Il dittatore inaugurò così un regime lunghissimo, caratterizzato da un forte culto della personalità e da ambizioni notevoli in politica estera, accattivandosi la simpatia soprattutto di Stati Uniti e Francia; con il compito di dare un nuovo volto culturale al Paese, basato sulla tradizione e sulle consuetudini locali, fondò il partito unico del Movimento Popolare della Rivoluzione (MPR) e ribattezzò lo Stato con il nome di Zaire. Durante il suo trentennale al governo, Mobutu si fece autore di corruzione, nepotismo e una profonda violazione dei diritti umani che misero in ginocchio il Paese facendolo sprofondare in una crisi dalle conseguenze ancora attuali.

133Nel 1972 lo Stato congolese concesse infatti la cittadinanza ai Banyarwanda, per poi revocarla nel 1981, creando in questo modo una situazione di caos e incertezza (Pourtier, 1996).

134Per esempio tra i Banyarwanda e le popolazioni del Nord Kivu, o tra i Bafulero e i Barundi nella Piana della Ruzizi, o tra i Babembe e i Banyamulenge attorno alla zona di Uvira.

popolazioni “non indigene”, il cambiamento della politica di Mobutu e la natura dello Stato congolese diedero origine ad altre due dinamiche legate al conflitto: in primo luogo il potere si esercitò attraverso reti politiche informali fondate sul controllo economico, sulla distribuzione delle ricchezze agli alleati del dittatore e sul consolidamento di un'egemonia e di una burocrazia molto forti che gli permisero di regnare a lungo; l'accesso privilegiato alle risorse economiche consentì alla classe dirigente di arricchirsi e rinforzare la sua posizione, mentre il resto della popolazione finì per essere marginalizzata ed esclusa da qualsiasi tipo di successo economico o partecipazione politica: è proprio in questo periodo che si sviluppò il famoso *Systeme D*, un'economia popolare ed informale legata al “satirico articolo 15 della Costituzione” (Jackson, 2002: 521); sintetizzato con l'espressione “*Débrouillez-Vous*”, cioè “*Arrangiatevi!*”, è conosciuto come l'articolo 15 della Costituzione della Repubblica Democratica del Congo, anche se non fu mai scritto. Esso rappresenta l'essenza dei trentadue anni di dittatura di Mobutu Sese Seko e della sua politica. Le sue implicazioni nelle abitudini quotidiane dei congolese sono tuttora profonde: può essere considerato un implicito patto sociale tra lo Stato e il cittadino, che permette al primo di ritirarsi dalle sue funzioni, lasciando al secondo la possibilità di agire illegalmente, “in un contesto dove le differenze tra legalità e illegalità non hanno più senso e dove ogni cosa è lasciata alla capacità dell'individuo di ritagliarsi uno spazio personale di potere nella società” (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004: 170). Dietro l'accettazione dell'articolo 15, Mobutu accordava implicitamente la possibilità di comportarsi come lui: dal momento che il dittatore si arrogava il diritto di saccheggiare lo Stato e la nazione, anche il singolo cittadino poteva risolvere i problemi materiali con un atteggiamento “predatorio” nei confronti della propria comunità e della propria famiglia. Oggi questa sfumatura negativa viene collegata soprattutto ai gruppi armati, i quali saccheggiano e derubano le comunità per poter guadagnarsi la vita. In generale il termine viene utilizzato per descrivere la vita economica quotidiana, dove ognuno “si arrangia” come può per sopravvivere. Essa in poco tempo divenne la sola opzione di sopravvivenza in grado di sottrarsi

al controllo dello Stato<sup>135</sup>.

In secondo luogo una serie di leggi e di interpretazioni differenti portò il cosiddetto *systeme foncier* (possessione della terra) ad essere oggetto di confusione e provocò dei cambiamenti nell'utilizzo dello spazio economico disponibile e nella mobilità della manodopera ad esso legata. Tale disordine legislativo, di cui approfittarono gli attori sociali più facinorosi, è dovuto al fatto che “sistemi diversi di distribuzione della terra, quello tradizionale e quello statale, si sovrapposero nel tempo in modo caotico” (Jourdan, 2011: 226). “Tradizionalmente”, infatti, la terra rifletteva l'organizzazione sociale e forniva una base materiale all'appartenenza “etnica”; i capi locali (i cosiddetti *bami*, sing. *mwami*) e i loro notabili avevano la responsabilità di distribuire la terra alle famiglie, ricevendo in cambio un affitto pagato in natura, per esempio con un pollo oppure una capra. Le terre vacanti inoltre erano considerate patrimonio collettivo a cui si poteva ricorrere in caso di aumento demografico.

Durante il periodo della colonia questo sistema cambiò per la prima volta e si iniziò ad amministrare la terra secondo un modello “biforcuto”: da una parte il diritto civile operò nei centri urbani e in alcune zone rurali non controllate dalle autorità “tradizionali”; dall'altra il diritto *coutumier* svolse le sue funzioni nei contesti rurali attraverso le autorità locali. L'amministrazione belga, inoltre, introdusse la proprietà privata e prese possesso delle terre vacanti per trasformarle in piantagioni, minando così un delicato equilibrio.

Dopo l'indipendenza questa confusione fu esacerbata dalle politiche di nazionalizzazione di Mobutu che portarono all'introduzione della *Legge Bkajika* e della Legge Generale sulla Proprietà del 1973, secondo cui suolo e sottosuolo diventavano proprietà esclusive e inalienabili dello Stato (Mathieu, Tsongo, 1999: 32-40): tutte le terre erano ora sotto il controllo dello Stato e i sistemi di locazione “tradizionali” vennero aboliti. In generale queste leggi trasformarono la terra in una fonte di guadagno che Mobutu utilizzò per arricchire se stesso e la sua classe dirigente, e portarono la popolazione locale a vivere “un'alienazione terriera” dalle

---

<sup>135</sup>Nonostante questo sistema economico si presentò come alternativa alla situazione di marginalità della popolazione, le opportunità che andavano creandosi furono limitate alla sussistenza primaria.

profonde conseguenze: interi villaggi si impoverirono improvvisamente e numerosi giovani (maschi), vittime principali di questo cambiamento, optarono per una strategia di migrazione verso i siti minerari (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004).

Come si diceva precedentemente la crisi sociale, economica e politica fu aggravata dal genocidio ruandese e dall'arrivo nel Kivu di più di un milione di rifugiati burundesi (nel 1993) e ruandesi (nel 1994), tra cui 30.000 uomini circa delle ex-FAR<sup>136</sup> (Prunier, 2009). Soltanto a Sud del Lago Kivu, attorno a Bukavu ed Uvira, i campi ospitarono 650.000 rifugiati circa, rappresentando fin dall'inizio un difficile compromesso tra “insediamenti genuini di rifugiati e macchine da guerra costruite per la riconquista del potere in Rwanda” (Idem, 2009: 25). Nonostante la crisi dei rifugiati avesse creato nuove opportunità economiche per le autorità congolese locali e per gli uomini d'affari, l'esodo massiccio di queste persone ebbe effetti devastanti sulla vita economica, sociale e politica del Kivu e tra le altre cose, ebbe un impatto chiave sulla competizione politica ed “etnica” locale<sup>137</sup>.

All'interno dei campi le milizie genocidarie si riorganizzarono, godendo anche degli aiuti umanitari dispensati dalle Ong presenti e iniziarono a lanciare attacchi all'interno del Ruanda (Jourdan, 2011). Paul Kagame, il leader dell'RPF divenuto primo ministro del Ruanda fece richiesta al Consiglio delle Nazioni Unite di chiudere i campi profughi, ma il suo appello rimase inascoltato. Kagame, quindi, optò per una soluzione militare: nell'Ottobre del 1996 l'esercito ruandese penetrò in Congo con l'obiettivo di riportare in patria i rifugiati Hutu. I campi profughi vennero ben presto accerchiati e bombardati, provocando un contro-esodo di circa mezzo milione di persone sia verso il Ruanda sia verso la foresta congolese. Allo

---

<sup>136</sup>Le *Forces Armées Rwandaises* (FAR), formate per lo più da ruandesi Hutu, costituirono l'esercito del Ruanda sotto il regime di Grégoire Kayibanda (1961-1973). Il suo distaccamento militare delle milizie *Interahamwe*, creato nel 1992 dal MRND, partito del presidente Juvénal Habyarimana, si rese responsabile della maggior parte dei massacri durante il genocidio del 1994. Molti dei suoi membri inoltre, riuscirono a fuggire verso il Congo e a stabilirvisi insieme ad altri rifugiati Hutu, grazie anche alla libertà di movimento accordata dal dittatore congolese Mobutu.

<sup>137</sup>In alcune zone del Sud Kivu, per esempio, le autorità locali trovarono la motivazione per intensificare la loro campagna di esclusione contro la comunità dei Banyamulenge, condividendo i sentimenti anti-Tusi soggiacenti alle idee politiche dei leader rifugiati (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004). Su questo aspetto si veda anche Stearns (2011).

stesso tempo il governo ruandese, in alleanza con l'Uganda, diede vita ad un movimento di ribellione con l'obiettivo di mettere fine alla dittatura di Mobutu. A capo del movimento, denominato *Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo-Zaire* (AFDL), Laurent-Desiré Kabila, un vecchio ribelle che aveva già combattuto in Congo negli anni Sessanta nelle file dei Simba<sup>138</sup>.

Dopo l'attacco all'Ospedale di Lemera<sup>139</sup> ed altri di simile portata nella *Plaine de la Ruzizi*, che nuovamente costrinsero più di 200.000 persone tra rifugiati e civili congolese a fuggire verso Bukavu, le truppe ruandesi raggiunsero infine la città stessa.

“Ci furono poche memorabili battaglie per i ribelli che attraversavano il Paese. Ma quella di Bukavu fu una delle più feroci, dal momento che qui l'esercito congolese provò ad opporre resistenza”.

(Stearns, 2011: 150)

Per giorni infatti la città fu attaccata dagli avamposti ruandesi sul confine; le strade, colme di persone in cerca di cibo, furono il palcoscenico da cui avanzare proteste e da cui lanciare avvisi di paura; come quando i ribelli giunsero all'ISP<sup>140</sup> e lo saccheggiarono. Ovunque c'erano persone ferite, che gemevano, alcune da sole altre con familiari o amici ansiosi. Ovunque c'erano persone in fuga da una guerra “urbana”, che diede origine non solo “al cammino di massa più lungo della

---

138La “rivolta dei Simba” fu una ribellione scoppiata nel 1964 nelle regioni centrali del Congo indipendente, a seguito dell'estromissione dal governo del Movimento Nazionale Congolese di Lumumba, delle disparità tra le élite al potere e la massa della popolazione e del peggioramento delle condizioni di vita nelle campagne. I leader ribelli, nella maggior parte giovani tra i 12 e i 20 anni cui veniva negato l'accesso allo studio, si ispiravano alla dottrina maoista e trovavano il nemico da abbattere negli ex-colonizzatori, nella Chiesa e nei politici congolese filooccidentali.

139Amnesty International nel 1996 si appellò al governo congolese e all'AFDL chiedendo di porre fine all'abuso dei diritti umani nella regione dell'Est; tra queste violazioni vi era l'attacco da parte dei ribelli dell'Ospedale di Lemera, il più grande del Sud Kivu a 85 km da Uvira, avvenuto il 6 Ottobre del 1996. L'organizzazione riporta l'uccisione di almeno 38 pazienti e 3 infermieri; in una testimonianza si legge: “Siamo fuggiti, ma i pazienti appena operati non potevano muoversi dai loro letti. Quando siamo tornati il giorno successivo li abbiamo trovati uccisi da un proiettile in bocca” (Amnesty International, *Zaire: Lawlessness and insecurity in North and South-Kivu*, 1996).

140Institut Superior Pédagogique di Bukavu.

storia moderna, ma anche a uno dei più squallidi” (Stearns, 2011: 159)<sup>141</sup>.

Ben presto molti Stati africani iniziarono ad interferire nelle vicende congolese e la Prima Guerra del Congo<sup>142</sup> assunse una dimensione continentale<sup>143</sup>, per concludersi infine con la fuga di Mobutu e la proclamazione a presidenza da parte di Kabila<sup>144</sup>.

Una volta diventato presidente egli cercò di sbarazzarsi dei suoi alleati, Uganda e Ruanda, decisione che fece sprofondare il Congo in una nuova guerra, detta anche Seconda Guerra del Congo. Nel corso del 1998 infatti le tensioni non fecero che aumentare fino al mese di Luglio quando Kabila decise di espellere dal Paese tutti i Ruandesi, accusandoli di aver distrutto le risorse naturali del Congo. Dopo pochi giorni, dunque, una ribellione scoppiò nell'Est del Paese, guidata nuovamente da Uganda e Ruanda. Protagonista di questa seconda guerra fu il *Rassemblement Congolais pour la Démocratie* (RCD), un movimento armato che in poco tempo conquistò Goma, Bukavu e altre aree del Nord e del Sud Kivu<sup>145</sup>. Questo conflitto fu particolarmente grave poiché il saccheggio sistematico delle risorse della regione del Kivu sottopose la popolazione ad un regime oppressivo e violento (Jourdan, 2011) e a continui massacri da parte di fazioni ribelli ostili al Rwanda<sup>146</sup>. Ancora una volta dunque “l'intera atmosfera nel Kivu divenne irrespirabile, con un continuo flusso di uccisioni, attacchi armati, stupri, furti e saccheggi casuali (Prunier, 2009: 211), che costrinsero la popolazione a cercare rifugio nelle foreste o in altri villaggi più sicuri. I gruppi ribelli, ognuno interessato a controllare

---

141E' noto infatti che i fuggiaschi dovettero camminare anche per mesi prima di raggiungere altre città o altri luoghi più sicuri, andando incontro a numerosi problemi di salute e di sicurezza personale.

142Così viene chiamata la guerra appena descritta, tra l'AFDL e l'esercito regolare congolese sotto il comando di Mobutu.

143Kabila poteva contare infatti sull'appoggio di Ruanda, Uganda, Burundi, Angola, Etiopia, Eritrea e sul sostegno finanziario dello Zimbabwe (Jourdan, 2011). Inoltre in questo quadro sembra aver avuto un peso decisivo l'appoggio degli Stati Uniti all'AFDL (Reyntjens, 1999).

144Essa fu fortemente voluta da Ruanda e Uganda che inevitabilmente pretesero da quel momento di avere un ruolo centrale nella guida del Congo.

145Successivamente l'RCD andò incontro ad una scissione che portò ad un violento scontro fra gli eserciti ruandese e ugandese nella città di Kisangani.

146Il più importante movimento ribelle che combatté contro le fazioni ruandesi in difesa della popolazione locale fu il movimento dei *Mayi Mayi*, formato per lo più da giovani e da capi villaggio. Tuttavia, data la loro debolezza militare, essi non furono capaci di proteggere i civili e questo portò a continui massacri, per esempio a Kasika (dove furono uccise 600 persone) o a Lamera o a Ngweshe (Prunier, 2009; Stearns, 2011). Per approfondimenti sulla natura e sugli aspetti simbolici di questo movimento si veda Jourdan (2010, 2011).

militarmente e politicamente una parte del territorio con le sue relative ricchezze economiche, continuarono a proliferare<sup>147</sup> e le alleanze divennero sempre più “confuse”.

Successivamente i Caschi Blu dell'ONU vennero dispiegati sul territorio congolese, formando la più grande missione nella storia delle Nazioni Unite<sup>148</sup>, ed ebbero inizio i negoziati di pace. Nel 2001 Kabila venne ucciso da una sua guardia del corpo e l'ascesa al potere del figlio, Joseph Kabila, tuttora alla presidenza, sembrò rendere più concrete le possibilità di pace. In realtà la fragilità degli equilibri politici e la debolezza dello Stato congolese continuarono a fare della regione del Kivu l'epicentro di nuovi conflitti, più o meno duraturi, e la “fonte importatrice” di numerosi movimenti ribelli. Un esempio tra gli altri, quello di Laurent Nkunda, Tutsi congolese membro della comunità Banyarwanda di cui abbiamo già parlato, il quale nel 2004 diede vita ad un conflitto nel Masisi (Nord Kivu) e a Bukavu; in alleanza con il generale Mutebusi, attaccò il capoluogo del Sud Kivu provocando nuovamente la morte di numerosi civili e una ferita profonda ancora oggi difficile da guarire.

Quando i militari di Nkunda arrivarono nel quartiere di Tubimbi, A.M era da sola, suo marito si era recato a Goma per vendere della merce.

“Mi hanno chiesto i dollari e ho dato loro tutto quello che avevo. Non ho opposto resistenza, perchè avevo paura. Ho detto a mio figlio di andare in camera e di prendere i soldi che avevo. E' stata una grande sofferenza.

Entravano casa per casa. Avevano sotto controllo tutte le abitazioni e tutte le strade.

Hanno cominciato alle 15 e hanno smesso alle 17. In casa mia sono rimasti tre ore.

Siamo fuggiti, fuggiti, fuggiti....

Se facevi passare un secondo senza dar loro i soldi, ti

---

147Un altro movimento ribelle importante fu il *Mouvement de Liberation du Congo* (MLC) che nacque in questo periodo della regione nord-occidentale dell'Equateur per volere dell'Uganda.

148Missione che viene spesso abbreviata con l'acronimo MONUC (dal francese *Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo*).

sparavano. Fino a che hanno preso pure le nostre scarpe....volevano portare via il mio materasso, ma non ci sono riusciti”.

(A.M, Tubimbi, Bukavu)

Un crocevia di passaggi, dunque, di fughe, di esseri umani in continuo movimento alla ricerca di pace. Un conflitto insolubile, quello del Kivu, erede dell'epoca coloniale e di politiche affariste, dove la sopravvivenza individuale finisce per essere strettamente legata al fenomeno della guerra; dove uomini e donne, giovani e anziani, sembrano essere frastornati dal cambiamento di luoghi, epoche storiche e modi di vivere. Costretti a convivere con la presenza dell'*alterità*, talvolta minacciosa e invadente, talvolta frutto di immaginazioni politiche e culturali, i congolesi tentano ancora oggi di trovare un proprio *sé* e rispondere alle domande che la violenza del conflitto continua incessantemente a produrre: “Cos'è uno stato in Africa? Cos'è un governo legittimo? Chi è un cittadino? Perché dobbiamo vivere insieme? A chi dovremmo obbedire? *Chi siamo noi? Chi sono gli altri* e come dovremmo comportarci con loro?” (Prunier, 2009: xi).

### 3.2 A proposito di violenza

È noto che la guerra nell'Est della Repubblica Democratica del Congo sia uno dei conflitti più cruenti degli ultimi decenni su scala planetaria e che abbia generato una delle più gravi crisi umanitarie dopo la Seconda Guerra Mondiale (Jourdan, 2011; Beneduce et al., 2006)<sup>149</sup>. Soprattutto nella regione del Kivu, infatti, i congolesi dovettero confrontarsi e si confrontano tuttora con l'uso della violenza a tutti i livelli della società. A proposito di violenza, il Congo è inoltre conosciuto come la “capitale mondiale dello stupro”<sup>150</sup> e il Kivu come “il peggior luogo sulla

---

149Dall'inizio del conflitto sono morti più di sei milioni di congolesi. Per approfondimenti si veda il report del 2003 di International Rescue Committee e i numerosi report settimanali di OCHA, il programma di assistenza umanitaria delle Nazioni Unite.

150Espressione utilizzata nel 2010 da Margot Wallstrom, inviata speciale dell'ONU per le violenze commesse sulle donne e sui bambini durante il conflitto. Per confronto:

terra per essere una donna” (Viner, 2011): moltissimi reports, articoli, fotografie e documentari denunciarono negli anni una crescita della violenza sessuale sulle donne che accompagnava il conflitto nel Paese, facendo di questo fenomeno un vero e proprio *focus*, dall'aspetto del tutto eccezionale. Nonostante altre forme di violenza, come uccisioni di massa, tortura sistematica, reclutamento e lavoro forzato, violazione della proprietà, anche a danno di uomini e ragazzi, furono commesse in larga scala (Eriksson Baaz, Stern, 2013), esse ricevettero molta meno attenzione mediatica e internazionale<sup>151</sup>.

Qui non è mia intenzione inserirmi nella narrativa standard delle atrocità e della violenza sessuale in Congo (Hunt, 2008) né la mia etnografia si è focalizzata su di essa. Tuttavia è interessante portare alla luce alcune riflessioni utili nell'analisi della mascolinità contemporanea a Bukavu e della sua precaria definizione.

Dall'inizio dei conflitti le donne del Congo orientale sono state le principali vittime della violenza da parte di uomini armati, gruppi ribelli e attori coinvolti nella guerra. Violenza, nella maggior parte dei casi sessuale, dalle conseguenze negative che vanno ben al di là della sfera fisica e riproduttiva, intaccando profondamente anche la vita dei propri figli, le relazioni coniugali e familiari, così come il tessuto sociale ed economico delle varie comunità di appartenenza. Nel 2010 l'UNHCR dichiarò che solo nel primo trimestre di quello stesso anno furono violentate nel Kivu 1.244 donne, con una media di quattordici casi al giorno, e lo stesso dato fu indicato anche per il 2009<sup>152</sup>. Più recentemente si è parlato di 3000 vittime circa solo per il primo trimestre del 2014, registrando un aumento progressivo delle aggressioni da parte delle milizie armate presenti nella regione<sup>153</sup>. Nello stesso periodo uscirà un documentario sul ritratto del ginecologo Denis Mukwege e sulle sue attività di cura, “riparazione” chirurgica e psicologica delle donne violentate in Kivu, dagli apprezzamenti e dalle critiche ancora oggi

---

<http://www.jeuneafrique.com/155899/societe/la-rdc-capitale-mondiale-du-viol/>

151 Per approfondimenti sulla dimensione della violenza “non sessuale” durante il conflitto congolese, si vedano i reports di Human Rights Watch (2009) e Sawyer, Van Woudenberg (2009).

152 <http://www.jeuneafrique.com/155899/societe/la-rdc-capitale-mondiale-du-viol/>

153 <http://www.jeuneafrique.com/46518/societe/est-de-la-rdc-3-000-victimes-de-violences-sexuelles-recens-es-au-premier-semester-2014/>

molto contrastanti. In *L'homme qui répare les femmes* (2014)<sup>154</sup>, il dottore di Bukavu afferma che lo stupro è stato e viene tuttora utilizzato come “strategia di guerra di buon mercato ma indubbiamente efficace”<sup>155</sup> per distruggere delle intere comunità. E se in molti considerano il ginecologo un “salvatore” e il film un metodo per porre fine all'impunità di cui godono gli uomini perpetuatori di violenza, altri critici e alcuni congolesi definiscono la sua attività un “combattimento sublime”, una questione di denaro e di ambizioni politicamente decifrabili.

La realtà che ci viene raccontata dai media, dai reports di politica internazionale e che ci appare quando varchiamo la soglia del Kivu, è in ogni caso di una guerra “primitiva”, anarchica, barbarica ed essenzialmente “Altra” (Broch-Due, 2005), dagli strascichi e dalle immagini familiari di un lessico tutto coloniale: al suo interno infatti i corpi femminili rappresentano la vittima di uomini particolarmente “bestiali”, considerati “normali” quando governati dalla loro essenza naturalmente barbarica, e “anormali” per la loro devianza dalle norme di una moderna “civiltà” (Dunn, 2003; Mudimbe, 1994).

Secondo la prima interpretazione della “normalità” le violenze sessuali sarebbero commesse dagli uomini perché guidati dai loro bisogni e dai loro desideri eterosessuali (Paglia, 1992; Seifert, 1996; Thornhill, Palmer, 2000)<sup>156</sup>. In accordo con questa visione lo stupro si verificherebbe soprattutto in contesti militari dal momento che i soldati sono privati del rapporto sessuale “abituale” con la propria moglie o con altre donne. Dunque in questo caso la donna appare una vittima silenziosa dell'impulso sessuale dell'uomo e quest'ultimo agirebbe come un soggetto guidato dagli impulsi del proprio corpo (Erickson Baaz, Stern, 2013). Nell'altra interpretazione, invece, legata alla dimensione del “genere”, il focus non

---

154Documentario belga realizzato da Thierry Michel e Colette Braeckman, diffuso in Europa, Canada e nove paesi africani. Il titolo riprende quello del libro scritto proprio dalla Braeckman, *Docteur Mukwege: l'homme qui répare les femmes*. Il film traccia proprio il percorso del dottor Denis Mukwege, Premio Sakharov 2014, militante per i diritti dei congolesi e ginecologo presso l'ospedale di Panzi, a Bukavu.

155[http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/01/22/emotion-et-revolte-apres-la-diffusion-au-congo-de-l-homme-qui-repare-les-femmes\\_4851674\\_3212.html](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/01/22/emotion-et-revolte-apres-la-diffusion-au-congo-de-l-homme-qui-repare-les-femmes_4851674_3212.html)

156Qui si fa riferimento all'analisi di Maria Erickson Baaz e Maria Stern sulle due diverse interpretazioni attorno al fenomeno della violenza sessuale nell'Est del Congo, da una parte la *Sexed Story*, interpretazione legata alla dimensione sessuale; e dall'altra la *Gendered Story*, basata invece sul rapporto tra genere, militarizzazione e conflitto (Erickson Baaz, Stern, 2013)

è più posizionato sulla natura violenta dell'uomo ma sulla sua mascolinità prodotta e “imparata” socialmente: in particolare nei contesti di conflitto e di guerra, i ragazzi e gli uomini farebbero propria, attraverso metodi e rituali specifici, una tipologia di mascolinità militarizzata e mitologizzata del soldato (ma non solo) capace di uccidere, umiliare e nel contempo proteggere lo stato o la nazione (Connell, 1995; Enloe 1990, 2000, 2007; Sheperd, 2007).

Questo ideale tuttavia coinciderà raramente con le esperienze o con le condizioni vissute dagli uomini nella realtà di tutti i giorni (Whitworth, 2004; Erickson Baaz, Stern, 2009), ricordandoci come il raggiungimento di un determinato modello o di una presunta identità non è mai un processo finito, ma in qualche modo è soggetto a “fallire” (Butler, 1990): sentimenti di “mascolinità fallita” appunto potrebbero contribuire alla violenza sessuale e utilizzarla come un modo per performare e riguadagnare mascolinità e potere<sup>157</sup>.

Qualunque sia la motivazione di questi atti o l'interpretazione di cui vogliamo appropriarci, è importante sottolineare come la violenza sessuale sia divenuta in Kivu un “problema pervasivo” (Ayiera, 2010: 7) nei discorsi internazionali, una strategia politica così come una dinamica socio-culturale con implicazioni di vasta portata “anche dopo che le armi rimangono in silenzio” (Idem, 2010: 16); e come infine questo problema sia stato altamente “femminizzato”. Nella sua analisi del genere, della violenza e del linguaggio, Laura Shepherd ragiona proprio su quest'ultimo aspetto e ci ricorda come la femminizzazione della violenza sessuale tragga le sue origini da processi concettuali e dicotomici che tagliano la nostra società e le relazioni sociali in nette opposizioni: maschio contro femmina, eterosessuali contro omosessuali, bianco contro nero e così via (Shepherd, 2010). Secondo queste opposizioni “essenzializzate”, la mascolinità sarebbe espressa in aggressione, militarizzazione, assertività ed esercizio del potere; mentre la femminilità ne sarebbe l'antitesi esatta - espressione di debolezza, passività e condiscendenza – andando a “normalizzare” la donna alla mancanza di *agency* e

---

<sup>157</sup>In sostanza questa interpretazione fa riferimento al disaccordo tra le aspettative che la società ha sugli uomini, in questo caso agire come soldati mascolini e capaci, e le loro esperienze incorporate che non sempre coincidono con le prime. Per ridurre questo scollamento e per tentare di recuperare la condizione di “normalità”, gli uomini tra le altre cose commetterebbero violenza.

al bisogno di protezione da un eccessivo esercizio degli attributi maschili (Ayiera, 2010). In sostanza, l'ideologia comune afferma la presenza di due generi, uomo e donna, basati su due sessi, maschile e femminile, definendo un costrutto patriarcale, dove oltre alla mancanza di altre "identità sessuali", notiamo che l'accesso al potere è basato su una gerarchia dove il maschio è preferito alla femmina. La violenza sessuale, dunque, commessa sulle donne proprio perché "femmine", sarebbe una parte integrale di mantenimento di quest'ordine ed espressione diretta della dominazione maschile (Sheperd, 2010; Ayiera, 2010).

Enfasi di relazioni di genere pre-esistenti, la violenza sessuale tuttavia non è soltanto un "problema di genere", ma all'interno del conflitto congolese, anche un problema politico, sociale, economico e legale. Inoltre, anche quando al limite del "pensabile" (Taussig, 1984), essa ci impone il bisogno urgente di ricercarne il significato simbolico e sociale che produce (Richards, 1996; Ellis, 1999; Beneduce et al., 2006). Per esempio in Ituri, così come in Kivu, le milizie e i ribelli armati talvolta attaccano gli ospedali uccidendo i pazienti malati, i medici e gli infermieri presenti, commettendo particolari atrocità con l'obiettivo di distruggere completamente il senso collettivo di "sicurezza"; gli stessi ribelli in Ituri, spesso combattono vestiti da donna, indossando parrucche e *pagnes*. Questo comportamento, documentato in altri contesti (Ellis, 1999), potrebbe essere interpretato secondo differenti strategie per incutere terrore alla popolazione: rappresentare immagini contrastanti di attori coinvolti nella violenza, in questo caso le donne come perpetratrici e non come vittime; confondere il nemico con azioni sconcertanti; agire sulle emozioni e sulla persona stessa del combattente, in nome di un "nuovo potere" acquisito con il travestimento. In altre parole, attraverso la ritualizzazione della violenza, essi si inseriscono al di fuori della logica ordinaria, dei ruoli di genere o sociali "tradizionali" e di conseguenza possono performare e muoversi in modi "straordinari" (Beneduce et al., 2006)<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup>Oltre ai ribelli dell'Ituri, anche i *Mayi-Mayi* del Sud Kivu, milizia di cui si è già accennato che ha giocato un ruolo molto importante nel conflitto congolese, si inseriscono in questa dimensione "rituale": infatti "Mayi-Mayi" in Swahili significa "water-water" e si riferisce al più importante rituale svolto dal movimento ribelle, ovvero il cospargimento sui giovani soldati di un'acqua "magica" in grado di proteggerli dalle armi e dalle pallottole nemiche (Jourdan, 2010, 2011).

Infine, ed è questo l'aspetto che vorrei maggiormente sottolineare, non dimentichiamoci dell'urgenza proposta da Lemarchand di fornire una giusta lettura al passato, in particolar modo in un paese dove la storia è un terreno violentemente contestato (Lemarchand, 2013): le “tracce e i frammenti” di violenza coloniale di cui parla Mbembe (2000) o le “rovine dell'impero” di cui parla Stoler (2008) infatti (ri)appaiono vividi nel presente creando una tenace “continuazione, riproduzione e ripetizione” (Hunt, 2006) della violenza nel presente. Mentre all'interno dei discorsi contemporanei umanitari e internazionali questa memoria storica è del tutto assente, le testimonianze e le fotografie d'archivio rivelano molto spesso l'utilizzo massiccio dello stupro e della tortura da parte degli ufficiali coloniali belga e delle loro guardie durante il regime di sfruttamento di Re Leopoldo II<sup>159</sup>.

Un giorno mentre mio marito era nella foresta a raccogliere la gomma, la sentinella Ikelonda mi trovò nella mia capanna e mi chiese di “darmi a lui”. Rifiutai quella proposta. Furioso, Ikelonda mi sparò e mi provocò la ferita di cui puoi ancora vedere le tracce. Svengo; Ikelonda pensò che fossi morta, e per recuperare il braccialetto di rame che portavo sulla gamba destra, mi tagliò il piede. Questo accadde nel periodo dell'uomo bianco Ekalakamba (12 Dicembre 1904).

La testimonianza di questa donna e le sue fotografie si trovano negli archivi del Ministero belga degli Affari Esteri. Essa è solo una delle 258 dichiarazioni che vennero raccolte tra la popolazione congolese dalla Commissione d'Inchiesta<sup>160</sup> a cavallo tra il 1904-1905. Qualche anno prima le atrocità e gli abusi commessi

---

159 Durante il percorso di dottorato ho svolto alcune ricerche bibliografiche e d'archivio, in particolare presso gli *Archivi della Società Missionaria d'Africa (Padri Bianchi)* di Roma, gli *Archivi del Ministero belga degli Affari Esteri* e gli *Archivi di Tervuren Royal Museum for Central Africa*, in Belgio.

160 Commissione istituita il 23 Luglio del 1904 dallo stesso Leopoldo II; essa cominciò ad operare dopo che l'Associazione per la Riforma del Congo (CRA) richiese un'inchiesta imparziale sulle condizioni di vita nel Congo Free State (Stengers, 1950).

dagli agenti coloniali furono documentati nei diari e nei reports di Edmund Morel e Roger Casement<sup>161</sup>; proprio quest'ultimo, in un estratto di *The Congo Report* (1903) dichiara:

“Notai due casi di mutilazione mentre ero nel distretto del lago. Uno, un giovane uomo, le cui mani erano state battute con le estremità dei fucili contro un albero; l'altro, un giovane ragazzo di undici o dodici anni, la cui mano fu tagliata all'altezza del polso”.

Ma per avere una vaga idea della violenza “strutturale, corporale, simbolica, psichica, sessuale, della sua riproduzione e somatizzazione nel tempo” (Hunt, 2006: 226), basta sfogliare qualche documento missionario dell'epoca, o andare all'inserito fotografico di Adam Hochschild in *King Leopold's Ghost* (2000: 116-117) o infine avventurarsi nella lettura di Doyle (1909), in cui tra le altre cose, un giovane inglese impiegato del Congo Free State accenna alla *chicotte*, strumento preferito di tortura utilizzato dagli agenti coloniali, simbolo per eccellenza del dominio bianco<sup>162</sup>.

Il rapimento o lo stupro delle donne è un tema ricorrente negli archivi; almeno due delle quindici testimonianze “femminili” raccolte dalla Commissione raccontano di come furono portate via dalle loro case e costrette ad essere le amanti dell'uomo bianco o di qualche guardia<sup>163</sup>. E ancora più vivide all'interno delle testimonianze sono le descrizioni di particolari e grottesche forme di violenza sessuale:

---

161Fondatori appunto dell'Associazione per la Riforma del Confo (CRA). Nel 1903 Roger Casement partì per una spedizione nell'entroterra congolese e rimase fortemente impressionato dalle atrocità commesse contro la popolazione. Tornato in Europa presentò un rapporto molto duro sulla situazione congolese, di cui però furono censurati tutti i nomi sotto pressione dei sostenitori di Leopoldo II e delle compagnie commerciali britanniche. Casement, deluso dalla censura, si incontrò a inizio 1904 con Edmund Morel e insieme fondarono così l'Associazione, dando vita ad un'importante mobilitazione contro il regime del Re belga.

162“Questa era una frusta di pelle di ippopotamo grezza, essiccata al sole e tagliata in maniera da formare una lunga striscia a spirale dalla punta aguzza. Di solito, la *chicotte* veniva usata sulle natiche nude della vittima. I suoi colpi lasciavano cicatrici permanenti e più di venticinque frustate facevano spesso perdere i sensi; cento o più potevano essere fatali” (Hochschild, 1998: 152).

163Per esempio deposizione 242 di Jema (28 Dec 1904) e deposizione 254 di Bonyonoto (29 Dec 1904).

L'uomo bianco installò una zanzariera in pubblico e costrinse un fratello e una sorella o una madre con suo figlio a fare sesso. (Boelaert et al., 1995: 308)

Le sentinelle si divertivano a colpire l'interno della vagina delle donne con un bastone. (Boelaert et al., 1996: 211).

Queste “tracce storiche” ci illustrano dunque come lo stupro, lo sfruttamento sessuale e la tortura delle donne e degli uomini “nativi” furono spesso strumenti di punizione o di estorsione, ma soprattutto dispositivi del potere coloniale (Hunt, 2006; Mertens, 2016). In accordo con Mbembe (2000), infatti, esso richiederebbe un intimo contatto con i suoi “soggetti” per mantenere il legame di sottomissione così come la violenza esigerebbe un senso di prossimità per continuare a prodursi: “colonizzare è dunque compiere una specie di *coito* pulito e scintillante, con la caratteristica di far coincidere orrore e piacere” (Mbembe, 2000: 175; corsivo mio).

Oggi “le ripetizioni [di quanto accaduto in passato] sono molteplici” (Hunt, 2006: 238), ma la forma di violenza “più nascosta e sensibile” (Hunt, 2008: 223), il singolo evento di stupro brutale, sono divenuti il focus dei discorsi umanitari e internazionali, escludendo paradossalmente il “fatto coloniale” e negando ogni analisi storica. Oggi inoltre l'intervento umanitario è altamente medicalizzato e burocratizzato, coinvolge centinaia di lavoratori nazionali e stranieri e nel caso della violenza sessuale, si adopera per importare, modificare e stabilire nuovi metodi di cura del trauma e nuove scienze ginecologiche<sup>164</sup>. Eppure la memoria

---

<sup>164</sup>L'eccessiva medicalizzazione della recente attenzione umanitaria allo stupro nella RDC include la costruzione di una nuova categoria ginecologica, la “fistola traumatica” (Hunt, 2006). Nel report del 2005 di ACQUIRE Project, in collaborazione con REDSO e USAID, *Traumatic Gynecologic Fistula as a Consequence of Sexual Violence in Conflict Settings: A Literature Review*, si legge: “La fistola ginecologica traumatica è una lesione che si verifica a causa della strappo diretto dei tessuti vaginali, come conseguenza di un violento attacco sessuale, tra cui stupro, stupro di massa, e l'inserimento forzato di oggetti nella vagina di una donna”. Si veda inoltre: <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/mar/02/democratic-republic-congo-women-rape-man-burundi>.

del passato rincorre il presente dei congolesi e le tracce della violenza coloniale sono visibili non solo negli archivi ma anche nelle loro vite, sui loro corpi e nelle espressioni culturali, sociali ed economiche dell'intera società. Durante la ricerca per esempio incontrai J., un uomo anziano il quale affermò di essere originario di “Walungu – Sud Kivu – Congo belga Ruanda Urundi”. Egli parlò della guerra recente e di come gli abitanti del suo villaggio, soprattutto le donne, dovessero convivere ancora con una violenza giornaliera. Nominò anche la “violenza sessuale”, disse che aveva traumatizzato alcune donne della sua famiglia ma che in generale stava danneggiando l'intera comunità. Ma la cosa che mi colpì fu quando parlò di “semi venuti dal passato”, tracce di violenza che continuavano a solcare la sua vita e le sue speranze in un futuro migliore. Raccontò del periodo coloniale che conosceva bene, della progressiva erosione delle relazioni sociali e di genere “tradizionali”; e infine, concluse così, ricordandoci come in realtà la violenza sessuale sia soltanto una delle molteplici forme di violenza e di negazione dei diritti umani proprie della memoria e del presente congolese:

“Pensi che la violenza sia solo sessuale? Se mi fai lavorare senza pagarmi, mi violenti. A meno che voi non troviate un altro termine. Se mi tagli una mano perchè sono indolente, mi violenti. Se mi fate andare a dormire affamato e siete voi il padrone che deve nutrirmi, mi violentate! Non lo sapete?”

(J. M. N, Nyamoma)

### 3.3 Piccolo uomo (prima parte)

“Fino ad ora quante guerre hai vissuto?”

“La guerra della vita. La guerra delle armi”.  
(J.D., Mukukwe)

Il conflitto nell'Est del Congo e il processo storico descritto fin qui produssero e continuano a produrre significative trasformazioni sociali, culturali ed economiche. Per gli uomini di Bukavu<sup>165</sup>, esse si traducono non solo in opportunità di cambiamento, ma molto spesso in confusione identitaria e in “perdita di mascolinità”. Come si è visto nel corso del primo capitolo, il significato della mascolinità per i Bashi è contenuto prima nel *bamujiriri obuhya*, l'atto sessuale, e poi nell'*hibuli*, il grido dell'accompagnatrice che annuncia al “pubblico” la potenza e la fecondità dell'uomo. Ma non solo. *Essere maschio* significa divenire *Mushamuka*, uomo compiuto, sposato, proprietario di una casa, di terre e di mucche. Oggi quel grido e questi elementi faticano ad esprimersi e l'uomo, nostalgico, non sentendosi considerato come si aspetterebbe, arriva a definirsi *kanaume*<sup>166</sup>: un piccolo uomo.

La guerra contribuì e contribuisce a questa “piccolezza” per diversi motivi. In primo luogo essa ha mutato la posizione dell'uomo nella società e diminuito il suo *orgoglio* (economico ma anche simbolico), sottraendogli alcuni beni e alcune ricchezze; gli uomini rimpiangono in particolare il possesso delle mucche, uccise o rubate in grandi quantità dagli *Interahamwe* e da altri gruppi ribelli durante i conflitti. Per esempio S.C. descrive l'importanza della mucca, dei campi, della grande produttività che se ne ricavava e l'attuale difficoltà nel reperire il denaro e le condizioni adatte per sostenere un allevamento.

---

165Qui si fa riferimento agli uomini incontrati e intervistati nei quartieri periferici di Bukavu, per la maggior parte sfollati dalle zone rurali, in fuga dalla guerra o in cerca di opportunità economiche migliori (cfr. Introduzione).

166Termine swahili formato dalla desinenza *-ka*, particella diminutiva che indica appunto la piccolezza delle cose o delle persone e dal suffisso *-naume* derivato da *mwanaume* che in swahili significa “uomo”.

“Molti *Bashamuka* che avevano le loro mucche, le hanno perse. I militari venivano a prendere una mucca oggi, due mucche domani...fino a terminarle tutte.

In passato le mucche erano al villaggio e avevamo delle fattorie in cui tenerle. Ma oggi se hai anche solo due o tre mucche verranno a bussare alla tua porta e te le ruberanno.

E se hai dei campi, vengono a prendere il raccolto”.

(S.C., Nguba)

Simbolo di ricchezza e di rispetto, la mucca rivestiva per l'uomo mushi un ruolo fondamentale nella costruzione delle relazioni sociali, coniugali ed anche sessuali. La sua “assenza”, oltre a sgretolare nel tempo gli aspetti culturali e simbolici, finisce per modificare anche il sistema economico-produttivo locale di risparmio e di “conservazione”. Infatti mentre prima dei conflitti, i *Bashamuka* allevavano le proprie mucche, sapendo di “poter contare” su di loro e sulla loro prole in caso di difficoltà economiche, di pagamento di una dote o di obblighi reciproci da soddisfare, attualmente esse vengono vendute “prematamente”, ancora prima di aver messo al mondo, per pagare le rate scolastiche o altre “urgenze” economiche importanti. La stessa cosa si verifica per il raccolto, il quale, invece che essere depositato nei granai appositamente costruiti, viene venduto ancora prima della sua maturazione. L'uomo dunque che un tempo non si considerava tale senza la sua mucca, oggi ne è privato sia da parte di attori coinvolti nel conflitto sia da bisogni economici che rispondono ad un presente difficile e non più ad un futuro di possibilità.

Una dinamica collegata a questa è l'impossibilità o la difficoltà di “far ritorno al villaggio” per coloro che sono migrati in città a causa della guerra; di perpetuare nel tempo quel legame con le proprie radici, ma anche con la terra in cui si coltivava e in cui un tempo si raccoglieva il proprio nutrimento. Zone come Shabunda, Namoya, Kampene o altre zone del Sud Kivu non sono più accessibili per la presenza di gruppi ribelli come i Raia Mutomboki, Mayi-Mayi o Interahamwe che potrebbero uccidere o rapire i proprietari dei campi. “E' per

questo che abbiamo paura di morire, che preferiamo rimanere qui in città e mangiare il poco che guadagnamo”, mi disse un giorno F.M, artigiano di Cimpunda (Kadutu). La situazione in città, tuttavia, non è certamente facile poiché l'uomo, come vedremo, è in costante competizione con altri lavoratori e sempre di più con altre lavoratrici, che dalle zone rurali arrivano a saturare l'urbanità in cerca di una vita più sicura.

Secondo gli uomini incontrati, inoltre, a causa della guerra molti di loro persero il posto di lavoro o furono costretti a svolgerne uno di “grado” inferiore; questa situazione si verificò soprattutto durante il periodo in cui l'RCD occupò e governò la città di Bukavu: i leader del movimento, appoggiandosi principalmente all'esercito e alle forze di polizia, sostituirono molti *chef de travail* locali (Bashi) con esponenti Tutsi (soprattutto Tutsi rwandesi). “Retrocessione” che provocò risentimento e malessere negli uomini del posto, i quali smisero di guadagnare il salario normalmente percepito e considerati così alla stregua degli “Ufficiali Giudiziari”<sup>167</sup>.

Un'altra dinamica legata ai conflitti e alla “crisi” attraversata dagli uomini è quella della perdita delle autorità e in particolare degli *chefs coutumiers* locali (o *Bami*). Nel Sud Kivu alcuni importanti “capi tradizionali” furono uccisi, costretti a fuggire o sostituiti da leader dei movimenti di ribellione, andando a sconvolgere gli equilibri sociali e culturali di intere famiglie e comunità (Stearns, 2011)<sup>168</sup>.

Costretti a cedere le proprie posizioni o a sostenere le opinioni e le strategie di una nuova generazione di combattenti che, nel perseguimento dei propri interessi “divennero sempre più potenti nella regolazione delle interazioni socio-economiche” (Vlassenroot, Raeymaekers, 2004: 21), anche gli *chefs coutumiers*, così come i loro subalterni, furono privati del potere maschile ereditato nel tempo, in nome di un'egemonia esterna e dominante<sup>169</sup>.

Infine, come abbiamo visto, la violenza sulle proprie mogli o sulle donne della

---

167Espressione che indica il grado più basso dell'ordine giudiziario, considerato come il “fattorino” o il “domestico” dei livelli d'incarico più alti.

168Uno di questi per esempio fu il Mwami Lwinda, re dei Banyindu e considerato l'antenato di tutti i Bami del Bushi, ucciso insieme a sua moglie nel massacro di Kasika.

169Questa dinamica portò allo stabilirsi di strutture di governo informali e ad “un sistema alternativo di profitto, di potere e di protezione” (Ballentine, Sherman, 2003).

propria famiglia lasciò e lascia tracce indelebili nella memoria dell'uomo, il quale sente di aver perso il ruolo di “protettore” e di “sentinella” della famiglia; l'intimità sessuale e coniugale con la propria moglie viene minata da presenze esterne ingombranti e il potere mascolino un tempo posseduto si riduce a sentimenti di passività e impotenza.

“Con la guerra la nostra posizione si è degradata perchè siamo stati invasi. E a causa di questa invasione il valore dell'uomo è diminuito: gli si mostra che non vale niente, che non può difendere la donna dalla violenza. *Qualcun altro è entrato brutalmente nel corpo di sua moglie.*

Lo si tortura davanti ai suoi figli e a quel punto ti senti ridicolo, non hai più niente da dire”.

(M.B.O, Funu)

### 3.3.1 Les “invisibles”

M.J.K è un'intermediaria di comunità, si occupa cioè della relazione tra la popolazione e i centri ospedaliari locali. Un'attività che talvolta richiede di circolare nei quartieri di Bukavu sensibilizzando la comunità sulle campagne di vaccinazione; altre volte si tratta di prendersi cura di pazienti o di persone malate che non avrebbero nessun altro a cui affidarsi. Per un periodo M.J.K ha lavorato inoltre per il programma VVS, progetto della Croce Rossa dedicato alla presa in carico delle Vittime di Violenza Sessuale (*Victimes de Violence Sexuelle*).

Un giorno mi confidò di aver accolto all'interno del programma alcuni uomini vittime di violenza sessuale, e parlandomene li definì *les invisibles*.

Raccontò di un uomo che fece ingresso nel centro di Buholo III e che a guardarlo sembrava in uno “stato pietoso”. Era partito per fare del commercio e, nei pressi della foresta, fu violentato da alcuni soldati. La donna racconta di un “corpo distrutto e magro” e di una vergogna “visibile sul volto e nei gesti”.

In un articolo apparso sul *New York Times* il 5 Agosto del 2009<sup>170</sup> il giornalista J. [170http://www.nytimes.com/2009/08/05/world/africa/05congo.html?mcubz=0](http://www.nytimes.com/2009/08/05/world/africa/05congo.html?mcubz=0)

Gettleman sottolinea come, in una regione in cui l'omosessualità è considerata un “non-detto” o un “non-dicibile”, queste violenze infondano nelle vittime “una dose supplementare di vergogna” (Gettleman, 2009).

Gli “invisibili” di cui parla M.J.K sono dunque gli “uomini vittime” del conflitto di cui nessuno conosce il numero esatto e di cui nessuno parla. Nemmeno loro parlano perchè come afferma M.B.O di Funu, a conclusione del paragrafo precedente, dopo una tale esperienza *non hai più niente da dire*. Sono gli uomini che a causa della violenza sentono di aver perso il loro “status mascolino”, e abbandonati molto spesso dalle proprie famiglie e dalle comunità di appartenenza, divengono figure solitarie, ridicolizzate, derisoriamente chiamate “le mogli della foresta”.

L'analisi di Lara Stemple (2008) e di altri studiosi dimostra come alla base di questo “silenzio”<sup>171</sup> ci sia un orientamento internazionale, così come giuridico e culturale, definito *female-specific approach*, focalizzato appunto sulle violenze sessuali contro le donne; in questo modo, verrebbe legittimata un'immaginaria “gerarchia delle vittime sessuali” (Stemple, 2008: 25) al cui vertice si troverebbero le donne eterosessuali (preferibilmente vergini), di seguito le donne “promiscue”, che sovente conoscono il loro perpetuatore o che hanno rapporti sessuali con più di un uomo; più in basso i giovani ragazzi e infine all'ultimo gradino gli uomini adulti, e certamente gli uomini omosessuali<sup>172</sup>. In secondo luogo la giurista riconosce dietro queste classificazioni, l'influenza che esercita la rappresentazione più ovvia della mascolinità che stereotipicamente fa del “vero

---

171 In un articolo apparso su *The Guardian* nel 2011 Will Storr definisce lo stupro degli uomini “il segreto più oscuro della guerra” (<https://www.theguardian.com/society/2011/jul/17/the-rape-of-men>)

172 La Stemple immagina questa gerarchia riprendendo le analisi dall'antropologa Gayle Rubin (1984); quest'ultima delinea infatti un sistema gerarchico del “valore sessuale” per illustrare la razionalizzazione del “privilegio sessuale”: coloro che praticano un'attività sessuale “giusta”, “normale” e “naturale” (eterosessuali e monogami) si troverebbero in cima alla gerarchia sociale, mentre coloro che praticano un'attività sessuale “scorretta”, “anormale” e “innaturale” (omosessuali e “promiscui”) si troverebbero in basso. Il quadro di Rubin dunque sul privilegio sessuale e le critiche più recenti sullo sviluppo di vittime “innocenti” servono alla Stemple per immaginare una gerarchia delle vittime sessuali (Stemple, 2009). Per quanto riguarda il “gradino” più basso individuato da entrambe, in cui si troverebbero gli omosessuali, è interessante notare come gli stereotipi circa la promiscuità all'interno delle comunità gay e la devianza delle concezioni omosessuali, servano a togliere *innocenza* e a lasciare queste persone ai livelli più bassi della società.

uomo” colui che non può essere violentato, l'invulnerabile. E come già Judith Butler parlava di comportamento “performativo” degli individui, i quali esibiscono il “genere” come forma di interazione sociale (Butler, 1990), la Stemple in qualche modo riafferma:

Le assunzioni che descrivono gli uomini reali come aggressori sessuali e mai come vittime, promuovono percezioni pericolose su un'unica maniera di essere uomo.

Loro così possono giustificare il comportamento violento come manifestazione archetipica della mascolinità, promuovendo un senso di inevitabilità della sua continuazione. Queste percezioni possono influenzare il *comportamento*.

(Stemple, 2008: 31)

Da qui la rarità dei casi in cui gli uomini si riconoscono e si dichiarano vittime, in ragione del rischio di apparire “maschi femminilizzati” o omosessuali (Le Pape, 2013). Su quest'ultimo punto altri lavori di stampo femminista evidenziano una confusione linguistica riscontrabile sia a livello accademico sia a livello “emico” tra *viol homosexuel* e *viol entre hommes* (Sivakumaran, 2005); questa indeterminazione, la stessa in cui “incappa” Gettleman nel suo articolo, porterebbe a ragionamenti omofobi che non tengono conto della violenza degli aggressori a maggioranza eterosessuale, che alimentano il silenzio attorno a questi tipi di violenza e alle stesse vittime. Da questo punto di vista, in un contesto di omofobia e di dominazione delle norme eterosessuali, non sarebbe opportuno attribuire l'atto dello stupro sugli uomini a una motivazione omosessuale; da una parte sarebbe come ridurre l'omosessualità ad un'azione violenta, dall'altra si ignorerebbe la costruzione storica e la pressione di una “cultura machista” alla quale è necessario porre fine (Sivakumaran, 2005). In effetti la scelta di infliggere violenza agli uomini, nel caso del conflitto del Kivu, sembra rimandare piuttosto a quella dimensione di “mascolinità appresa” di cui si parlava in precedenza (Connell, 1995; Enloe 1990, 2000, 2007; Sheperd, 2007), alla volontà di mantenere l'ordine “di genere” pre-esistente, commettendo atti di potere, di

controllo, di umiliazione e di sottomissione.

Alcune ricerche nel Sud del Kivu riportano proprio come la violenza sugli uomini sia una strategia per umiliarli, “castrandoli”, rendendoli “donne” agli occhi della loro famiglia e della loro comunità<sup>173</sup>.

Violentano per umiliare, per mostrare il potere che hanno acquisito prendendo con la forza qualsiasi cosa o persona; distruggono gli uomini, la loro mascolinità e la loro cultura; fanno capire agli uomini che sono deboli e che non hanno nessun potere nel proteggere se stessi e le loro famiglie.

(Christian et al., 2011: 235)

Anche qui le “tracce coloniali” non fanno fatica a comparire: è noto infatti che gli uomini vittime di violenza sono spesso costretti a lavorare per i loro rapitori, ribelli o soldati, e che l'occupazione principale è quella del “lavoro domestico”; occuparsi dei bambini, lavare i vestiti, cucinare e raccogliere l'acqua, tutte attività culturalmente considerate “femminili”, significa dunque sottomettersi all'autorità di un altro potere mascolino (dominante) e regredire allo status “debole” della donna. Per questo motivo, riprendendo le confidenze iniziali di M.J.K,

“L'uomo non può svelarsi direttamente. La sua identità è connessa al potere e al controllo. Se racconta ciò che ha subito, il suo *rispetto* diminuirà”

(M.J.K, Buholo)

---

<sup>173</sup>Qui si fa riferimento alla ricerca qualitativa del 2010 condotta da M. Christian, O. Safari, P. Ramazani, G. Burnham e N. Glass in alcune aree del Sud Kivu, in particolare nel territorio di Walungu, in collaborazione con l'ONG congolese Fondazione Rama-Levina. Lo studio è poi apparso sulla rivista *Medicine, Conflict and Survival*, con il titolo “Sexual and gender based violence against men in the Democratic Republic of Congo: effects on survivors, their families and the community” (2011).



Foto: Miriam D'Elia  
"Produttore di *mbabula* nel quartiere di Tubimbi"



Foto: Miriam D'Elia  
"Giovani pescatori"

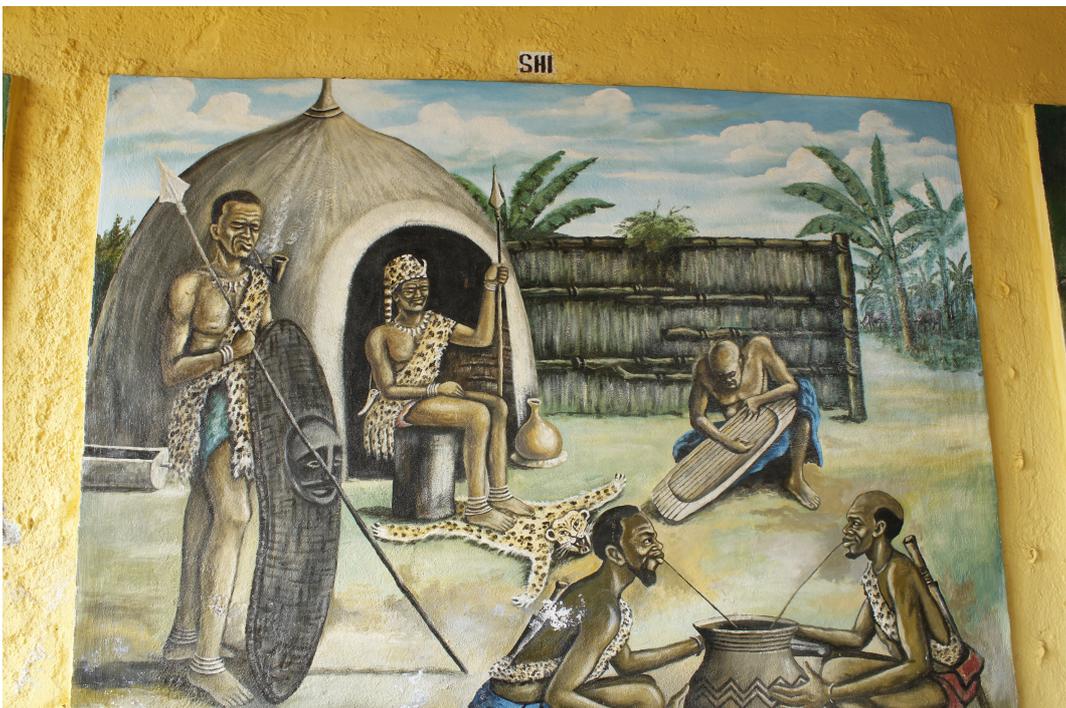


Foto: Miriam D'Elia  
"La cultura Shi riassunta in un dipinto"



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Le donne di Cireja”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Jean e la raccolta del caffè”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**"Boutique nel quartiere di Mukukwe"**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**"Confine tra Rwanda e Congo"**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Il barbiere di periferia”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Quartiere Mosala (Kadutu)”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Insieme, nel quartiere di Ciriri (Bagira)”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Le fabricant des brics”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Lago Kivu”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Piccoli uomini di periferia”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Preghiera”**



**Foto: Miriam D'Elia**  
**“Preghiera tra uomini”**



Foto: Miriam D'Elia  
“In attesa di un lavoro vero (*kazi*)”



Foto: Miriam D'Elia  
“Bucato a Nyakaliba (Kadutu)”

4

*Negoziare le mascolinità*

**Essere “uomini” ai margini di Bukavu**

#### 4.1 Il *kizunguzungu* di Daniel Katonga, tra passato e presente

Partiamo dalla parola *zonga*, verbo bantu che significa “girare” o “girare intorno”<sup>174</sup>. In realtà il verbo comunemente usato è *zunguka*, “andare in giro”. Da *zunguka* derivano a loro volta tre termini che apparentemente sembrano non preoccuparsi l'uno dell'altro, ma in realtà di una vicinanza simbolica e linguistica molto profonda. Il primo termine è *mzungu*, che tutti conosciamo: letteralmente “qualcuno che vaga senza meta” o “vagabondo senza meta”; in origine designava gli esploratori europei che varcavano le soglie del continente africano; ora generalmente utilizzato per indicare “la persona dalla pelle bianca”. Il secondo termine, *kizungu*, altro non è che il possessivo di *mzungu*, dunque letteralmente “dei vagabondi senza meta”: esso può indicare “le cose” degli esploratori, la loro lingua (l'inglese per esempio o qualsiasi altra lingua europea); la cucina, la cultura e più in generale il modo di vivere occidentale. Il terzo termine che deriva dal verbo *zunguka* è *kizunguzungu*, una condizione di “vertigine”, “disorientamento”, una “sensazione di instabilità”, causate appunto dal vagabondare di qua e di là, girando su se stessi, in cerca di una meta sconosciuta. È proprio di questo “malessere” di cui sembrano soffrire i primi esploratori europei protagonisti del “traffico pesante” (Fabian, 2000: 15) in Africa Centrale nel diciottesimo secolo e successivamente gli stessi colonizzatori<sup>175</sup>; viaggiatori di ogni specie, avventurieri e cacciatori, commercianti e missionari che per istinto definiremmo intrepidi, dalle idee chiare e in possesso di auto controllo, ma che in realtà si trovarono molto spesso *out of their minds* (Idem, 2000).

Il loro viaggio verso i territori da esplorare si presentò infatti come un “incubo che si blocca attorno al collo del viaggiatore, soffocando ogni piacere”; la loro permanenza “ai tropici” difficile da sopportare. Essi dovettero far fronte alla mancanza o alla perdita del tempo, alla lentezza nel condurre le osservazioni o le indagini; ma soprattutto dovettero abituarsi alla “febbre africana” e ad altre malattie che talvolta conducevano a morte prematura e all'abbandono delle energie fisiche e mentali. Fu così che per risolvere queste “debolezze” e per

---

174 Johnson F., “Dictionnaire swahili-français”, Karthala, Paris, 1983

175La zona dell'Africa centrale che fu esplorata coincideva con l'area del bacino del fiume Congo.

difendere un proprio vigore corporeo venne creato un regime di controllo attorno al concetto di *igiene*, divenuto in seguito uno degli elementi fondanti dell'*oeuvre civilisatrice* belga in Congo.

Le esplorazioni europee in Africa Centrale dunque non furono sempre lineari e logiche; i viaggiatori che soffrivano di depressione, di “malinconia” e di stress, cercavano di dare sollievo alle proprie *menti* facendo uso di alcool e oppiacei; erano irritabili, cambiavano carattere e gesticolavano in modo stravagante; inseguiti da qualche *fantasma*, soffrivano di insonnia e faticavano ad abituarsi all'esperienza della notte. Gente “urbana” che abituata a vivere e a lavorare all'interno, nei propri studi e nelle proprie abitazioni, in Africa si trovò a dover entrare “nella valle dell'ombra della morte” (Fabian, 2000: 75), facendo della malattia, della convivialità, del desiderio sessuale e della *violenza* esperienze soggettive di conoscenza del sé e di controllo sull'Altro.

Così l'esploratore Wissmann descrive la sua ricerca di strategie per mantenere autocontrollo e “ragione” in un ambiente sconosciuto; durante il suo primo viaggio in Africa, in cui raggiunse il Lago Tanganyika, i suoi pensieri andarono alla sua famiglia e agli amici che si era lasciato alle spalle.

In questo paese selvaggio i pensieri piacevoli sono rari.  
*Durante il giorno devi indaffararti, lavorare e lottare; la sera tenere la mente occupata con le prospettive per il giorno dopo* fino a quando il sonno esige la sua parte. Non c'è tempo per meditare; una maniera *soft* di vivere ti rende meno abile di sperimentarti e, secondo la mia esperienza, favorisce la febbre malarica. Per me, la *stimolazione costante dei nervi*, combinata al *successo*, sono sempre stati i miglior rimedi alla febbre.  
(Wissmann, 1889: 223-224, corsivo mio)

Di *kizunguzungu* mi parlò anche Daniel Katonga, un sarto originario di Kalangwe (Kabare), padre di dieci figli, “sfollato di guerra” e attualmente residente a Panzi<sup>176</sup>. Daniel lasciò il suo villaggio natale nel 1996 a causa dell'insicurezza e

---

<sup>176</sup>Il quartiere di Panzi rientra nella municipalità di Ibanda, ma ai fini della mia analisi viene

della paura che la sua famiglia era costretta a vivere per la presenza degli *Interahamwe*; questi ultimi infatti si erano già resi responsabili di numerosi massacri nei villaggi circostanti.

Insieme a sua moglie decise quindi di avvicinarsi alla città, il *kizungu*; circondati da molte altre persone forse sarebbero stati più al sicuro. Non solo. Oltre a una maggiore sicurezza, il *kizungu* finì per rappresentare il luogo del benessere, della modernità e come dicevamo prima del *lifestyle* occidentale. Far parte del *kizungu* ti garantiva una personalità, ti faceva ricco e soprattutto *uomo*.

Come Daniel, dunque, anche altri uomini incontrati si riferirono spesso alla città di Bukavu utilizzando il termine *kizungu*, differenziandosi nettamente dagli abitanti dei *lieux coutumiers* (da cui tra l'altro provenivano) detentori di abitudini “tradizionali”; tuttavia, come vedremo in seguito, gli stessi uomini di periferia appaiono molto più distanti dal *kizungu*, in termini geografici e simbolici, di quanto non lo siano gli “uomini veri” del centro-città<sup>177</sup>.

Ma torniamo alla sensazione di *kizunguzungu*. Arrivando in città, Daniel disse di “sentirsi male”, di “avere la testa pesante”, come se dovesse “barcollare” da un momento all'altro. Le persone nel *kizungu* si comportavano in maniera diversa; si imitavano l'un l'altro, nell'abbigliamento e nel modo di parlare; per placare la fame e la miseria avevano l'abitudine di “arrangiarsi” soddisfacendo l'articolo 15 che era in vigore in città: *Debrouillez-vous!* Ed era una corsa a chi si arrangiava meglio.

Al posto del profumo della patata dolce o dei bananeti, nel *kizungu* si sentiva l'odore di olio raffinato e Daniel “ne aveva la nausea”.

“Mi rendevo conto che ero uno qualunque, nella massa. Dovevo sforzarmi di seguire il ritmo degli altri, di conformarmi alle loro abitudini. Pian piano dimenticavo la mia cultura, e gli altri dimenticavano la loro.

Al villaggio invece ero sarto, ogni abitante sapeva che doveva portare la propria stoffa a Daniel Katonga e che qualcosa di

---

considerato quartiere “marginale” poiché contiene gli elementi, le condizioni e le performances di una società *dietro* quella dominante (cfr. Introduzione).

<sup>177</sup>Gli uomini influenti e ricchi del centro città vengono chiamati anch'essi *wazungu*, così come gli europei, poiché detentori e ostentatori del modo di vivere occidentale.

originale ne sarebbe uscito. Al villaggio ero conosciuto; *nel kizungu sono spaesato, senza un posto né un lavoro*".

(D.K., Panzi)

Il *kizunguzungu* per Daniel è dunque la "vertigine" di arrivare in città, in mezzo a molte altre persone in competizione per la vita. È perdere la propria "identità" o quantomeno sperimentarla, cambiarla, ristabilirla; allo stesso modo degli esploratori, il cui viaggio in Africa "divenne un viaggio dentro se stessi" (Fabian, 2000: 92). Con il *kizunguzungu* i pensieri divengono instabili, ci si sente impotenti; come disse l'esploratore Wissmann, di giorno si lavora duramente e la sera si spera per il giorno successivo; non sempre però si raggiunge il successo, come nel caso di Daniel. Egli ha perso il suo posto, la sua responsabilità verso la famiglia e verso la comunità di appartenenza. E' un uomo tra tanti (non più il sarto di Kalangwe) che ogni giorno tenta di dare un senso alla propria esistenza e di recuperare il "vigore" perduto.

Potremmo dire allora che furono le parole di Daniel a fare del *kizunguzungu* (ma non solo) una metafora di un passato che non vuole passare e che sta lì a interpellare il presente; una forma sottile di coscienza storica che rimanda a quegli esploratori attratti e "disorientati" nel cuore della "giungla africana" e a quei colonizzatori che trasformarono le proprie fragilità in strategie di potere e di autorità.

Se i suoi racconti hanno un valore esemplare è proprio perché in lui, così come in altri uomini "marginali", si manifesta quel "risentimento" (Fanon, 1986) verso i traumi della storia, e più in generale quel "sentimento di spossamento che la storia lascia nei vinti" (Beneduce, 2014: 278). Le sue parole, espressioni di una consapevolezza storica silenziosa (Bourdieu, 2003), annunciano così la memoria di violenze lontane e la sofferenza di nuove ferite; la presenza di "fantasmi" *storici*, ma anche di un desiderio di riscatto e di riconoscimento nel presente.

#### 4.1.1 Tra i pascoli della rivoluzione e della sopravvivenza: (dis)continuità tra “tradizione” e “kizungu”



“È questo l'uomo del villaggio”, mi disse un giorno J.B., indicando un'immagine appesa nella sua *boutique* (cfr. foto).

“È un uomo che lavorava in città e poi ha fallito perchè ha venduto tutto a credito, non lo pagavano mai.

È rientrato al villaggio, nella sua *casa inclinata*; si è ricordato della sua *zappa* e del suo macete, per andare a coltivare la terra. Vedi, prima di tutto è *un uomo che soffre di malnutrizione*; il *corpo delle persone della città e di quelle del villaggio non è lo stesso*”.

(J.B., Buholo)

L'uomo di periferia, pur provenendo lui stesso dalle zone rurali, descrive l'uomo del villaggio come povero, triste e malnutrito; lo considera “attaccato alla

tradizione” e glielo comunica attraverso i gesti e gli atteggiamenti quotidiani. Molto spesso l'uomo del villaggio viene definito *disorienté* (disorientato) poiché “pensa che la vita del passato continui nel presente”, senza cambiamenti né trasformazioni; ad esempio che dopo il matrimonio si diventi automaticamente *uomini*. Far parte del *kizungu*, la città, permette invece di avvicinarsi ai “pensieri” e alle “cose” della “modernità”, di allontanarsi dal passato e dalle sue verità; concede di avere una personalità, di essere ricchi e *veramente uomini*. Nonostante questi immaginari, tuttavia, alcuni elementi della “tradizione” continuano a costruire la mascolinità urbana e a metterla in crisi di fronte alle condizioni di vita precarie del *kizungu*; come vedremo in seguito, infatti, l'idea del vero uomo Mushi come *cubaka* o *mushamuka*, dell'uomo eterosessuale, fertile e sposato (in linea anche con i paradigmi della colonia e delle missioni religiose), continua ad essere un elemento necessario per raggiungere lo status “mascolino” ideale, rappresentando talvolta un “peso” difficile da gestire e trasformare.

Gli uomini marginali d'altro canto vengono considerati dagli uomini del “centro città” come *abitanti del villaggio o dei pascoli*, come coloro che, “rotolando giù dalle colline”, giungono ai margini della città; meno “evoluti” e lontani dal *grand terrain* (il centro), essi vengono associati alla delinquenza, al caos, all'assenza di regole e al regresso.

“Io mi rifiuto di sposare un uomo di Kadutu. *Cosa vado a fare laggiù?* Non c'è niente, solo disordine e ignoranza”.  
(J.B, Nguba)<sup>178</sup>

“Tutto il male è nel quartiere dell'Essence. È là che ci sono i ladri e le *Maisons de Tollerance*. Laggiù tutto è permesso”.  
(I.R., Nguba)

Di conseguenza gli uomini di periferia modellano un tipo di mascolinità che da una parte è sottomessa e timorosa nei confronti degli abitanti del centro, dall'altra

---

<sup>178</sup>In questo caso è una ragazza di una zona benestante della città a manifestare il proprio “rifiuto” nei confronti delle “periferie” (qui parla in particolare di Kadutu), degli uomini che le abitano e delle cose che le circondano.

essi agiscono attraverso *performances* “libere” o “libertine”, rivoluzionarie, di sfida nei confronti della società e delle autorità, e di utilizzo del corpo. Tra le altre cose, ad esempio, se non sei di Cimpunda non puoi entrare nel quartiere senza permesso o senza essere accompagnato, e come racconta B.C., meccanico trentacinquenne originario di Kiliba, “quelli di Cimpunda sono rivoluzionari” e solidali nel difendere l'integrità del quartiere; essi hanno combattuto e vinto i ribelli dell'Rcd che conquistarono ogni angolo della città, ma non Cimpunda. Inoltre, come si approfondirà nel paragrafo successivo, le periferie trovano nel *debrouillardisme* e nell'arte dell'arrangiarsi un modo per differenziarsi dal centro, per rimarcare la propria inventiva, la propria intelligenza e infine per definire un'identità collettiva che in assenza di soluzioni rimarrebbe nell'ombra.

“Se io guadagnassi dei soldi, anche pochi, potrei fare molte cose importanti. Potrei prima di tutto fare del commercio. Se in una settimana guadagnassi per esempio dieci dollari, ne spenderei uno e metterei gli altri nove da parte. Ma *un giovane d'Ibanda non avrà questa intelligenza*, prenderà la *Pagero* di suo padre e partirà verso *l'Ambience*....

...è nato nei soldi, ma non sa come cercarli né come gestirli!”

(S.M, Nyamugo)

#### **4.2 Abitare ai margini: Kadutu e Bagira, luoghi di *kilaka* e di *debrouillardisme***

Andai nel quartiere di *Chai* tre volte durante la ricerca. La strada è quella che porta a Panzi, dove abita il sarto Daniel Katonga. Le baracche di legno si addossano alla strada, altre, a migliaia, si inerpicano sulle colline, da cui vengono scaraventate giù nelle stagioni delle grandi piogge. Fango, polvere e una moltitudine di persone in cerca di qualcosa; mi chiesi più volte quale fosse la meta

di quelli in movimento e chi fosse il cliente di coloro che invece stavano fermi sul ciglio della strada a vendere qualsiasi tipo di merce. Chi poteva permettersi di comprare e chi aveva la forza e il capitale per vendere? Intanto il tempo passava: era la povertà a dettar loro l'esperienza del tempo, condannandoli a una “condizione permanente di attesa” (Honwana, 2012). Come in altri contesti africani, infatti, il livello di vita estremamente basso dei centri urbani congolese, in cui la maggior parte degli abitanti sopravvive con meno di due dollari americani al giorno (De Boeck, Baloji, 2016) impone una specifica temporalità, influenzando profondamente il ritmo del giorno e della quotidianità<sup>179</sup>.

*Chai* così come altri quartieri delle municipalità (*communes*) di Kadutu e Bagira, vivono, oggi più che mai, in cerca di nuove strategie di sopravvivenza per rispondere ad un'economia e ad una società profondamente trasformate dal periodo coloniale, post-coloniale e più recentemente dai conflitti nella regione. Come abbiamo analizzato nei capitoli precedenti infatti sono molti i fattori e diverse le dinamiche ad aver portato la città di Bukavu, e soprattutto gli abitanti delle sue periferie, a “vivacchiare” (*vivoter*), non a “vivere”; a fare della vita urbana un'esperienza imprevedibile di rinascita e di coraggio.

Questi stessi fattori e queste stesse dinamiche storiche, politiche ed economiche hanno fatto sì che Bukavu conoscesse nel tempo una considerevole crescita urbana, con un arrivo progressivo di persone dalle zone rurali e con importanti conseguenze sul piano della produzione e dell'approvvigionamento. Non esistono dati certi sul numero attuale degli abitanti, ma delle stime indicano che nel 2015 la città contava un milione di persone. Secondo le registrazioni della *Maire de la Ville* (Mapendano, 2008), il totale della popolazione nel 1960 era di 70.257, fino ad arrivare a 147.647 nel 1977 e a 241.426 nel 1996. Come si può notare, dal 1996, anno di inizio della prima guerra nel Kivu, ci fu l'esodo più importante fino al raggiungimento del milione; quest'ultima sembra essere una cifra “ambiziosa” per la stessa città, il cui paesaggio è costretto ad adeguarsi ad un processo informale di *villagization* (De Boeck, Plissart, 2004) e dunque di “un'urbanità

<sup>179</sup>Una stima della World Bank (2011) suggerisce che la povertà urbana a Bukavu sia all'84.6% sul dato nazionale di 71.3%; sebbene i numeri e il concetto di “povertà” necessitino di un'analisi attenta e cauta, è certamente vero che la vita a Bukavu sia estremamente difficile, soprattutto in periferia.

sempre più rurale”. Come mi disse Didier un giorno, la città di Bukavu è soffocata (*etouffé*) su tutti i piani: troppe persone, troppe case, troppi laureati in cerca di lavoro, nessuno spazio per il “nuovo” e per il cambiamento<sup>180</sup>. A confermare il suo pensiero, ci sono anche le parole di Padre Justin Nkunzi, Direttore della Commissione Giustizia e Pace di Bukavu, il quale afferma: “Tutti sono venuti qui per cercare sicurezza. Ma la città non è capace di assorbire una tale popolazione. Non c'è lavoro e contiamo solo due industrie, una fabbrica di birra (*brasserie*) e un laboratorio farmaceutico”.

La fine (ufficiale) della guerra, dunque, non ha portato al rilancio dell'economia e dell'occupazione; la città, così come l'intera regione, resta dipendente dai siti minerari che forniscono un'entrata economica a migliaia di *creseurs* artigianali, i quali per guadagnare rischiano la vita ogni giorno<sup>181</sup>. “Il cibo è caro, importiamo ciò che mangiamo. Il pesce viene dal Brasile, il riso dal Pakistan; i pochi dollari che guadagnano i *creseurs* sono vitali” afferma questa volta un ricercatore dell'Osservatorio di Governo e Pace, Tibère Dunia.

Inoltre, secondo gli uomini incontrati, il governo è debole, incapace, fallisce nel garantire sicurezza e nel gestire i servizi pubblici vitali; esso sembrerebbe non avere controllo sul territorio e sui suoi ufficiali profondamente corrotti. A questo proposito K.K.P., celibe di periferia, arrivato a Bukavu nel 2005, afferma:

“Alla base di tutto c'è un governo fallito. E' lo Stato che deve creare occupazione. Se lo Stato non crea occupazione, chi lo fa? Sono forse io come individuo che non possiedo niente? Immaginatevi se riaprisse la *cimenterie* di Katana, essa può certamente diminuire la disoccupazione, perchè non prenderebbero solamente gli abitanti del villaggio per lavorarci. Quelli che hanno studiato si trovano in città. Immaginatevi la *sucrerie* di Kiliba, se si potesse riaprirla!”<sup>182</sup>

---

180Didier faceva questo discorso in particolare comparando la città di Bukavu con quella di Goma, in cui il sistema economico sembra funzionare meglio e in cui vi sono più opportunità lavorative.

181Dei *creseurs* artigianali, o “minatori” si parlerà nel capitolo n.5

182Fino alla metà degli anni Novanta, Kiliba fu considerata un paradiso soprattutto grazie alla presenza di una fabbrica di canna da zucchero che oltre all'occupazione forniva anche servizi

(K.K.P, Nyamugo)

Si assiste dunque ad una crisi economica dalle radici profondamente diramate e ad una disoccupazione senza precedenti; essa si fa sentire soprattutto nelle periferie, sorte sulle “rovine” dei cosiddetti *Centri extra-coutumier* ed allargatesi oltre in direzione opposta rispetto al centro-città; nel periodo coloniale i Centri rappresentavano, come abbiamo visto nel corso del secondo capitolo, degli spazi aperti alle logiche del capitalismo, del profitto e della competizione; essi indicavano tra le altre cose una conversione dell'economia “tradizionale” in cui le norme di mercato, le qualità, le competenze individuali, la capacità di guadagnare controllavano il processo di “addomesticamento” e coloro che ne risultavano “adatti” o meno. Mi sembra di poter dire che quasi nulla è cambiato: intrappolati all'interno di *nuovi capitalismi* e di politiche neoliberiste, gli abitanti delle periferie non fanno altro che cercare di comunicare la propria “idoneità” al sistema economico e sociale contemporaneo, tramite i discorsi, i gesti quotidiani e soprattutto tramite la ricerca di un'occupazione.

Ciò che ne deriva è una situazione paradossale: se da una parte si cerca di stare al passo dei cambiamenti per ottenere un riconoscimento e una posizione, dall'altra ci si sente “addomesticati” come allora, dunque “subordinati”, e la vita diviene talmente pesante da non riuscire a sopportarla (*inatushinda*). Altre espressioni utilizzate dagli uomini incontrati per descrivere la quotidianità ai margini della città sono “vivere alla giornata” (*au taux du jour*), “le cose non stanno più in piedi” (*bitu habikamate*)<sup>183</sup>, un *collage* o un *bricolage*, in cui sei costretto ad attaccare i pezzi, poco alla volta. Questa “fame sociale” di cui parlano anche De Boeck e Baloji nel loro splendido volume fotografico su Kinshasa (2016), mi fu descritta da M.L., di Funu, in riferimento al “cibo”: qualche tempo fa a Bukavu si potevano notare dei rimasugli di cibo davanti a ciascuna abitazione; c'era del riso cotto avanzato (*wali*), dei resti o delle lische di pesce (*samaki*) e delle ossa di carne

---

pubblici, come ad esempio assistenza sanitaria, istruzione e sostegno agricolo. L'instabilità nella regione e lo scoppio della guerra portarono tuttavia alla chiusura della fabbrica stessa che causò disoccupazione su larga scala (Hollander, 2014).

183 *Bitu* (da swahili: les choses). *Habikamate* (da swahili: ne tiennent pas/ne collent pas).

(*nyama*); se non si riusciva a terminali o se rimaneva qualcosa li si buttava. Attualmente in periferia non si verifica più una cosa simile. Inoltre alle cinque di pomeriggio, continuava a raccontarmi l'uomo, “sentivi già profumo di cibo nel quartiere”, sentivi l'odore dei differenti piatti cucinati; ora, fino alle otto di sera, le persone sono in giro *per cercare qualcosa* e non hanno il tempo di cucinare.

La situazione appena descritta conduce ad una dimensione del tutto particolare di cui abbiamo già parlato più volte: il *debrouillardisme* o “l'economia della *débrouille*” (Ayimpam, 2014)<sup>184</sup>, un'arte di fronteggiare la crisi e di trovare le soluzioni “a portata di mano” di cui i congolesi sono diventati dei veri esperti. Un' “inventiva notevole” (Trefon, 2004: 14) o un' “intelligenza creativa” (Ayimpam, 2014: 23), sviluppata per sopravvivere allo sprofondamento dell'economia, al fallimento dello Stato e dello “sviluppo” tanto decantato nel periodo post-indipendenza. In un contesto in cui lo stesso Stato non è in grado di proteggere e di sostenere i suoi cittadini, infatti, la maggior parte di essi è costretta ad “arrangiarsi” per vivere, guadagnandosi la propria vita attraverso diverse forme di auto-impiego, di piccolo commercio ed espendienti utili alle necessità quotidiane. La prima a parlare di “economia della *débrouille*” fu Janet MacGaffey e nel caso del Congo sottolineò come “gli stratagemmi utilizzati al fine di sottrarsi alle difficoltà della vita quotidiana rappresentano non soltanto la lotta per la sopravvivenza, ma talvolta anche la resistenza allo schiacciamento, talvolta l'inseguimento di occasioni che facilitano la mobilità sociale o consolidano il *rango* nella società (MacGaffey, 1993: 143).

Nel volume dei *Cahiers d'études africains* del 2002 intitolato “Manières de vivre. Economie de la débrouille dans les villes du Congo-Zaire”, l'arte di arrangiarsi viene inserita nella più ampia “sfera dell'informale”, la quale non si limita alle attività economiche *stricto sensu*, ma a tutte le azioni quotidiane e pratiche sociali, politiche, culturali volte alla sopravvivenza. Di questa idea è anche Sylvie Aypam (2014), la quale si riferisce all'economia della *débrouille* e più in generale all'economia informale per indicare piccole attività economiche, una moltitudine di mestieri “di strada” e di auto-impieghi che le persone sviluppano

---

<sup>184</sup>L'origine di questo termine è già stata approfondita nel capitolo n. 3

con poche risorse, ma anche circuiti di cooperazione, solidarietà e sociabilità, così come di clientelismo e conflitto<sup>185</sup>. Secondo la studiosa, inoltre, il processo di “informalizzazione” a cui si assiste nelle città africane come Kinshasa o come la stessa Bukavu, non è dovuto esclusivamente alla crisi economica; se è vero che quest'ultima abbia amplificato il fenomeno, vi sono altri fattori “responsabili”: come abbiamo già visto, l'urbanizzazione e la crescita del capitalismo; nel contesto di una città di “origine coloniale”, infatti, “piccole attività economiche” locali esistevano fin dalla nascita della stessa città e si svolgevano in parallelo ad un'economia europea orientata all'esportazione. Mentre all'inizio questi impieghi erano marginali rispetto al sistema economico occidentale, attraverso la crescita urbana, le crisi post-indipendenza e soprattutto il fallimento della società e dell'economia salariale negli anni Novanta, essi divennero sempre più importanti e “centrali”. A questo si collega la produzione di forme materiali e culturali “ambigue” propria della “situazione coloniale” (Balandier, 1955): a partire dalla “non conformità” delle attività economiche endogene con i modelli del sistema economico diffuso dall'Occidente, si assistette infatti allo sviluppo di “forme composite, meticce e quindi informali in tutte le sfere della società” (Aympam, 2014: 30), che combinarono insieme tratti derivanti dalla “tradizione africana” e modelli occidentali (de Villers, Monnier, Jewsiewicki, 1992). Un ulteriore fattore “responsabile” del processo di “informalizzazione” è la marginalità istituzionale: in un contesto in cui le istituzioni, le autorità amministrative e leggi ufficiali sono mancanti o mal funzionanti, si vengono a creare quei “campi sociali semi-autonomi” di cui parla Sally Falk Moore (2000: ix, 55) in cui una molteplicità di arene sociali produce le sue proprie regole e intrattiene svariate relazioni con il sistema centrale di regolazione; questa “capacità auto-regolatrice” (Aympam, 2014: 31) dei cittadini può permetterci in parte di comprendere come mai la società urbana non “affondi” del tutto nonostante il fallimento statale e il disordine istituzionale.

E infine anche la “mondializzazione” e le politiche liberali non sono estranee alla

---

<sup>185</sup>La sua analisi si basa inoltre su quella di De Villers, Monnier, Jewsiewicki (2002), secondo cui l'informalità non concerne solamente le attività economiche “non regolamentate” o illegali, ma nella sua accezione più ampia rimanderebbe a quelle attività o pratiche che sfuggono ai sistemi stabiliti dalle leggi, dalle abitudini culturali e dalle istituzioni.

crescita dell'economia informale: aprendo e amplificando i circuiti di scambio internazionale, si osserva l'entrata sempre più massiccia di prodotti “stranieri” sui mercati locali (nel caso di Bukavu molti sono i prodotti cinesi e asiatici); questi ultimi, concorrendo sulla qualità e soprattutto sul prezzo, contribuirebbero allo sgretolamento della produzione artigianale locale e all'espansione del micro-commercio. D'altra parte secondo Kinyanjui (2014) le vittime del neoliberismo troverebbero nell'economia informale un rifugio o un “paradiso sicuro”, sottraendosi alle conseguenze di rigide misure di austerità, come la riduzione delle spese e dei lavoratori, il declino delle entrate, la rimozione del welfare, la privatizzazione dei servizi del governo e la liberalizzazione del tasso di scambio. Per quanto riguarda Bukavu, non si possiedono dati certi sul “livello economico” della città e sulle forme di impiego formale o informale, illecito o legale (World Bank, 2011); tuttavia grazie alla presente ricerca si è potuto verificare che le attività economiche informali sono significative, non solo come parte del sistema economico totale e quindi importanti per l'intera città, ma soprattutto come mezzi di sussistenza quotidiana per gli abitanti marginali e più poveri.

D'altra parte, l'instabilità nelle zone rurali e la presenza ormai radicata dell'assistenza umanitaria internazionale e del suo personale, hanno portato ad un boom industriale nuovo, più precisamente quello delle banche e della costruzione edilizia: attività economiche che tuttavia favoriscono soltanto alcune *élites* del centro-città ed hanno invece un impatto negativo sugli abitanti di periferia, i quali vengono “respinti” dal centro economico urbano (*commune* di Ibanda).

I quartieri delle municipalità di Kadutu e Bagira si trasformano così in luoghi di *kilaka*, cioè di “lavoretti”, impieghi a contratto occasionale, alla giornata o a chiamata soltanto per qualche ora; delle “toppe” per cucire i buchi di un'economia lacerata, in attesa (o in sostituzione) di un vero *kazi*, un lavoro stabile e remunerato<sup>186</sup>. Le attività della *debrouille*, cioè i *kilaka*, sono numerose e diversificate: vi sono quelle “fisse” che comprendono i depositi di bibite, di farina, le *boutiques* in legno di alimentari e di prodotti per la casa, ma anche i cosiddetti *nganda*, piccoli ristoranti-bar popolari; tra le attività “fisse” si potrebbero inserire

---

<sup>186</sup>*Kilaka* in swahili significa proprio “toppa”, da mettere nel caso che i pantaloni si buchino; in riferimento alla situazione economica e lavorativa quindi viene utilizzato in senso figurativo.

i “venditori o le venditrici di strada”, anche se non è detto che il luogo di vendita rimanga sempre lo stesso; la merce proposta può essere frutta locale di stagione, pesce, carbone da legna, caramelle, riso, benzina, eccetera. Poi vi sono le attività commerciali “fluttuanti”: in questa categoria sono compresi i *transporteurs* o le *transporteuses*<sup>187</sup>, i venditori o le venditrici ambulanti e i micro-commercianti di vari prodotti (*divers*), come *beignets* o *mandazi*<sup>188</sup>, scarpe, vestiti usati, pesci di piccola dimensione (*frités*), maracuja, eccetera. Il piccolo commercio, generalmente considerato come una delle espressioni della “povertà urbana” e classificato come attività di sussistenza (Aympam, 2014), a Bukavu diviene la forma di attività economica informale più diffusa, grazie anche alla sua capacità di espandersi in tutti gli spazi della città (compreso il centro urbano) e alla sua caratteristica di vendita al piccolo dettaglio, mettendosi alla portata e alla richiesta immediata del cliente. Questa forma di commercio, tipica dei quartieri periferici e generalmente svolta da donne e bambini, viene sempre di più adottata anche dagli uomini i quali “scendono” fino in città per poter guadagnare la propria “razione giornaliera”.

Nei quartieri di Kadutu e Bagira, dunque, la vita è un brusio, un vociare e un vagare continuo. Durante la giornata l'ingresso della parcella abitativa diviene un micro-mercato, i vicini debordano nelle case affianco e nelle *boutiques* poco distanti. Talvolta l'economia informale crea una particolare “simbiosi” tra il commerciante e il suo quartiere (Aympam, 2014), talvolta essa impone lunghe marce e il proprio quartiere diviene solo il luogo in cui riposare.

A Cimpunda il sole brucia la terra e la pelle. Ogni cosa è illuminata dalla sua luce. Ogni volto e ogni sguardo, che ti guarda. Mi addentro nell'arte dell'arrangiarsi congolese, e più in

---

187A causa della crisi economica e della disoccupazione, sono soprattutto le donne a svolgere questa attività lavorativa. In francese “femmes transporteuses” e in swahili “babeba Mizigo”, esse trasportano sulla testa e sulla schiena sacchi molto pesanti (fino a 50 o a 100 kg) di merce, camminando anche per diversi chilometri prima di arrivare al porto o al mercato di Bukavu. Trasportano sacchi di manioca, caschi di banane, canna da zucchero, farina ma soprattutto carbone o legna da cucina. Talvolta lo eseguono come servizio di consegna a domicilio per gli acquirenti più agiati della città.

188Palline di pastella (farina e uova), fritte nell'olio bollente in bidoni di latta ai bordi delle strade di periferia, ma vendute anche in centro città.

specifico “cimpundese”. Da pneumatici dismessi, di grandi e piccole dimensioni, scaturiscono lunghi cordoni di gomma. Intrecciati e lavorati diventeranno dei sandali, pronti per essere venduti nel quartiere e magari importati altrove, in una terra lontana che li accoglie. Gli autori di questa *debrouille*? Giovani laureati e non, in cerca di un futuro e di un riconoscimento.  
(Diario di campo, 12 Maggio, 2016)

Nello stesso quartiere di Cimpunda, e più precisamente nella *cellule* di Tubimbi<sup>189</sup>, abita e lavora anche F.M., un produttore di bracieri (*mbabula*). Vado a trovarlo spesso durante il suo lavoro e osservo la *debrouille* prendere forma ad ogni azione. Non solo, osservo le relazioni e le dinamiche di un gruppo di uomini al lavoro, in continuo movimento. F.M ha messo a disposizione la conoscenza del mestiere a sette giovani disoccupati e il risultato è una “fabbrica umana” e creativa dai risultati sorprendenti: essi infatti da parti di metallo di automobili dismesse, che *noi* considereremmo di scarto, producono bracieri per scaldare il cibo, ma talvolta anche bacinelle di metallo per lavare il bucato (*karai*), bauli o plance per vendere il pane. Ciò a cui sono abituati maggiormente però sono proprio i *mbabula*; essi possono costare dai mille ai duemila franchi, dipende dalla grandezza e dallo spessore del metallo. Qualche anno fa F.M e gli altri potevano fabbricarne dai dieci ai venti al giorno e venderli immediatamente, mentre oggi, considerando la crescita sempre più importante di fabbricanti e di modelli (come l'ultimo modello *giko*, in argilla, che scalda più rapidamente il cibo), il guadagno è minore e l'originalità di questa professione diminuita. Nonostante ciò F.M. continuava a ripetermi, per darsi coraggio:

“Penso che malgrado questo, il nostro lavoro possa continuare e

---

<sup>189</sup>Ciascuna municipalità urbana di Bukavu, entità amministrativa decentralizzata, è diretta da un sindaco (*bourgmestre* secondo il sistema belga e svizzero) e suddivisa in quartieri (*quartiers*); questi ultimi a loro volta sono suddivisi in cellule (*cellules*), le cellule in strade (*avenues*) e le strade in raggruppamenti di dieci case (*nyumba kumi*). Ciascuna entità ha il proprio responsabile (*chef*) ma l'amministrazione centrale arriva a riconoscere ufficialmente soltanto lo *chef du quartier*; il quale dipende dalla municipalità di riferimento anche per quanto riguarda il proprio salario personale.

possiamo ancora *arrangiarci*. Perché le macchine non funzionano all'infinito. Ci sono dei veicoli che vengono urtati o boccianti da altri; che si rovesciano o subiscono incidenti.

E quando l'auto si rompe, visto che non possono più rimetterla in funzione, chiamano noi. Ci offrono un po' di soldi, noi andiamo sul posto, tagliamo il metallo che ci serve e lo portiamo qui in "officina".

(F.M., Cimpunda)

Le attività informali come quelle di Cimpunda permettono dunque diverse forme di remunerazione e di guadagno, ma più in generale rappresentano per i "marginali" un modo di *abitare la città* e sentirsi parte di essa; inoltre fanno sì che le reti sociali di cui hanno bisogno per vivere al suo interno vengano nutrite giorno dopo giorno; reti che talvolta sono incentrate su una persona o su una figura in virtù della sua posizione economica che gli conferisce lo status di "distributore" di soldi, di lavoro o favori (Agier, 1983), talvolta basate su legami di cooperazione, più o meno forti, con altri commercianti, familiari o amici. In effetti l'economia informale urbana appare come un sistema complesso formato da relazioni "verticali" di clientelismo e da relazioni di solidarietà "orizzontali" che comprendono i circuiti parentali, amicali o d'associazione (Aympam, 2014).

Un ultimo aspetto da considerare è infine la ripartizione geografica di queste attività: secondo Sylvie Aympam la loro localizzazione attuale è "una conseguenza dell'organizzazione socio-economica e socio-spaziale nata durante il periodo coloniale" (Aympam, 2014: 129). A quel tempo, infatti, le attività dell'economia informale si concentravano nei quartieri periferici "africani", mentre quelle dell'economia "moderna" si svolgevano nella "città europea"; con l'Indipendenza dunque ci si ritrovò di fronte ad una "segregazione spaziale" dei diversi modelli economici e delle diverse classi sociali, fino alla crisi degli anni Novanta quando l'economia "moderna" e formale affondò e quella informale divenne la forma economica maggioritaria<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup>L'economia "moderna" si concentrava non solo nelle mani degli Europei ma in seguito, con la politica della *zairinizzazione*, anche di alcune *élites* africane che ancora oggi abitano il centro città.

Oggi i confini spaziali ed economici tra le “città africane” (C.E.C.) di Kadutu e Bagira e il “centro europeo” di Ibanda sono a mio avviso ancora presenti, seppur con alcune eccezioni e sfumature differenti rispetto al periodo coloniale. Dal punto di vista “geografico” l'attuale segregazione è visibile per esempio nelle infrastrutture e nelle abitazioni, nella costruzione delle strade e nella disponibilità dei canali per l'elettricità e per l'acqua: elementi “fisici” della città derivanti dal periodo coloniale e *spettri* del progetto di uno stato moderno (Solhjell, 2015: 215)<sup>191</sup>.

Da un punto di vista “soggettivo” invece, i confini possono essere compresi proprio a partire dai modi in cui gli individui articolano se stessi e le relazioni con l'Altro, dalle forme di sussistenza e di sopravvivenza all'interno delle logiche di mercato: pur tenendo conto dei “flussi” e degli spostamenti sempre più frequenti dei lavoratori, potremmo affermare che più ci si allontana dal “centro”, maggiore è il vigore che acquisisce la *deboruille*, più forti sono le logiche del passato, come le antiche divisioni di classe, che rieccheggiano nel presente.

#### 4.2.1 Da *breadwinner* a *Zuk'olye*

L'economia informale rappresenta “un'impresoria rivoluzionaria ed eroica” (Kinyanjui, 2014: 14), attraverso cui gli individui configurano la propria identità e “reclamano” il proprio spazio nella città; i *kilaka* e la *debrouille* dunque non costituirebbero una strategia di vita “anormale”, piuttosto una risposta creativa delle persone all'innato desiderio di sopravvivenza e di auto-realizzazione (Idem, 2014). Tuttavia la situazione contemporanea di crisi fin qui descritta rappresenta una sfida complessa per la maggior parte degli uomini marginali, i quali vengono privati bruscamente del ruolo ideale del *breadwinner* e si trovano costretti a

---

<sup>191</sup>Altri elementi ereditati dal periodo coloniale sono per esempio edifici in Art Déco, come l'ufficio postale ormai dismesso (attualmente i cittadini di Bukavu devono attraversare il confine e recarsi nella città gemella rwandese di Cyangugu per usufruire dei servizi pubblici postali), o lo stesso *Mairie de la Ville*; oppure ancora edifici come l'Hotel Résidence e il suo ascensore in ferro, architetture fantasma del passato.

negoziare le proprie mascolinità.

Già durante il colonialismo il “lavoro” era il *ticket* d'ingresso per la città e una “mascolinità nera urbana” si distingueva dalla gente dei villaggi: era la classe dei lavoratori, che incorporava l'*occupazione* come elemento centrale della propria identità (Morrell, 1998). Dal momento che le famiglie erano dipendenti dai contributi economici dell'uomo (*revenues*), a lui fu riservato il nuovo ruolo di *breadwinner* o di sostenitore della famiglia; le donne divennero le *menagères* quotidiane della casa, ma l'uomo ne rappresentò la “testa” e la fonte principale di assistenza finanziaria. Molte generazioni di ragazzi e di uomini, dunque, crebbero con l'idea che per essere riconosciuti e trattati come “veri uomini” era necessario accedere ad un lavoro pagato, un *kazi*. Impararono che il salario permetteva loro di poter pagare la dote, di sposarsi e di avere dei figli; la loro dignità e la loro responsabilità dipendeva dall'abilità di mettere al sicuro e di assicurare un futuro ai membri della propria famiglia.

L'associazione della mascolinità al ruolo di *breadwinner*, dunque, promossa storicamente in tutti i livelli della società, venne interiorizzata nel tempo dagli uomini e considerata come una parte fondamentale della personalità e del loro “status mascolino” (Agadjanian, 2005: 261).

In molti posti del mondo, il *lavoro pagato* costituisce un'importante sorgente di identità mascolina, di status e potere. Il successo personale degli uomini nel luogo di lavoro è molto importante per la costruzione delle loro identità di genere. Inoltre gli uomini che hanno la fortuna di possedere un impiego “formale” godono del vantaggio di avere risorse economiche, abilità ed esperienza, progresso nella carriera e posizioni di potere e autorità (Collinson and Hearn 2000: 62-63).

Secondo gli interlocutori, perchè un uomo possa sentirsi *maschio* è necessario che esca di casa il mattino per andare a lavorare e che torni la sera con un sacchetto (di cibo o di soldi) tra le mani. In questo modo *kaheshima kanaingiya*, ovvero “il rispetto busserà alla porta” o “ritornerà”. A giocare un ruolo fondamentale nella

mascolinità urbana è proprio quest'onore (*bukenge*): esso è sempre presente, ma quando non si hanno i soldi né un lavoro, non si manifesta all'esterno e si trasforma inevitabilmente in vergogna (*nshonyi*).

Oggi la mascolinità a Bukavu sembra costruirsi ancora in relazione al lavoro, al denaro e ai suoi simboli; l'ideologia del *breadwinner* è profondamente “viva” soprattutto in periferia, dove discorsi stereotipati vengono condivisi da entrambi i generi. Per esempio M.O.A di Kasha sostiene che un uomo è colui che deve tornare a casa con i soldi e dire alla moglie di comprare ciò che manca in casa; allo stesso modo un'altra donna mi disse:

“Uomo è qualcuno capace di occuparsi della sua famiglia; qualcuno che ha dei soldi; che si prende cura di sua moglie e dei suoi figli. Puoi dire di essere un uomo *se incroci le braccia?*”  
(M.P, Camp Mweze)<sup>192</sup>

In linea con quanto affermato dalle donne, quando chiesi agli uomini come considerassero il loro “status” all'interno della famiglia, fu chiaro che per loro essere la *tête de la famille* rappresentasse un fatto “naturale” o “divino”.

“Certo, Dio mi ha creato così. Mi ha creato uomo per nutrire i miei figli, per farli studiare e avere una casa. Sono uomo se sono capace di pagare loro le cure sanitarie e dar loro dei consigli utili per il futuro”.  
(K.K.P, Nyamoma)

Tuttavia la mascolinità e più in generale la definizione dei ruoli e delle identità di genere sono sempre legate alle contraddizioni interne della società e alle rotture storiche, come ad esempio, nel caso specifico di Bukavu, all'instabilità economica, alla disoccupazione, alla mancanza di guadagno, alla violenza coloniale e post-coloniale. La maggior parte degli uomini ai margini della città, a causa di queste condizioni, non riesce più a soddisfare il ruolo che aveva appreso e le aspettative

<sup>192</sup>In Dover si legge: “l'opposto dell'uomo di potere è l'uomo *pigro*, quello che ha paura, che fallisce e che cade, l'ubriaccone” (Dover, 2005: 178).

sociali legate ad esso, finendo per trasformare la propria autorità e le proprie responsabilità in assenza e passività. Infatti, sebbene gli uomini continuino ad avere una relativa libertà rispetto alle donne, in particolare sul piano sessuale e “riproduttivo”, e a porsi come genere “dominante”, la mancanza di opportunità di reddito indebolisce la “base materiale” necessaria all'autorità maschile, trasformando così l'ideale del *breadwinner* in un ruolo precario e contraddittorio (Kandiyoti, 1988; Silberschmidt, 2001).

Gli uomini di periferia non hanno più un salario o guadagnano molto poco; passano la giornata a giocare a *muchuba*<sup>193</sup>, a passeggiare nei quartieri o a trasportare pesi. In un passato più o meno recente alcuni di loro sono stati rapiti, maltrattati e coinvolti nelle ribellioni; altri hanno visto impotenti la violenza sulle proprie mogli e sui propri figli. Sono perduti, disorientati e nostalgici. Ai margini della società, dell'economia e della politica del Paese, non resta loro che provare a tenersi stretto il proprio ruolo all'interno della famiglia. Come vedremo a volte ci riescono, anche con la forza. Ma quando falliscono verranno chiamati *Zuk'olye*. Fu Noella, detta anche Nono, coordinatrice dell'associazione SARCAF, a spiegarmi per prima il significato di questo termine Mashi<sup>194</sup>; stando alle sue parole, la donna *si arrangierebbe* (lavorerebbe) tutto il giorno e dopo aver guadagnato si recherebbe al porto per comprare la cena, in particolare un tipo di pesce chiamato *Zuk'olye*. Poi rientrerebbe a casa verso le nove e mezza di sera e trovando il proprio marito “ciondolante”, lo sveglierebbe urlando: “*Zuk'olye!* Svegliati, mangia!”. Quando sentii questo racconto, non immaginavo quante altre donne e quanti altri uomini mi avrebbero parlato in seguito negli stessi termini, riferendosi ad un vero e proprio fenomeno diffuso. In passato infatti le donne non avrebbero mai visto l'uomo stare seduto tutto il giorno davanti a casa. Oggi invece, può darsi che egli abbia paura di andare nella foresta a vendere merci, perchè i ribelli potrebbero assalirlo o derubarlo o ucciderlo; altre volte può darsi

---

193Gioco “tradizionale” dei Bashi, culturalmente riservato agli uomini e attualmente considerato il “gioco della pigrizia” e della disoccupazione maschile.

194Incontrai per la prima volta R.M.Noella di SARCAF (Service d'Accompagnement et de Renforcement des Capacités d'Auto promotion de la Femme au Sud Kivu), il 15 Marzo 2016. Fu anche grazie a questa associazione locale che riuscii a raggiungere alcuni quartieri più periferici e alcuni gruppi di uomini che abitualmente si riunivano per discutere sulla propria vita e sulla propria quotidianità.

che si vergogni ad andare in giro per le strade della città a svolgere un *kilaka*, rimpiangendo i “tempi d'oro” in cui riceveva un salario. La donna tornando a casa dopo aver guadagnato “al suo posto”, lo provocherà mettendogli di fronte il frutto del suo duro lavoro. E “quando vi comparano a quei pesci”, mi confidò un giorno un amico, “non avete più nessuna considerazione nella famiglia e nella società”.

D'altra parte vi sono uomini che riescono a porsi in continuità rispetto ai modelli di mascolinità ereditati, soddisfacendo il ruolo di “sostenitore economico”. In questo caso si tratta soprattutto di uomini residenti nel centro città (municipalità di Ibanda). Ad esempio B.L.F., commerciante del quartiere di Nyamoma; egli afferma di sentirsi fiero per la sua attività, per il suo guadagno in grado di supportare tutta la famiglia e per il sostegno ricevuto dai suoi figli che a loro volta hanno ricevuto una corretta educazione. “Una volta, a Natale - mi racconta l'uomo - i miei figli hanno portato del cibo, l'hanno messo fuori dalla porta su un grande tavolo, e tutti quelli che passavano si fermavano per mangiare. Io allora mi sono sentito davvero un *uomo*”.

Oppure è il caso di A.K.J., pastore protestante residente a Nyawera. Oltre all'“attività religiosa”, J. è *négociant d'or*: compra i minerali, organizza il loro trasporto dalle zone minerarie e li rivende alle “case di scambio” (*maisons d'échange*) presenti in città; le *case* a loro volta vendono i minerali sul mercato internazionale e sono le uniche a poterlo fare (Cuvelier, 2014). Questo lavoro ha permesso a J. di avere un discreto guadagno, di costruirsi una bella casa nella zona residenziale della città e di essere ben considerato all'interno della famiglia. Uomini di business come lui e come molti altri del centro città sono fortemente ammirati e rispettati, rappresentando una fusione di due modelli “egemonici” di mascolinità a cui aspirare: da una parte quello del *breadwinner* e dall'altra quello del cosiddetto *Big Man*. Infatti se è vero che la colonizzazione influenzò e modificò i “modelli di genere” esistenti, è anche vero che non portò ad un vero e proprio collasso dell'ordine di genere “autoctono”, ma piuttosto ad un'ibridità tra le nozioni “tradizionali” e le nozioni “moderne” di mascolinità egemonica (Hollander, 2014); come notano alcuni africanisti (Miescher, 2005; Dover, 2005) la mascolinità egemonica contiene in sé distinti elementi “africani”, spesso

catturati appunto nel termine di *Big Man*. L'immagine precoloniale di quest'uomo "di potere" (Dover, 2005), originariamente attribuita al cacciatore o al guerriero coraggioso, cambiò con il passare dei secoli e a seconda dei luoghi; descritto da Dover come una persona "autosufficiente, laboriosa e compiuta, che soddisfa tutti i bisogni della famiglia, che non mostra paura, sempre calma e decisa, lenta all'ira e che difenderà il proprio onore e quello della famiglia" (Dover, 2005: 178), il Big Man a Bukavu viene gergalmente chiamato *mzungu*, e dunque associato all'uomo "bianco"; i *Bazungu* di Bukavu sono sì gli occidentali che vivono in città o che lavorano per le organizzazioni internazionali, ma anche i *bukaviens* dell'*élite* locale, per esempio direttori delle scuole e delle università, dirigenti degli ospedali, amministratori e leaders religiosi. Questi uomini possiedono un livello di potere molto alto all'interno della città e vengono considerati dei "padri" o dei *patrons* nelle comunità di appartenenza; e se da una parte la figura del padre implica certamente "egemonia", dall'altra comporta inoltre distribuzione di generosità, consigli e favori (Hollander, 2014).

Attualmente dunque il *Big Man* di Bukavu è un uomo che lavora, che guida molto spesso un SUV e che vive in una grande casa; un leader che possiede ricchezze, messe a disposizione per la propria famiglia e per elaborare reti di *patronage*; infine un uomo che può affrontare il costo della dote per almeno una donna, che utilizza il suo benessere per conquistare le ragazze e che organizza feste di nozze lussuose. Un osteggiatore che rappresenta ancora oggi il modello a cui gli uomini marginali aspirano, nonostante la difficile condizione economica nella quale si trovano<sup>195</sup>.

Per quanto riguarda le donne abbiamo visto che, seppur siano anch'esse vittime dell'incertezza e della precarietà della vita, il loro *agire* e il loro dinamismo influenzano enormemente il paradigma dell'uomo *breadwinner* che, tipico della società industriale, contiene in sé un presupposto fondamentale: la donna è e deve essere una consumatrice, non una "produttrice"; quest'ultimo ruolo come abbiamo visto veniva riservato agli uomini e considerato certamente superiore al primo.

---

195I *bazungu*, talvolta chiamati anche *colons* (coloni) sono inoltre in grado di possedere fino a mille capi di bestiame e di costruire delle fattorie nelle zone rurali. L'uomo portatore di mascolinità egemone allora è colui che, anche nel presente, possiede una ricchezza visibile e superiore, in questo caso rappresentata dal bestiame e dal possesso di terre.

Attualmente le dinamiche stanno cambiando e ai margini di Bukavu si assiste ad una vera e propria “crisi” del paradigma, se non al suo ribaltamento: sempre più donne fanno ingresso nel mondo del lavoro e sempre di più le loro entrate economiche non sono di secondaria importanza, ma necessarie per la sopravvivenza della famiglia. Trovando un'opportunità, più o meno concreta, per liberarsi dalla posizione subordinata rispetto al genere maschile, grazie al processo di *making money* (Kinyanjui, 2014) le donne si trasformano in vere e proprie “agenti imprenditoriali” (Silberschmidt, 2005: 194), in persone con una voce all'interno delle proprie case e della società. In effetti anche coloro che si definiscono “donne di casa” o “casalinghe” sono in realtà attivamente coinvolte nel settore informale, vendendo frutta di stagione, carbone, pesce, vestiti usati, eccetera. Alcune di loro inoltre intraprendono lunghi viaggi regionali, nazionali o addirittura internazionali (verso città come Dubai) per vendere diversa merce, in particolare stoffe, scarpe, borse e prodotti di bellezza. Gli uomini, seppur contrariati e impotenti di fronte a questo cambiamento, le definiscono spesso “campionesse della ricerca” e del *debrouillardisme*, in grado di avviare un'attività commerciale con un capitale iniziale anche molto basso (diversamente a quanto accade per loro), flessibili e indipendenti<sup>196</sup>.

“Le donne sono diventate più forti degli uomini. Vedrai una donna che parte per fare commercio con soli 20.000 franchi; li porta su di sé, nel *mukandara*<sup>197</sup>.”

Le donne cominciano ad essere più forti degli uomini, partono per Kampala, Butembo, Goma, da cui fanno ritorno viaggiando su una camionetta di mais. Le cose sono davvero cambiate.

In passato sapevamo che erano gli uomini a dover lavorare, ma gli stessi uomini è come se avessero *rallentato*”.

(R. K. K., Panzi)

---

196Le donne ottengono il loro capitale iniziale da diverse fonti: circuiti parentali, amicali o di vicinato; circuiti di “genere”, ovvero da altre donne che hanno già avviato un'attività economica; dal guadagno (anche se irrisorio) del marito; e infine da gruppi di mutuo aiuto religiosi e di micro-finanza.

197Il *Mukandara* è una sorta di calza lunga legata alla vita, in cui la maggior parte delle donne custodisce i guadagni del commercio.

Obbligate a rispondere al “fallimento” o alla rassegnazione dell'uomo, divenuto *Zuk'Olye*, le donne trovano la forza e l'inventiva per cercare di dare un senso alla propria esistenza e a quella dei figli.

“Se tuo marito non lavora e alla fine di ciascun mese vi ritroverete con le mani vuote... Se tu personalmente possiedi 20 dollari... allora sarai obbligata a correre in Rwanda per comprare dei pomodori o delle cipolle da rivendere.

*Ed è su questi pomodori e su queste cipolle che tutti i tuoi figli contano”.*

(M.M.C, Nkafu)

Insomma, pagando le tasse scolastiche e l'affitto, comprando il cibo e supportando parenti e amici, sono le donne oggi a giocare un ruolo cruciale nella gestione economica della famiglia e della comunità.

Esse, che arrivano a raggiungere i loro obiettivi, a sviluppare strategie e talvolta a sopraffare le forme di controllo “patriarcali”, descrivono i propri mariti *fragili* e *scoraggiati*, nel senso di qualcuno che è stato portato dai cambiamenti a desistere e a lasciar perdere tutto, senza potersi adattare; *impotenti* e *non più produttivi*, soprattutto quando vengono urtati dalla dinamicità del genere femminile.

#### **4.2.2 Piccolo uomo (seconda parte)**

Oggi, dopo anni di guerra, di dominio delle potenze coloniali, di presenze umanitarie e internazionali, di crisi economica e politica, le categorie e i modelli noti cedono e si sgretolano. In un “processo attivo di attribuzione del senso” (Ratele, 2013: 148), gli uomini “ai margini” appaiono in costante negoziazione con il passato, provano a interpretare se stessi e la propria mascolinità in relazione agli standards culturali ereditati da esso. Come si è tentato di analizzare fin qui, il ricatto dell'onore (Bourdieu, 1998) e l'obbligo di corrispondere perfettamente alle aspettative sociali in quanto “uomo” appaiono in

questo momento storico come un fardello e una zavorra pesanti. Il potere maschile emerge nella sua natura oppressiva sulle donne e sui figli, ma attualmente anche come dispositivo oppressivo per gli uomini stessi.

Molti di essi parlano di inadeguatezza e di sconforto; di una vita in cui non si è più capaci di manifestare il proprio essere, in cui non si ha più il diritto di parlare e in cui la propria mascolinità è diventata una sofferenza (*tabu*)<sup>198</sup>. Portatori di *tabu*, di un peso, di un dolore interiore; come se retrocessi di un grado (*kuvula mapete*)<sup>199</sup> e dunque ridicolizzati. In poche parole: piccoli uomini o *kanaume*. “Spesso arrabbiati con la vita”, mi confidarono alcune donne, i loro mariti non si aspettavano di vivere ciò che stanno vivendo oggi.

Potremmo fare un parallelo con quello che Mies (1986) chiama processo di *housewifization* degli uomini<sup>200</sup>; quando quest'ultimi non riescono a prevedere un impiego lavorativo remunerato, fondamentale per il loro ruolo di *breadwinner*, si ritrovano nella condizione di *housewives*: atomizzati, disorganizzati ed economicamente insicuri; l'uomo “cacciatore” (Mies, 1986) diviene così un “parassita” (Silberschmidt, 2005: 196), continuamente disprezzato per il suo fallimento nel supportare i bisogni della famiglia. La diminuzione di “status” prende forma soprattutto in relazione al genere femminile, in quanto è la donna che molto spesso si ritrova a rispondere al bisogno dell'uomo; il fatto che le donne divengano sempre più indipendenti economicamente scalfisce l'ego e il *prestigio* dell'uomo, il quale sarà portato a pensare “in questa casa mia moglie è diventata l'uomo”. Ma più in generale la “diminuzione di mascolinità” rappresenta una condizione individuale e soggettiva, in cui l'uomo si trova a negoziare con il peso dell'egemonia e del potere tramandati nel tempo da diversi dispositivi (sociali, culturali e politici); essi divengono elementi di sofferenza e di oppressione, fantasmi che lo inseguono e che talvolta non gli permettono di accettare la sfida

---

198 Tabu in swahili significa “sofferenza”. Cfr. Johnson F., “Dictionnaire swahili-francais”, Karthala, Paris, 1983.

199 Espressione in swahili che originariamente si riferisce ai gradi militari, ma che in questo contesto assume dei connotati simbolici.

200 Il libro della Mies e l'espressione di *housewifization* si riferiscono al contesto degli stati “industrializzati” degli anni Ottanta del Novecento, in cui nuove teorie liberali, sviluppate da Milton Friedman e la “Scuola di Chicago”, condussero alla legittimazione di una nuova politica economica: libertà del mercato su tutti gli interventi e le regolazioni dello Stato, privatizzazione e globalizzazione.

del cambiamento e della Storia che si trasforma. In questa “crisi” l'uomo si definisce e viene definito tale solo nel nome, secondo una “mascolinità di etichetta” (*bulume bw'izino*), o solo in superficie (*mufano mwanaume*), poiché in realtà non riesce a comprarsi nemmeno delle scarpe o a pagare gli studi del figlio. Nel peggiore dei casi la mascolinità fino ad ora sperimentata, avrà una sua fine (*obulume bwa rhuwerire*), e colui che non possiede niente sarà soltanto un uomo di rimpianti (*omulume wa 'nani*).

Elie, “collaboratore” per il quartiere di Nyamugo, volle farmi conoscere alcune persone; mi portò in una via laterale e nascosta, dove si radunavano “uomini di strada”. Individui marginali, che rifiutano la vita e ne sono rifiutati. Entrai nel loro “rifugio” e le prime sensazioni che provai furono quelle di timore, diffidenza e preoccupazione. Poi pian piano decisi di abbattere il muro tra me e loro, tra il mio benessere e la loro sfortuna, ma anche tra il mio essere donna e i loro sforzi per essere riconosciuti uomini. Li salutai con il pugno, “alla giovanile”, per comunicare la mia disponibilità, li osservai e li ascoltai. Sulla sinistra c'era un uomo a petto nudo, fumava e nel frattempo si lavava con una bacinella d'acqua sporca; un altro ragazzo restava in silenzio, con la sua bottiglietta di Sapilo (superalcolico ugandese) tra le mani. Willy, leader della banda, il più aggressivo e il più arrabbiato, prendendomi per una giornalista, mi scaraventò addosso poche parole, ma efficaci: “E dite a quell'imbecille di Kinshasa, il Presidente della Repubblica, che qui la gente soffre!”

In un secondo momento, mentre il discorso prendeva forma, affermò che “lì da loro” l'uomo *non è più niente*. In lui non c'era più niente (*ntaby'ebi mashi*).

“Se ti si chiede «cosa mangiamo oggi?» e tu non riesci a rispondere a questa domanda, ti sentirai sminuito (*tu te sens diminué*) e basta [...]

Puoi svegliarti il mattino senza lavoro, ma hai la forza e la volontà di lavorare. Sai che da qualche parte stanno costruendo una strada, allora vai e magari guadagni 1000 franchi. Ma se non trovi nemmeno quel *kilaka* e hai una moglie e dei figli, è un problema serio. Noi non possiamo fare del commercio con soli

10 dollari, lasciamo questo compito alle donne. Io devo bere l'acool e fumare *per tenere a bada i pensieri*".  
(B.W., Nyamugo)

L'uomo, dunque, non è più un *Mushamuka de chez lui*, con una casa, una moglie e un lavoro; ma un irresponsabile (*cishahu*) che soffre e che non vale niente per la sua comunità.

Una delle paure più frequenti degli uomini è il fatto che le donne, una volta avviato il loro progetto di business o di commercio fuori casa, possano diventare orgogliose e crederci "superiori". Molti di loro mi dissero che quando le donne "hanno i soldi in tasca" diventano "maligne", cominciano a disprezzare il marito perchè non ha un lavoro e non si "sottomettono più". Dunque l'onore, la reputazione, l'ego e la mascolinità dell'uomo sono severamente intaccati tanto da non avere più *controllo* sulla donna.

Rappresentando "un potere attivo e minaccioso" (Silberschmidt, 2005: 196), anche la sessualità della donna "fa paura". Infatti molti uomini incontrati temono che, data l'indipendenza economica e lavorativa, la propria moglie possa essere attratta da altri uomini e magari cercare relazioni sessuali al di fuori del proprio matrimonio; "se fossi stata sposata con quell'altro....qui invece soffro, non so cosa sono venuta a fare in questa casa".

Così N.C., uno degli uomini di Nyamugo con cui trascorsi intere giornate, e amico di Willy, espresse la sua paura e la sua impotenza:

"Mia moglie non può considerarmi un uomo. Lo farà il giorno in cui realizzerò ciò che c'è nel suo cuore.  
Fino ad allora.... qualcun altro può arrivare per fidanzarsi con lei; la *conoscerà*, la metterà più a suo agio.  
E lei allora dirà: «questo sì che è un uomo». Poi ti lascerà per lui".  
(N.C., Nyamugo)

### 4.3 Alla ricerca di *bwanaume*....

Nel mese di Aprile trascorsi alcuni pomeriggi in compagnia di Didier, Tino e Lucien. Si parlava soprattutto di *donne*, di feste di fidanzamento e di matrimoni. Restavamo seduti davanti a casa in attesa che la pioggia svanisse o che il sole bruciasse un po' meno. Un giorno Lucien ci confidò che in futuro non avrebbe organizzato una festa di matrimonio “in grande”, ma che sarebbe andato “contro corrente”, anche se la sua famiglia e il resto della società l'avrebbero giudicato in modo negativo. Al contrario Tino gli suggeriva di cambiare idea e di pensare ad una “giusta” cerimonia in cui i suoi genitori e tutti gli invitati *l'avrebbero finalmente mangiato*<sup>201</sup>. Ricordo ancora la risposta rassegnata che a quel punto diede Lucien:

“*Pas de problem*. Tanto qui in città non ci sono uomini, siamo tutti *bambini*”<sup>202</sup>.

In effetti per i Bashi era attraverso il matrimonio e in particolare attraverso il *kufuka*, o “prova di virilità”, che si diventava uomini e si dimostrava di essere adatti a procreare. Soltanto una volta consumato l'atto sessuale e annunciato la presenza di un uomo e di una donna (*ndi mulume na mukazi amuli*), si smetteva così di essere considerati *bambini*.

Gli elementi della virilità (*bwanaume*)<sup>203</sup> e della sessualità, centrali per il

---

201Si ricorda la simbologia Shi che lega il mondo sessuale e coniugale a quello del cibo. Come si è visto nel primo capitolo durante la cerimonia del matrimonio, agli invitati è permesso mangiare soltanto dopo la consumazione dell'atto sessuale e dunque solo dopo che il ragazzo è divenuto finalmente *uomo*.

202Qui la memoria coloniale entra in gioco, ricordandoci l'appellativo *grand enfant* utilizzato appunto dagli agenti coloniali europei per definire l'uomo congolese. Hergé, autore del celebre cartone *Tintin au Congo* che contribuì a propagare l'immagine del Nero infantile e sotto-evoluto, prima della sua morte confiderà: “Di questo Paese conosco ciò che la gente racconta: i negri sono dei *grand enfants*, per fortuna che noi siamo qui (in Europa)!” (Gondola, 2013). Da questo punto di vista il discorso di Lumumba del 30 Giugno 1960 ed il manifesto di Coscienza Africaine che l'ha preceduto (30 Giugno 1956) possono essere considerati come delle manifestazioni di emancipazione e di mascolinità; nel primo Lumumba dichiarò: “Chi dimenticherà che ad un nero ci si rivolgeva con il *Tu*, non certo come ad un amico, ma perché l'onorevole *Voilà* era riservato soltanto ai bianchi?”; nel Manifesto gli autori congolese scrivevano: “Non amiamo essere trattati sempre come dei *bambini*”.

203Interessante notare come la parola che designa “virilità” è la stessa che designa “mascolinità”; se voglio dire “uomo virile” dirò in swahili *mwanaume ule*, cioè *c'est un homme celui-là*/è un

raggiungimento di una mascolinità *piena*, fanno parte, come già si accennava nei primi capitoli, anche della memoria coloniale e post-coloniale. Se infatti il possesso del corpo delle donne nere coincise con la conquista del territorio coloniale (un territorio “vergine” da “penetrare” e da “erotizzare”) e la soddisfazione del desiderio maschile con l'espansione di modelli di potere fondati sulla forza e la prevaricazione, anche la post-colonia riposò su un tritico eloquente: “bocca, pancia e pene” (Mbembe, 1992: 37); è risaputo infatti che durante gli anni del post-indipendenza la mascolinità si definì essenzialmente attraverso una “sessualità lussuriosa” e pratiche culturali volte alla conquista femminile (Biaya, 2001).

Le parole di Lucien, dunque, ci fanno capire da un lato come la dimensione della mascolinità a Bukavu sia ancora oggi idealmente associata a quelle della virilità, della sessualità, della fertilità e dell'onore (Cornwall, Lindisfarne, 1994; Bourdieu, 1998; Silberschmidt, 2005; Dover, 2005); dall'altro come questa connessione si declini su un registro di “crisi”, divenendo talvolta una *performance impossibile*. Infatti nonostante la figura dell'uomo virile e sessualmente performativo rappresenti uno dei modelli di mascolinità egemonica a cui tendere, tanto che molti affermarono: “l'uomo per essere tale dev'essere *normale*, deve funzionare bene”, gli uomini marginali sembrano perdere “potere” anche in questa dimensione e trovarsi così in una condizione di *castrazione*; corpi che un tempo erano “brillanti” e “messi ben in vista” oggi divengono “quasi immobili, inerti e senza erezione” (Biaya, 2001: 83).

Si è visto come l' “approvvigionamento” costituisce un compito dignitoso per gli uomini di qualsiasi età e status. Non solo. È interessante sottolineare come una parte rilevante di questo ruolo sia rappresentato dall'attività sessuale e come gli uomini incontrati parlarono spesso delle loro vite sessuali in termini di “successo”, attraverso vocaboli quali “dare”, “fornire”, “avere”, applicando così un registro “aziendale” alle loro intime relazioni: i “risultati” raggiunti nell'ambito lavorativo e nella “stanza da letto” si combinerebbero per raggiungere l'ideale di

---

uomo quello lì. *Bwanaume* è un termine in swahili di Bukavu, mentre in swahili Safi diremmo *uanaume*. In Mashi invece il termine utilizzato per indicare la “virilità” è *obulume*, anch'esso costruito sul termine *mulume* (uomo).

“uomo pieno”. Risulta chiaro allora come questo accostamento perda di valore e di senso in una situazione di crisi economica e come di conseguenza l'uomo di periferia sia talvolta portato a vivere sentimenti di “angoscia” e di “sconforto” sessuale, mancanza di intimità e di virilità propria dell'essere *adulto e uomo*.

“È il lavoro che facciamo che rinforza l'attività sessuale. Il sesso non nasce dal nulla. Inutile ingannare le persone.

Se cominci a pensare che non hai un lavoro o dei soldi... non riesci a concentrarti sulla tua donna *e condurla all'orgasmo*.

E se questa donna che vende le scarpe trascorre due giorni senza vendere, e se anch'io ritorno a casa senza aver guadagnato, saremo obbligati a contrarre dei debiti dai vicini, dagli amici... o andremo a dormire affamati.

Pensate che andando a dormire affamati uno o due giorni, senza aver mangiato nemmeno un po' di polenta per respirare, possa poi lamentarmi che mia moglie mi ha girato le spalle in camera da letto? No, non avrò *successo* perchè non l'avrò *avuta (okuyanka)*”.

(S.B.M, Ciriri)

Per gli stessi motivi, anche il matrimonio vero e proprio sembra divenire in periferia soltanto un “sogno dell'adulità”, facendo del celibato una condizione generalizzata e sempre più diffusa. Normalmente è a diciott'anni che un ragazzo viene considerato nell'età “giusta” per trovar moglie; il fidanzamento avviene attraverso due fasi: la presentazione del ragazzo alla famiglia della ragazza e la discussione della dote. A Bukavu è il ragazzo che, una volta messa da parte una somma discreta di denaro, propone alla ragazza di presentarsi alla famiglia di lei; una volta terminata la presentazione, il fidanzamento comincia ufficialmente. Dopo qualche mese, a seconda della disponibilità economica, il ragazzo e la sua famiglia ritornano dalla ragazza per “discutere la dote”: i primi propongono alcune offerte, per esempio tre mucche o due capre, e la famiglia della ragazza ha

il diritto di “discuterle” secondo le norme culturali<sup>204</sup>. Dopo la discussione della dote, se la famiglia della ragazza è d'accordo, cominciano i preparativi per il matrimonio vero e proprio; la donna compra il necessario per la cucina e per vestirsi, mentre l'uomo attrezza la casa, precedentemente acquistata, di un letto, un tavolo, delle sedie e infine qualche abito per la futura moglie.

Il matrimonio consisterà, in ordine temporale, nella consegna della dote, in cui la famiglia della sposa prepara un pasto speciale per il ragazzo, il quale a sua volta consegna il denaro pattuito e le altre offerte prestabilite; nella cerimonia civile, in cui l'unione viene riconosciuta dallo Stato; e infine nella cerimonia religiosa: essa a Bukavu riveste una grande importanza, offre un prestigio sociale considerevole e sancisce ufficialmente il compimento del matrimonio e delle altre due fasi, che altrimenti non avrebbero successo.

Ereditando e incorporando schemi del passato, legati all'imposizione di diritto del matrimonio cristiano e monogamico da parte delle missioni cattoliche presenti in Sud Kivu come il solo modello obbediente alle norme religiose e all'integrazione nell'ordine coloniale, la maggior parte degli interlocutori considera che sia Dio ad aver istituito il matrimonio; egli “non voleva che Adamo restasse solo, ed ha trovato Eva perchè fossero un solo corpo”. Ancora oggi la Chiesa e la religione cattolica, molto influenti a Bukavu, continuano ad esortare i cittadini alla formazione di una famiglia cristiana, ad un matrimonio religioso tra due persone rigorosamente di sesso opposto e a seguire la strada conforme alla Bibbia: “al posto di soddisfare i desideri carnali prima del tempo o di restare celibi, meglio sposarsi, in modo che la donna soddisfi tutti i bisogni dell'uomo”.

Soltanto dopo il matrimonio religioso infine si organizza la festa di nozze, descritta spesso come *ambiance du monde*, occasione in cui si balla, si beve e si ricevono regali (molto spesso in denaro). Anche questo espediente in città acquisisce sempre più importanza in termini di prestigio sociale, finendo per essere una corsa alla festa di nozze più bella e più lussuosa<sup>205</sup>.

---

204A Bukavu la dote è attualmente costituita dal denaro corrispondente al prezzo di una o più mucche o altri capi di bestiame (non vi è più la consegna fisica e materiale dell'animale), e in aggiunta alcuni “oggetti” come stoffe, vestiti, lenzuola, eccetera.

205 Interessante notare il parallelo con le gare annuali per “la casa più bella”, le feste e le cerimonie organizzate dagli europei della colonia, per celebrare la “nuova domesticità” dei

Un percorso complesso, dunque, intriso di elementi “vecchi” e “nuovi” in cui ancora una volta l'aspetto economico e le relazioni attorno al denaro e ai suoi simboli dominano; un percorso “segnato” e modificato dalla religione cattolica, la cui deviazione comporta esclusione sociale e familiare.

“A volte sento le persone parlare male di me.  
«Quello lì ha 35 anni senza essere sposato? È già avanti con l'età! Può darsi che non abbia nemmeno una fidanzata».  
Pertanto puoi avere una ragazza che ti aspetta...  
Ma arriva un momento in cui la stessa che ti aspettava, quando trova qualcuno che ha un lavoro anche solo per 100 dollari, ti lascerà per lui.  
E così resti traumatizzato. A me è successo così.”  
(K.K.P., Funu)

Per molti uomini di periferia il matrimonio “ufficiale” e “completo” diviene un peso troppo faticoso da poter sopportare e supportare. Le strade alternative che essi individuano sono soprattutto due: come si diceva il celibato; solitamente dipinto come un “fenomeno esclusivamente urbano” (de Blignières, 2013: 52) e talvolta percepito come forma di “devianza” legata all'omosessualità, esso rappresenta una condizione di sofferenza per gli uomini che vorrebbero soddisfare le aspettative sociali, ma allo stesso tempo una strategia per sottrarsi agli oneri economici che il matrimonio comporta. È interessante notare come l'uomo celibe, *mseja* (in swahili) e *mulamba* (in mashi), venga definito dalla Chiesa *kulala buyo*, espressione che indica una pietanza senza spezie o condimenti, e quindi non gustosa.

La seconda alternativa al matrimonio “ufficiale” è quella del “rapimento”, il cosiddetto *rapt* (in francese) o *kurendera* (in swahili), un fenomeno sempre più in voga tra gli uomini e i giovani di periferia, i quali non avendo i mezzi economici

---

*foyers sociaux* e con essa una nuova tradizione dell'attività familiare e dello stare insieme tra marito e moglie.

per pagare la dote, comprare una casa ed organizzare la festa di nozze, decidono di vivere insieme alla propria donna senza sposarsi: solitamente di notte o di mattina presto la ragazza scappa di casa all'insaputa della sua famiglia e raggiunge il fidanzato da cui si stabilirà definitivamente<sup>206</sup>. Una scorciatoia presa senza “permesso” e di nascosto (*kugera e'lubako*)<sup>207</sup> che introdurrà l'uomo nel disordine delle cose (*bichoro choro*) e lo sottrarrà dalle sue responsabilità e dai ruoli ricoperti all'interno della società<sup>208</sup>.

Vi è un'altra dimensione, infine, influenzata dal discorso religioso. Oltre al matrimonio infatti, anche la “ricerca della verginità” (*ubikira*) richiama modelli del passato volti a trasformare la coscienza dell'individuo, il suo corpo e la sua mente, per convertirlo alla verità e alla morale cristiana.

“La Bibbia dice: *non eccitate l'amore prima del tempo, prima di essere autorizzati dai genitori e dalla Chiesa*. Quest'ultima mostra che bisogna rimanere saldi nella propria *personalità d'uomo*; non puoi dormire così...lei al tuo fianco...ti provocherà o tu la provocherai, e così vi *conoscerete* voi stessi, da soli. La Chiesa invece vuole che passiate dal giusto cammino”<sup>209</sup>.

(S.C, Kadutu)

Quello appena letto è il discorso di un pastore protestante, della 34° CADAF, una delle più grandi comunità protestanti di Bukavu<sup>210</sup>. Allo stesso modo anche tra i giovani ragazzi la verginità viene considerata come una delle dimensioni più

---

206Si parla di rapimento non perchè uno dei due ragazzi non sia d'accordo, ma perchè per la cultura “tradizionale” la ragazza appartiene a suo padre e prima di poter stare con lei l'uomo deve chiedergli l'autorizzazione. Inoltre per la società e per la Chiesa è un gesto di rapimento poiché disonora le norme e le regole normalmente perseguite. La religione suggerisce all'uomo il matrimonio e non il “rapimento”.

207In Mashi *kugera e'lubako* significa “passare per il bananeto”, cioè dietro la casa, per indicare un'azione che si fa di nascosto e una strada che si prende per sottrarsi al permesso o all'autorizzazione di qualcuno.

208Qui faccio riferimento, ad esempio, a S.B.C, il quale viene sospeso dal ruolo di “direttore del coro” della sua parrocchia poiché ha scelto la via del “rapimento”.

209Qui, con il verbo “conoscersi”, si fa riferimento sempre alla relazione sessuale, in questo caso avvenuta prima del matrimonio ufficiale.

210Communauté Assemblée de Dieu à l'Est du Congo (CADAF)

importanti per possedere una “mascolinità piena”. Mentre, come sappiamo, la pratica del *kusoloma* (nel periodo pre-coloniale) indicava che la verginità per i Bashi non era una condizione necessaria per il matrimonio, anzi una donna “ben educata” era colei che aveva “conosciuto” gli uomini prima di sposarsi, attualmente molti giovani affermano di preferire donne vergini; ricalcando in maniera quasi ovvia i discorsi della Chiesa, essi sostengono che una donna dev'essere rispettosa ed avere “una certa morale”.

“E se una ragazza ha rispetto allora significa che è ancora *vergine*”.

(E.C., Funu)

#### 4.4 ...e di *ubaba*

In un interessante articolo sulla costruzione dell'essere uomo (adulto) da parte di giovani palestinesi, Julie Peteet analizza l'incapacità dei padri nel proteggere se stessi ed i propri figli come elemento fondamentale della diminuzione di autorità e dunque della mascolinità. Quest'ultima infatti sarebbe strettamente intrecciata alla virilità, ma anche alla paternità e ai sacrifici socialmente attesi da essa (Peteet 1994). Detto in altri termini, le idee, le norme e le aspettative su cosa sia o non sia “mascolino” hanno un effetto immediato sui pensieri, sulle scelte e le azioni dei padri.

Questo è certamente vero per quanto riguarda il nostro specifico caso etnografico, dove una crisi di mascolinità “pubblica” sembra corrispondere ad una crisi “privata”: gli uomini di periferia, infatti, si percepiscono come “falliti” sia a livello della società, come lavoratori, vicini di casa e cittadini; sia a livello familiare, come padri e responsabili dei propri figli. I due piani risultano intersecati, a tal punto che la condizione precaria di vita lavorativa e non solo, spesso porta l'uomo a “non sentirsi bene” nemmeno come padre, poiché il ruolo di

“sostenitore” continua ad essere un elemento determinante nell'immagine egemonica della mascolinità e soprattutto nelle *esperienze di paternità* (Marsiglio 1995).

La relazione tra il genitore (soprattutto il padre) ed i figli è nella cultura locale una relazione preziosa, gustosa e vitale come il cibo. I figli sono motivo di festa collettiva, si mangia in onore della figlia che si sposa o del figlio che nasce; come si è visto più volte i figli stessi *vengono mangiati*, come se soltanto attraverso la loro presenza, il loro corpo e il loro percorso di vita, le persone avessero motivo di riunirsi e il padre di mostrare la sua fierezza e la sua virilità.

Molti degli interlocutori più anziani, inoltre, affermano di aver avuto come modello il proprio padre, poiché possedeva molte mucche e quindi considerato ricco, e soprattutto perché conservava in sé quella *autorità* che deve possedere un uomo. I giovani d'oggi invece sembrano non mantenere la stessa posizione:

“Noi chiedevamo ai nostri genitori quello che significava essere uomo. E ci rispondevano: «Per essere uomo devi occuparti di te, e quando avrai l'età giusta, sposeremo per te una donna, allora diventerai un uomo». Entravamo nella *lubunga* (capanna), dove formavamo un *barza* (luogo di incontro e di riunione) e cominciamo a chiacchierare. Era una piccola capanna dove i padri si ritrovavano con i propri figli e con i propri amici. Ci davamo dei consigli lì dentro.

I giovani di oggi non chiedono più consigli ai loro padri”.

(Z.B., Nyamugo Soko)

Influenzato anche dagli insegnamenti religiosi, l'uomo Mushi si considera destinato alla paternità (*ubaba*) e per questo ha il dovere sociale di scegliere una donna con la quale esercitare questa funzione. Come si legge nei testi dei primi missionari, “l'uomo Mushi si è ben ritrovato nella logica della creazione: *siate fecondi, e moltiplicatevi*” (Gen 1/28), a tal punto che la società considera coloro che non possono adempiere questo dovere come degli esseri inferiori e

trasgressori” (Colle, 1937: 69).

Ancora oggi dunque la sola prova concreta della virilità dell'uomo è mettere al mondo dei figli; essi sono la manifestazione reale e visibile della mascolinità, della pienezza dell'uomo e motivo di vanto di fronte alla società e alla propria comunità o famiglia di appartenenza.

“Se non avessi avuto dei bambini non potevo considerarlo uomo. No no. *Saremmo come due donne nella stessa casa.*

[Rivolgendosi a Didier] Qui vedo che sei un uomo. Se vuoi puoi sposare mia sorella più piccola...Ma perchè io sappia che sei veramente uomo, *devi abbracciarla, devi essere capace....*così dirò che sei un uomo! Perchè anche se le dai da mangiare o dei vestiti...non basta...io devo avere un *bebè* per dire che sei un uomo!

(J.V., Funu, parla di suo marito)

L'uomo ideale, dunque, dovrebbe essere un padre (*baba* in swahili, *lahra* in mashi) che torna a casa con un guadagno e sa di cosa nutrire i propri figli. Un padre responsabile, che si assume i doveri verso la famiglia e che secondo le aspettative sociali, culturali e religiose, *merita* di avere dei figli. Chi si pone in continuità con questo modello, afferma:

“Ci sono quelli che nascono *senza essere uomini*, non sono fecondi, *non possono avere dei frutti*. Io posso dire di essere già uomo perchè ho dei bambini. Avete visto i miei frutti!! Inoltre sul piano sociale bisogna aver realizzato qualche cosa; io stesso sono insegnante. Ci sono dei *frutti* che ho già formato”.

(M.S., Nguba)

Al contrario molti uomini di periferia manifestano una grande preoccupazione; non solo come abbiamo visto rispetto alla “virilità” e alla “sessualità”, ma anche nei confronti della “paternità”: *status* spesso “ritardati” o nel peggiore dei casi

“mancati” a causa di una condizione prolungata di celibato, di precarietà e incertezza della vita.

La società odierna ai margini di Bukavu mette dunque in gioco gli elementi della paternità, definendola un'esperienza mutevole e contraddittoria, così che non tutti i padri si sentono orgogliosi di essere tali. Simon, Boniface e Roger, uomini e padri di periferia descrivono la loro situazione in un dialogo a tre intriso di dolore ma anche di resilienza:

(Simon): “Personalmente a volte *mi sento come morto*. Vivo, ma sento come se non vivessi. Soprattutto quando vedo mio figlio che viene cacciato da scuola. Anche solo guardandolo, *sento le lacrime invadermi gli occhi*.”

(Boniface): Ci si sente tristi, nel cuore.

(Simon): *Mi chiedo se mio figlio mi consideri ancora come un padre o come chi altro*. Talvolta devo avvicinarmi a lui e dirgli «figlio mio, ho delle difficoltà, ma sto cercando come risolverle. Coraggio, sono sicuro che domani ritornerai a scuola». Allora ci si sforza trasportando dei pesi o lavorando per qualcuno o negoziando un debito di 5 o 10 dollari con qualche conoscente. Questo mi permette di diminuire il debito della scuola. Ma nonostante questo mi sentirò sempre inutile e incompleto.

(Roger): Non è passato molto tempo che i bambini mi hanno detto «Papà, abbiamo l'impressione che rimarremo a casa e che non studieremo mai più». Due dei miei figli sono in quinta superiore, uno in quarta e un altro in sesta elementare. In tutto fa quattro tasse. Pago 24 dollari per trimestre per ciascuno. Mi sono reso conto che da Gennaio non ho ancora mai pagato. Vado sempre a chiedere delle deroghe a scuola perchè i miei figli possano studiare”.

Come raccontano le donne, i padri sono pieni di preoccupazioni e si chiudono in se stessi; quando li si incontra per strada si pensa che siano soli, invece sono accompagnati “da fantasmi e da altre persone che parlano nella loro testa”. Non

riescono a crescere i propri figli e quando vedono quelli altrui evolvere nel tempo, non possono far altro che “gemere nella loro anima”.

La paternità, dunque, diviene luogo di tristezza e di sofferenza, sentimenti che i padri simboleggiano spesso con l'espressione del corpo; infatti quando parlano dei propri figli, è la mano sulla guancia a predominare il discorso non verbale: simbolo di lutto, di sofferenza e di rimpianti.

La paternità è luogo di insonnia, delle “cose che non vanno” (*abichange*) e di cambiamenti per degli uomini che non sono fieri di parlare con i propri figli, per un ruolo mal giocato o mal compreso.

Secondo gli interlocutori, questa situazione genera diverse conseguenze e diverse risposte da parte degli attori coinvolti. Da un lato il figlio non riporrà più legittimità nell'autorità del padre, che fino ad ora lo aveva educato. Agli occhi del figlio l'uomo non ha più valore, poiché è la madre a lavorare e a portare a casa un guadagno. In questo modo se il padre, come in passato, ordinerà a suo figlio “*petit*, pulisci i miei stivali!”, l'ultimo risponderà “perché devo farlo? Sei andato da qualche parte per me con questi stivali? Cosa fai per me che hai il diritto di darmi ordini o di picchiarmi?”. Il bambino constaterà immediatamente che il padre è irresponsabile, perché per esempio non compra per lui delle scarpe o delle magliette nuove; e questa constatazione provocherà una ferita nel padre, il quale si sentirà fallito. Meccanismo che, secondo gli uomini intervistati, genera discussioni, litigi familiari, diminuisce il rispetto reciproco e talvolta porta al divorzio tra marito e moglie.

D'altra parte, il padre, trovandosi in questa situazione, tenterà di ritrovare la sua virilità e la sua mascolinità rifugiandosi in diversi espedienti, come ad esempio nel tono “cattivo e autoritario” quando si rivolge ai figli e alla propria moglie; nell'alcolismo, il quale come vedremo permette di sopportare e di “perdere i pensieri”; oppure, nei casi peggiori, nelle armi, come mezzo per soddisfare i bisogni dei figli e di facile guadagno.

Come mi disse Willy, il giovane padre di Nyamugo: “Quando manchi di qualcosa per i tuoi figli, sarai obbligato ad arrangiarti con l'arma che invece possiedi”.

#### 4.5 *Cikson*, Cristiano Ronaldo o Wera? I giovani si immaginano uomini

“Adottando un'estetica culturale in rottura con le logiche postcoloniali, questi giovani mischiano immagini, attitudini e pratiche «globalizzate» del corpo, che disegnano nuove figure popolari dell'indocilità”.

(Biaya, 2000: 12)

Perfomando una o più mascolinità in una “postura pendolare” (Gondola, 2013: 12), i giovani appaiono allo stesso tempo come *makers (faiseurs)* e *breakers (casseurs)* delle norme sociali e culturali della propria comunità (Honwana, De Boeck, 2005)<sup>211</sup>; essi agiscono come fermenti di sovversione, creatività e resistenza, immaginando ciò che *gli uomini reali sono e devono fare* e trasformando queste rappresentazioni in pratiche e discorsi particolari. Come afferma Ferguson, infatti, incorporare un certo tipo di mascolinità è il risultato dell'interazione tra imperativi sociali e preoccupazioni personali che portano a condurre un particolare *lifestyle*; entrambe le cose rappresentano “strategie di sopravvivenza all'interno di sistemi obbligatori” (Ferguson, 1999: 99).

Nella loro “ricerca del mascolino”, i giovani di Kadutu e Bagira sembrano riprodurre in primo luogo una relazione mimetica con la vecchia “classe degli *evolués*” e sviluppare così il modello degli *intellecuels*<sup>212</sup>; figura archetipica in molte società africane dalla fine del periodo coloniale fino ai primi decenni dell'indipendenza (Pype, 2015), essa si basa sull'idea che un intellettuale (*cikson*)<sup>213</sup> con un alto titolo di studio venga assunto nella pubblica amministrazione e più in generale possa accedere al mondo del lavoro formale e remunerato. Certamente la crisi economica attuale e l'informalizzazione crescente

---

211 Utilizzo il concetto di “giovani” nel suo senso sociale ed emico, riferendomi a coloro che non hanno ancora raggiunto lo status di “adulità”. A Bukavu, come abbiamo visto, si diviene adulti principalmente attraverso il matrimonio.

212 Si parla dei giovani di Kadutu e Bagira poiché il focus della ricerca etnografica si è concentrato in queste specifiche zone urbane; tuttavia i “modelli di mascolinità” di cui si parla in questo paragrafo sono riscontrabili, seppur molto più sfumati e di secondaria importanza, anche nel centro-città.

213 Dal termine Lingala *cike*, ovvero “studio”.

dell'economia conducono molti giovani a oltrepassare il confine tra legale e illegale come strategia per sopravvivere all'interno delle periferie; talvolta trasformano la percezione dell'educazione, così come quella degli insegnanti e dei professori universitari; inoltre l'ottenimento di un impiego risulta un “miraggio” anche per la maggior parte dei laureati, tanto da sposare gli slogan *Cike eza rien!* (Gli studi non sono niente!) oppure *Batanga bazanga. Ba licencié bakomi boimaçon!* (Cercano senza trovare. I laureati sono diventati degli aiuto-muratori!). Nonostante questo, il modello dell'*intellectuel* è ancora molto condiviso tra i giovani, nei quali fervono quotidianamente passioni scientifiche e letterarie, desideri di “successo” nella carriera universitaria e di emergenza in una società di uomini capaci e intelligenti. A confermare questa realtà vi era tra le altre cose anche la mia “posizione” di dottoranda, molto spesso invidiata, oggetto di lode e di confronto sulle proprie aspirazioni di vita.

In secondo luogo la relazione mimetica viene immaginata attorno alla mascolinità occidentale e ai suoi simboli, più precisamente nel modello della *Star*. Attraverso questo ideale, i giovani reclamano e aspirano ad uno stile di vita “moderno” e cosmopolita, caratterizzato da vestiti alla moda e partecipazione al mondo della consumazione. Basti pensare che nel “rifugio” di Nyamugo di cui si è già parlato, un giovane ragazzo si presentò dicendomi *Je suis Wera*, scatenando l'approvazione e gli applausi dei suoi amici. Wera infatti, il cui nome per esteso è Ngiamakanda Werasson, è un famoso cantante e compositore congolese, la cui celebrità e scalata sociale vengono prese come modello dalla maggior parte dei giovani incontrati. Nonostante il chitarrista Flamme Kapaya parli di lui come un grande “truffatore” - “Werasson diventò ricco sfondato e si comprò una casa vicino a Bruxelles. Sembrava proprio un discendente di Mobutu” (Van Reybrouck, 2016: 120) - il musicista diviene un modello da seguire per il suo successo, la sua fama e nel contempo per le sue opere di carità e di assistenza umanitaria nei confronti dei più poveri.

Un altro cantante “modello” è Fally Ipupa, anch'egli congolese e autore di testi che mescolano rumba congolese e hip hop; Ipupa, attraverso le sue canzoni, si presenta come quel genere d'uomo che lavora duramente e che quindi può vivere

una vita confortevole. In *Sweet Life* per esempio (*La vie est belle*), esorta a combattere e lavorare quotidianamente per guadagnarsi una vita bella e dolce, quella dei V.I.P, fatta di “champagne”, “ragazze sexy” e “grandi sogni”. Sulla stessa linea si colloca il cantante di Kinshasa Ferré Gola, autodefinitosi “l'imperatore della Rumba congolese”, nei cui testi e video musicali non manca la presenza di donne, *boites de nuit* e “feticci della modernità” a cui aspirano i giovani marginali.

Poi vi è il *rappeur*: modello molto diffuso nelle periferie, incorporato sia da giovani musicisti che nei loro testi adottano lo stile musicale afroamericano (per esempio quello di 50 Cent)<sup>214</sup> sia da ragazzi non musicisti che tuttavia performano il genere *rap* attraverso l'abbigliamento e la pettinatura dei capelli; comunemente associati al *pocket-down* (pantalone a cavallo basso), essi si discostano da temi quali l'amore e il successo per parlare invece di “giustizia”, “disuguaglianza” e “politica”.

La Star di successo infine non è solo il musicista, ma anche il calciatore. Sebbene a livello locale lo sport non abbia un grande successo soprattutto per lo scarso coinvolgimento dei giovani nelle varie attività sociali e culturali e per la mancanza di stadi, terreni da gioco e attrezzi sportivi, il calcio “internazionale” occupa un posto predominante nei discorsi dei giovani ma anche degli adulti di Bukavu; in particolare è il calciatore occidentale a divenire un modello importante e ad essere imitato anche in questo caso soprattutto nell'abbigliamento e nell'acconciatura dei capelli.

“A scuola giocavamo sempre a calcio e tutti sognavamo di diventare come Messi e Cristiano un giorno”.

(S.M, Nyamugo)

Nel negoziare la propria mascolinità i giovani dei margini si dedicano inoltre alla costruzione di un corpo e di una mente sovversivi (Gondola, 2013). Se infatti i *Pomba* (muscolosi), comunemente associati al quartiere dell'*Essence*, utilizzano

---

<sup>214</sup>Pseudonimo di Curtis James Jackson III, considerato uno dei *rappers* più ricchi del pianeta.

l'attività di *body building* per divenire più robusti, in forma e dunque più seducenti, dall'altra i consumatori di *chanvre* (canapa), considerati spesso dei *bandits* o dei *delinquents*, mettono alla prova i propri pensieri. Per questi ultimi *narcotizzare* la propria mente significa da un lato mitigare l'impatto della "crisi", della violenza quotidiana ma anche della violenza coloniale e post-coloniale che molto spesso riaffiora nel presente; dall'altro il "rituale" collettivo della *chanvre* permette a questi giovani di passare simbolicamente dalla "parte degli uomini" e di condividere un'esperienza comune "del mascolino" (Gondola, 2013).

Al contrario dell'analisi che Katrien Pype fa di Kinshasa (2007), invece, il modello del *soldato (soda)* a Bukavu non è molto comune. Se nella capitale congolese infatti è una figura "eroica" per molti giovani, che incarna forza fisica, potere sociale e morale e protegge i cittadini, a Bukavu l'immagine del "buon soldato" si è deteriorata nel tempo a causa dei conflitti che attraversano la regione del Kivu. Recentemente soltanto un militare di nome Mamadou Ndala è stato celebrato per le importanti vittorie ottenute contro il movimento ribelle M23<sup>215</sup>; considerato il "nuovo Lumumba", soprattutto all'interno della diaspora congolese, Ndala continua a "dimorare" in alcune case di Bukavu, attraverso icone e fotografie. Ma si tratta di un'eccezione. In generale l'uomo-soldato viene escluso dai modelli maschilini ideali e associato dai giovani incontrati all'insicurezza personale e della città, ad una vita povera, di sacrifici e soprattutto alla violenza e alla morte<sup>216</sup>.

La stessa cosa vale per i *sapeurs*, coloro che si avvolgono di *griffes* occidentali, articolando una dimensione di modernità e vivendo un'onirica migrazione verso la metropoli (Gondola, 1999)<sup>217</sup>. A Bukavu le difficili condizioni economiche

---

215 Colonnello delle Forze Armate della Repubblica Democratica del Congo (FARDC), Mamadou Ndala diviene un "eroe" soprattutto in seguito al suo assassinio il 2 Febbraio 2014, probabilmente per mano dei ribelli ugandesi dell'ADF-Nalu.

216 I militari e i soldati di Bukavu e più in generale del Kivu vivono spesso in condizioni disumane, nelle *bindovilles* della città e costretti a vivere di sopravvivenza perchè mal pagati dallo Stato. A conferma di quanto essi siano visti negativamente, vi è inoltre il divieto alla cittadinanza di portare con sé o indossare simboli e vestiti militari, in segno di lotta contro l'insicurezza.

217 La Sape (*Société des Ambianceurs et des Personnes Elegantes*), fenomeno che data al periodo coloniale (Gondola, 1999), rappresenta una "subcultura" urbana in città come Kinshasa e Brazaville. Un individuo che aderisce alla Sape viene appunto chiamato *sapeur*. Il movimento è di particolare importanza poiché incorpora l'eleganza nello stile e nelle maniere dei *dandy*

rendono quasi impossibile l'adesione alle regole della *Sape* e dunque è raro incontrare dei “veri *sapeurs*”.

“I *sapeurs* qui esistono, come un certo Nyarkos, ma il movimento non è comparabile a quello di Kinshasa dove è *tutto un'arte e una cultura*”.

(D.M., Nyawera)

Piuttosto vi è quella versione “popolare” e “meno rigida” della *Sape* di cui parla Pype (2007), adottata dallo *staffeur*; o quella simile propria dell'*ambienceur* (Biaya, 1996): modelli “mascolini” ricercati soprattutto dai giovani residenti nelle aree benestanti della città e molto spesso in contrasto con quelli “periferici” dei Pomba e dei fumatori di canapa. La *Sape* propria degli *ambienceurs* viene espressa soprattutto in un abbigliamento consono e gradevole (ma non esattamente “griffato”), nella frequentazione di bar e *boite de nuit*, nel possesso di una macchina e di soldi per portare fuori gli amici.

Hip hop, rumba, carriera universitaria e corporeità animano dunque l'immaginazione “giovanile” su ciò che dev'essere “mascolino” o meno, servendo molto spesso come misura della distanza tra “sogno e compimento, tra desiderio ed impossibilità, tra centri di grande benessere e periferie di povertà sopprimente” (Comaroff, Comaroff, 2005: 27); in effetti tutti i modelli di cui si è parlato sembrano essere contornati, in periferia, da uno scenario “nudo”, spoglio, privo di capitale e di mezzi, così come di non curanza dei “talenti” e delle aspirazioni dei più giovani da parte della società.

Se da una parte si respira dunque l'impossibilità di raggiungimento dei propri ideali, dall'altra è certamente vero che tramite l'ostentazione del corpo nei luoghi pubblici, la contemplazione dei propri vestiti, dei propri successi, così come della propria muscolatura, permette ai giovani anche più marginali di costruirsi un'identità precisa. Attraverso l'appropriazione di abitudini culturali differenti, di simboli e pratiche molto spesso esogene, essi contestano il proprio *disempowerment* e la propria invisibilità all'interno della periferia (Matlon, 2011),

---

dell'epoca coloniale.

acquisendo atteggiamenti che permettono riconoscimento e orgoglio.

“Anche se non avrò mai un lavoro, la gente del mio vicinato mi conosce e mi apprezza perchè ho uno *stile*”.

(S.M, Nyamugo)

5

*Contestare le mascolinità*

**Tra subordinazione e privilegio**

## 5.1 Mascolinità: progetti e processi di contestazione

Reawyn Connell, ispirato dal concetto di egemonia gramsciano (1971), elaborò nel corso degli anni una serie di concetti per analizzare la mascolinità in rapporto al potere, all'ineguaglianza e alle strutture di genere, per arrivare infine al più noto e popolare concetto di “mascolinità egemonica” (Connell, 1995), ossia

la configurazione di pratiche di genere che in un determinato contesto incarnano la risposta al problema della legittimità del patriarcato, che garantiscono una posizione di dominio degli uomini e della subordinazione delle donne (Connell, 1995: 77).

Sebbene molti studi abbiano utilizzato la “mascolinità egemonica” per descrivere il potere maschile e varie forme di autorità come quella economica, sociale o politica a discapito delle donne (Broch-Due, 2005; Dover, 2005), la presente ricerca mostra come il concetto originario di Connell non catturi la totalità e la complessità delle esperienze “mascoline” e delle ineguaglianze sociali proprie del contesto urbano di Bukavu. Come si è visto infatti la mascolinità egemonica si lega molto spesso a una classe sociale privilegiata mentre gli uomini “ai margini” appartenenti ad una classe medio-bassa vivrebbero piuttosto una “mascolinità subordinata”, rispondendo alla mancanza di lavoro, di reddito, di autorità e autostima in svariati modi. In questo caso dunque sarebbe più opportuno rifarsi alla ridefinizione recente del concetto (Connell, Messerschmidt, 2005), che vede la mascolinità egemonica come un ideale maschile normativo proprio di una società che supporta le gerarchie di genere e che subordina mascolinità più marginali o uomini che non si attengono ad esso; un prototipo culturale, un modello ideale, largamente accettato sia dagli uomini che dalle donne della società, e a cui si tende per non essere esclusi dalla norma o dalla normalità.

Le mascolinità sono quindi dei *progetti*, “configurazioni di pratiche costruite, poi decostruite e modificate nel tempo” (Connell, Messerschmidt 2005, 852). Progetti portatori di egemonie, subordinazioni, processi sociali e corpi performativi (Butler

2004), in cui il potere maschile talvolta assicura il privilegio e la dominazione su altri generi e altri sessi, talvolta invece diviene elemento oppressivo per gli uomini stessi: da un lato le mascolinità di Elie, di Willy e di molti altri uomini di periferia incontrati perdono legittimità all'interno della società e della famiglia e non avendo accesso agli strumenti per performare una mascolinità che si avvicini all'ideale egemonico locale, vivono una situazione di subalternità nella gerarchia interna al genere maschile; *kanaume* e non “grandi uomini”. Tuttavia a fronte di tale condizione di marginalità, privi di potere economico e riconoscimento sociale, talvolta trovano proprio nell'appartenenza di genere uno dei pochi assi di privilegio a loro favore, ribadendo la propria mascolinità attraverso “poteri corporei” (Groes-Green, 2009), basati sulle abilità e sul fisico del corpo maschile, l'uso di spazi e discorsi “mascolini”; esigendo infine “un potere laddove non ci sono risorse reali per arrivare ad esso” (Connell 1995: 111). Il ricorso alla violenza, il rifugio nelle armi, nell'acool e il lavoro nelle miniere sono esempi di queste contraddittorie forme di potere, *laddove il potere si è perso*, che permettono all'uomo marginale di uscire, anche solo momentaneamente, da una visibile crisi di genere, di resistere ai cambiamenti sociali e di incorporare nel tempo nuove pratiche culturali.

Se si considera allora la costruzione della mascolinità come un momento *storico*, una “lotta sociale” nutrita da processi di mobilitazione, marginalizzazione, *contestazione*, resistenza e subordinazione (Carrigan, Connell, Lee, 1985; corsivo mio), è importante tener conto del “momento etnografico”, dello specifico contesto culturale, istituzionale e storico in cui le varie mascolinità si modellano e si raccontano; in altre parole la mascolinità è contingente, cambia con il tempo e a seconda dei luoghi: nello stesso individuo ad esempio possiamo trovare tracce di subordinazione nei confronti di una società dominante o di una famiglia che nutre aspettative nei suoi confronti, e frammenti di autorità e privilegio in un ambiente dove non esistono altri generi, tra pari o persone del proprio status sociale. Costantemente “in costruzione” (Ratele, 2013: 145), la mascolinità è dunque una configurazione incompleta di genere che i ragazzi e gli uomini imparano ad apprendere, identificandosi “ragazzi” o “uomini” in relazione a se stessi e agli altri

(Idem, 2013). Comparando se stessi agli altri.

La molteplicità delle mascolinità, infine, non è dovuta soltanto al fatto che dietro all'idea regnante dell'*essere uomo* possa esserci in realtà una mascolinità dominante, subordinata o complice (Ratele, 2008; Connell, Messerschmidt, 2005; Ouzgane, Morrell, 2005), ma anche al fatto che l'uomo oltre ad essere un soggetto “genderizzato” è anche un soggetto portatore di etnicità, “di colore”, scelte politiche e religiose così come di altri aspetti sociali e psicologici (Ratele, 2008; Nash, 2008). Prendere in considerazione l'intersezione di tutti questi fattori e la possibilità che all'interno di ciascuno di essi possiamo trovare mascolinità che non sono per forza dominanti o del tutto subordinate, ci permette di evadere dalla concenzione univoca dell'*essere uomini* e dell'*essere maschi*; di pensare alla loro pluralità, alla loro gerarchia e istituzionalizzazione e infine alle loro possibili trasformazioni.

## 5.2 Sul privilegio...

Il 30 Aprile mi trovavo nel quartiere di Nkafu per svolgere alcune interviste; con me, come al solito, c'era Didier e questa volta anche Arsène, un ragazzo che ci aiutò negli spostamenti all'interno del quartiere e delle famiglie che avevano accettato di accoglierci. Durante l'ultima intervista la stagione delle “grandi piogge” ci comunicò tutta la sua forza e la sua intensità; la pioggia non smetteva più di cadere e i sentieri del quartiere, in particolare Avenue Inga, diventarono delle vere e proprie piste di fango. Al termine dell'incontro decidemmo, tutti e tre, di uscire comunque e di tornare verso la strada principale da cui avrei preso un mezzo per tornare a casa. Fui imbarazzata per il mio modo goffo di camminare, non ero abituata a calpestare tutto quel fango. Fiumi in piena trasportavano terra e rifiuti e proprio quella sera seppi che due bambini nel quartiere di Cimpunda e un altro a Chai furono travolti dal fango e dalla pioggia.

Dopo qualche minuto, arrivati nel vicino *Quartier Industriel*, decidemmo di ripararci qualche istante e per caso capitammo in una “sala-match” o *sport bar*,

uno dei locali in cui vengono trasmesse le partite di calcio e in cui si può bere una birra in compagnia<sup>218</sup>. Quel pomeriggio nel bar *Matonge* giocavano Real Madrid e Barcellona, le due squadre internazionali più seguite in città; la prima vinse 1 a 0; qualcuno festeggiò e qualcun altro rimase deluso.

In quella stanza, *essere una donna* mi fece sentire più fuori luogo che essere l'unica “bianca”; su una cinquantina di uomini infatti le uniche donne presenti erano la cameriera e altre due al fianco del proprio marito o compagno; con lui erano arrivate e con lui sarebbero tornate a casa.

Le *sale-match* così come gli *Nganda* di periferia rappresentano luoghi esclusivamente (o quasi) maschili, in cui i ragazzi imparano il significato di *essere uomini* a partire dall'assenza della donna. Gli uomini che frequentano questi spazi infatti rinforzano o ritrovano la propria mascolinità proprio laddove l'altro genere è inesistente. Sebbene non vi siano regole scritte e nessuno di questi luoghi proibisca ufficialmente l'ingresso delle donne, i confini sono chiari e precisi, a tal punto che coloro che vi fanno ingresso solitariamente vengono definite *shindikane*, ovvero “donne-bandite”; al contrario coloro che si recano negli *Nganda* accompagnate dal proprio marito vengono considerate “rispettose”.

Come mi confermarono Charline di Nyamugo ed altre donne, lo stesso discorso vale per i “luoghi sportivi” e in particolare per l'unico stadio presente a Bukavu: il genere femminile non è ammesso.

“Negli *Nganda* l'uomo può andarci quando vuole. Ma se la gente sapesse che anch'io, donna, ci sono andata.....yaaaahhhh, *c'est grave!*”

Anche alle partite: se una donna va allo stadio, ci si chiederà il perchè e diventerà un altro *dossier* (=problema).

[- E se ci vai con tuo marito?]

Con mio marito allora va bene. Ma se vado da sola o con una mia amica...yaaahhhh, *c'est grave!*”

(C.N., Nyamugo)

---

<sup>218</sup>Questi locali possono essere adibiti solamente per la trasmissione delle partite o possono far parte di un *Nganda* (bar-ristorante popolare).

Spazi urbani “genderizzati” (Spain, 2014) che permangono nella quotidianità del tessuto cittadino e delle sue periferie, permettendo a molti uomini di ritrovare un privilegio di genere, perduto in altri luoghi, e una mascolinità secondo vecchi schemi incorporati dalla cultura e attraverso la Storia; una delle spiegazioni alla base dell'esclusione della donna dagli ambienti frequentati dagli uomini, sarebbe infatti legata al lavoro domestico: se la donna si recasse negli *Nganda* o allo stadio, si assenterebbe da casa, non prendendosi cura dei figli e delle “facende domestiche”, e rischiando così di compromettere il buon andamento e la rispettabilità del proprio *foyer*.

L'esultare per un goal, l'incarnare la propria forza in un idolo internazionale, il modo di relazionarsi con i media, di bere, di parlare con gli altri e le pratiche di convivialità urbana invitano, dunque, alla riflessione sulle forme di produzione e riproduzione della mascolinità attraverso gesti ordinari e interazioni quotidiane; gli *Naganda*, le *sale-match* e, come vedremo, la consumazione di birra così come il gioco del *muchuba*, danno vita a rapporti di potere e di privilegio eterogenei; generano logiche di “ricomposizione di norme della mascolinità” (Broqua, Eboko, 2009: 6), permettendo di ridare forma ad un'identità “mascolina” sbriciolata e confusa.

### 5.2.1 Birra e *muchuba*

Di particolare importanza negli *Nganda* e nei “luoghi maschili” in generale è il ruolo della birra. Si è già visto come nella cultura locale (principalmente quella Shi), ci si servisse del “fluido” come “metafora organizzatrice” della vita familiare, economica e politica, facendo della birra (*manvu*) un simbolo di fluidità sociale: essa permetteva di intrattenere, fondare o rompere le relazioni sociali, i rapporti di amicizia e di vicinato; costituiva un espediente importante nell'assicurarsi la protezione e il riconoscimento da parte dello *chef* del villaggio e del *mwami*, alimentando così relazioni di autorità, potere e dominazione ancorate alla struttura sociale locale.

Oggi, seppur con finalità ed espressioni diverse, la birra modella ancora le relazioni tra gli uomini, il loro prestigio sociale e il potere all'interno del gruppo, costruendo rapporti di clientelismo, gerarchia ma anche di alleanza tra gli uomini stessi; la consumazione collettiva o a gruppi di birra, dunque, appare uno spazio privilegiato per l'analisi di interazioni quotidiane che rivelano l'esistenza di rapporti di potere, la fabbricazione di immaginari “mascolini” e di genere e l'invezione di una certa forma di intimità.

La prima dimensione contemporanea attorno all'elemento della birra è proprio quella di una mascolinità ritrovata e di un privilegio condiviso se non tra uomini. Senza la birra, l'uomo “di periferia” non avrebbe nessun valore e non potrebbe nutrire nessun tipo di relazione. In passato si preparava il *kasigisi* (birra tradizionale), poi si chiamavano gli altri uomini per discutere e confrontarsi su vari aspetti della vita, condividendo la stessa *kabehe* (ciotola); oggi in città è raro bere il *kasigisi* e gli uomini, per ritrovarsi e discutere, pongono al centro del tavolo una Primus<sup>219</sup>; il 20 Settembre, quando arrivai a Bukavu, Papa Mundi si fermò proprio all'*Ancienne Cooperative* di Kadutu per bere qualche birra con gli amici e festeggiare le ultime vittorie calcistiche; i colleghi lo acclamarono per il lavoro svolto come presidente della squadra e cantando si bevve in suo onore. Io, che lo accompagnavo, oltrepassai i confini “di genere” e ordinai una Primus; il commerciante della Bralima arrivò con la mia birra e nello stesso momento me ne offrì altre sei poiché da un lato stavo bevendo una birra comportandomi “da uomo” e dall'altro perché avevo scelto la Primus congolese, fonte di orgoglio e prestigio nazionale. Io le offrii agli uomini che erano con me e festeggiai con loro.

“La birra è per gli uomini. Laddove ci sono gli uomini, c'è la birra”.

(N.C., Nkafu)

---

<sup>219</sup>La *Primus*, la birra più diffusa e popolare nella Repubblica Democratica del Congo, è molto più di una marca di birra ricercata; è inoltre una fonte di orgoglio nazionale. L'azienda che produce la Primus (con sede in Congo e filiale di Heineken), Bralima, è in attività dal periodo coloniale e ha “regnato sovrana” sin dall'indipendenza del Congo nel 1960. “Primus ha svolto un ruolo centrale nel nuovo paese, basandosi anche sul suo logo della bandiera nazionale”, scrivono Jason Miklian e Peer Schouten nel loro articolo per *Foreign Policy* (2013), “Fluid Markets Deep in Congo's violent east, the business of beer meets the ugliness of war”.

Se da una parte è risaputo e socialmente accettato che un *vero uomo* è colui che riesce a pagare le birre a tutti gli altri che sono con lui, è anche vero che sempre più uomini non possono sostenere questa spesa, rientrando a far parte di quelle “mascolinità subordinate” di cui parlavamo in precedenza; è così che nasce il *doumbeur*<sup>220</sup>, ossia colui che arriva nel *Nganda* o nella *buvette* “con una grande sete, ma senza soldi in tasca”, sperando di trovare qualcuno di sua conoscenza che possa offrirgli un bicchiere o una birra. Mettendo a nudo le proprie mancanze, i propri bisogni, e in qualche modo sottomettendosi a chi invece ha più potere economico, egli finisce per essere escluso anche dal gruppo di amici e per perdere il privilegio che quell'ambiente poteva garantirgli.

“Mi siedo ogni giorno con i miei amici ma non riesco mai a comprar loro la birra...

A volte mi criticano e una volta mi hanno anche cacciato dicendo che vado lì solo per chiedere ed elemosinare un bicchiere.

Quando si passano la *calebasse* e arrivano al mio turno, mi saltano e la sporgono al seguente”.

(B.L., Cimpunda)

La seconda dimensione della birra rimanda alla sensazione di *kizunguzungu* di cui si è già parlato e al modo in cui si cerca di “domarla”. E qui il parallelo con il periodo coloniale è nuovamente visibile; già per gli agenti e i missionari della colonia l'alcol rappresentava “un modo per sopportare lo stress e la *pazzia* della vita coloniale (Fabian, 2000: 70; corsivo mio), un oppiaceo in grado di influire sulla salute ma anche sul morale spesso compromesso dagli eventi e dalle circostanze di un luogo sconosciuto e culturalmente lontano. Allo stesso modo, anche per gli uomini “marginali”, la cui vita e la cui esistenza sono state spesso

<sup>220</sup>Il termine *doumbeur* è una francesizzazione (*francisation*) della parola *kudumba*, il quale nello swahili di Bukavu designa appunto una persona che spera di bere senza soldi; esso rimanda all'attività di “ricerca della birra” che si faceva soprattutto un tempo nelle zone rurali: quando ancora vi erano numerosi bananeti infatti, molti erano gli uomini che potevano avere della buona birra da bere; quando si aveva bisogno di bere allora bisognava informarsi presso chi si sarebbe potuta trovare della birra “matura”; si poteva circolare di casa in casa e domandare alle persone: *ngahi bahongol'ene?* (mashi), ossia “da chi possiamo trovare della birra oggi?”

disturbate da violenza, traumi e cambiamenti profondi, la birra e in generale l'alcol acquisiscono un significato nuovo: si beve per fuggire dai problemi e dai fantasmi del passato, per “perdere i pensieri”, per scappare da un presente difficile e da nuove ferite. Per far sì che la *pazzia* e il *disorientamento* di un tempo coloniale e post coloniale si trasformino in una *vertigine alcolica della contemporaneità*.

“E' meglio che io beva per svuotarmi la testa. Non posso addormentarmi con la testa piena”.

(W.N., Nyamugo)

Molto spesso ad un sorso di birra corrisponde una “mossa” nel gioco del *muchuba*. Gioco “tradizionale” di intelligenza, pazienza e astuzia, costituito da un supporto rettangolare di legno e delle biglie da spostare nelle sue parti concave, esso viene praticato in molti angoli e case di Bukavu, ma soprattutto ai bordi delle strade di periferia. Simile alla dama, il *muchuba* costituiva in passato un passatempo importante, durante il quale veniva consumata la birra tradizionale e ci si scambiava idee, consigli e raccomandazioni; gli uomini portavano anche qualche patata dolce, giocavano e ogni volta che sentivano “la gola secca” o non riuscivano a pensare alla mossa giusta potevano rinfrescarsi bevendo dalla loro *kabehe*.

Oggi questo gioco rappresenta sia uno svago divertente, sia una distrazione, così come l'alcol, dalla vita di tutti i giorni e dalle difficoltà quotidiane; “tiene la mente occupata e il cervello si concentra solo su quello”, mi disse un giorno un amico; inoltre sempre più spesso viene considerato un gioco “per disoccupati”, dunque per uomini che non avendo niente da fare tutto il giorno, si ritrovano e tentano di occupare il tempo in qualche modo. Il *muchuba*, dunque, un po' per la condizione contemporanea degli uomini “urbani” e un po' per “tradizione”, rappresenta un altro spazio “per soli uomini” molto importante, in cui immaginari e discorsi maschilisti si modellano e trovano un senso. Infatti che le donne giochino a *muchuba* viene considerato uno “sbaglio” (*makosa*), a tal punto da considerarle “sbagliate” anche dal punto di vista biologico e culturale: le giocatrici donne

vengono chiamate *dike dume* (in Swahili “maschio-donna”), ovvero coloro che si atteggiavano e si comportavano diversamente dal proprio organo biologico, oppure *mulume mukazi* (in Mashi “una donna-uomo”), espressione utilizzata per indicare il ribaltamento dei ruoli di genere accordati dalla cultura<sup>221</sup>.

Se in passato il “privilegio” dell'uomo si nascondeva dietro precetti culturalmente tramandati e il coinvolgimento della donna nel gioco del *muchuba* rappresentava una “maledizione” (*ordalie*), implicando dunque il giudizio di Dio, oggi gli uomini ritrovano la propria autorità “di genere” descrivendo il *muchuba* come un gioco “non adatto alle donne” e in grado di condurle “alla pigrizia”: molto lungo, faticoso ma anche statico, esso distrarebbe le donne dai doveri familiari e dalla “strada del guadagno” intrapresa a discapito degli uomini e della loro autostima.

### 5.2.2 Kinyume: la lingua che sta dietro

“Se qualcuno arriva qui adesso, io gli parlerò e nessuno saprà quello che ci siamo detti. É kiswahili ma nessuno può capirlo”.

(J.K, Camp Mweze)

Bukavu esibisce una notevole diversità linguistica e il mosaico di lingue che si è costruito nel tempo costituisce un sistema fluido in cui la negoziazione di status, autorità e controllo può avvenire tramite l'utilizzo di lingue indigene da una parte, lingue franche (come lo Swahili e il Francese) e lingue ibride dall'altra.

In un articolo del 1996 intitolato “Kibalele: Form and function of a secret language in Bukavu (Zaire)”, il linguista Didier Goyvaerts analizzò in particolare la lingua ibrida denominata Kibalele, considerata *la langue des enfants du diable*. In una delle sue visite nella municipalità di Kadutu, infatti, egli registrò per caso la seguente conversazione:

- *makolo ngemoni?*

---

<sup>221</sup>La prima espressione, *duke dime*, si colloca quindi sul piano biologico del “sesso”, mentre la seconda, *mulume mukazi*, sul piano del “genere”.

- *mi ihiz rimizi.*
- *kiwi igouink?*
- *mi igouink ki ndozala.*
- *wi ikeruba François kule?*
- *mi ikeruba not.*

Alcuni mesi dopo riuscì ad ottenere una traduzione, scoprendo appunto che si trattava di Kibalele [kib~lele], anche conosciuta come Kinoushele [kint~J'ele], dal Francese *chez nous* (Goyvaerts, 1996).

- *Comment ça va mon ami?*
- *Ça va bien.*
- *Tu vas où?*
- *Je vais au marché.*
- *Tu vas voir François là-bas?*
- *Non, je le verrais pas.*

Essa, secondo l'autore, è “una lingua segreta utilizzata da coloro che frequentano la malavita di Bukavu o da chi vive nella profonda periferia della società (Goyvaerts, 1996: 125) e il suo scopo principale sarebbe quello di rendere un discorso incomprensibile agli estranei e di preservarne la segretezza tra i membri di uno stesso gruppo. Al fine di portare avanti questa strategia, la principale tecnica utilizzata è quella dello scambio o della deformazione delle sillabe, talvolta prendendo anche in prestito vocaboli stranieri: nella conversazione riportata qui sopra per esempio la frase *mi igouink ki ndozala* (“vado al mercato”), contiene parole da quattro lingue diverse: *mi* (dallo Swahili *mimi*, cioè “io”), *gouink* (dall'Inglese *go*), *ki* (dal locativo Francese *qui*) e *ndozala* (dal Lingala *zando*, cioè “mercato”)<sup>222</sup>.

All'epoca dell'analisi del linguista il Kibalele era ancora d'attualità; attualmente invece non è più molto utilizzato e sono veramente molto pochi coloro che usufruiscono di questa lingua per codificare il loro messaggi. Tuttavia, durante la

---

<sup>222</sup>Le lingue “sorgente” per il *Kibalele* sono soprattutto lo Swahili, il Lingala, il Mashi e il Francese (Goyvaerts, 1996).

ricerca mi capitò di trovarmi di fronte ad un'altra lingua ibrida, che scoprii essere abbastanza diffuso in alcuni gruppi “maschili” di periferia: il Kinyume, dallo Swahili *nyuma*, cioè “dietro”, chiamato anche Kisekembo in Mashi; questa lingua è un gioco linguistico che consiste nella trasposizione delle sillabe, dalla struttura S1 – S2 – S3 e così via alla struttura S3 – S2 – S1; nonostante alcuni ragazzi che conobbi parlassero fluentemente questa lingua anche in mia presenza, riuscii ad ottenerne soltanto un esempio poiché non mi era permesso di saperne le regole e i “segreti”: l'espressione nello Swahili di Bukavu *biko aye* (“Come stai?”), si trasforma ad esempio nel Kinyume *kobi aye*, dove le sillabe “bi” e “ko” si invertono formando una parola sconosciuta.

Diversamente da quanto afferma Goyvaerts nel suo articolo, dove definisce il Kinyume niente di più che un gioco che qualche bambino con acute capacità impara ad esibire (Goyvaerts, 1996), questa lingua a mio avviso rappresenta un espediente importante per costruire o quantomeno immaginare un certo tipo di mascolinità; insieme al senso di appartenenza ad un determinato gruppo maschile, essa trasmette un senso di “auto-controllo” e di protezione dagli estranei o dai nemici. “Capita che io e il mio amico abbiamo delle *cose da regolare*, e non vogliamo che altri ascoltino” mi disse un ragazzo di Camp Mweze,

“così possiamo parlare anche qui davanti a voi, *senza paure*;  
perchè sappiamo che siamo solo noi a comprendere quello che  
diciamo”.

(J.K, Camp Mweze)

Il Kinyume può essere considerato un esercizio espressivo di controllo e di padronanza del sistema sociale, di sé, dell'ambiente e anche dei conflitti. Come il Kibalele, infatti, esso è originario del quartiere periferico di Cimpunda<sup>223</sup>, utilizzato come codice segreto da coloro che non vogliono essere catturati dalla legge e dai cosiddetti “difensori armati del quartiere”; abbiamo già visto nel corso della tesi come Cimpunda rappresenti un quartiere “rivoluzionario” e ribelle, come gli uomini che vi abitano mantengono tuttora una solidarietà particolare nel

---

223Le persone di Ibanda e di Bagira sembrano non conoscere l'esistenza di questo codice.

difendere l'integrità del quartiere. Durante la ricerca conobbi proprio alcuni esponenti di un gruppo di “difensori”, i quali mi spiegarono le loro strategie: a partire dalle sei di sera, essi controllano le vie di Cimpunda, armati di machete, per verificare che non ci sia nessun estraneo al quartiere; nel caso trovino qualcuno il loro compito è di condurlo alla polizia per stabilirne le generalità e capire le ragioni della sua presenza in un quartiere diverso dal suo. I membri di questo gruppo comunicano in Kinyume per non farsi capire dagli altri. Lo scopo principale della lingua è dunque quello di preservare la segretezza dei discorsi e di promuovere l'identificazione del gruppo con il proprio territorio. In questo senso viene utilizzata per affermare il carattere distintivo del gruppo e come simbolo sociale di rivendicazione del proprio status, di identità opposta o diversa ad altri abitanti della città e soprattutto ad altri uomini.

Nei quartieri marginali della città, inoltre, il kinyume può rappresentare un certo prestigio, sebbene agli occhi di un estraneo appare una lingua “negativa” o qualcosa di “illegale”; infatti esso compensa talvolta la mancanza di conoscenza tra i suoi parlanti (che magari non hanno ricevuto un'educazione formale) di qualsiasi altra lingua “prestigiosa” parlata in città, come ad esempio il Francese.

Insomma, una lingua *che sta dietro* (nyumba) alla società dominante, che vive e si tramanda ai margini, finendo per rappresentare un ulteriore spazio di privilegio per l'uomo “subordinato”; essa permette di identificarsi in un determinato gruppo e in un determinato territorio, acquisendo un'autorità, un controllo di sé e sugli altri che altrimenti sarebbe impossibile da performare.

### 5.2.3 Essere *creuseur*: il mestiere del rischio e del piacere

Sul piano socio-economico la regione del Kivu è conosciuta per la presenza nel suolo e nel sottosuolo di innumerevoli risorse minerarie ambite da numerosi stati limitrofi e gruppi ribelli; essa è considerata la “capitale africana del coltan”<sup>224</sup>.

La situazione di disoccupazione in città, così come di precarietà nelle zone rurali spinge molti uomini a ricorrere, come soluzione di ripiego, allo sfruttamento artigianale delle risorse minerarie, in condizioni spesso difficili e pericolose.

Come mi racconta Papa Joseph, la “via delle miniere” esiste già da molto tempo e le persone l'hanno sempre sfruttata; infatti già a partire dal 1970 cominciarono ad apparire i primi *creuseurs* negli antichi cantieri a cielo aperto o nelle gallerie delle miniere d'oro della *Minière des Grands Lacs* (Babwine, Ruvunangiza 2016)<sup>225</sup>.

Lo sfruttamento artigianale di materie preziose e semi-preziose sarà poi ufficialmente autorizzata dalla legge n.82/039 del 5 Novembre 1982 sotto il regime di Mobutu, il quale dovette rendere conto a delle gravi contestazioni sociali e politiche (Babwine, Ruvunangiza 2016); ma la legge non beneficiò mai di un inquadramento da parte delle autorità pubbliche dello Zaire. Su questa mancanza di regolamentazione, l'evoluzione di nuove tecnologie e la scoperta di altri giacimenti importanti nel Congo dell'Est, si mischiarono ai conflitti armati nei quali il saccheggio delle risorse conobbe uno sviluppo senza precedenti nella storia della regione; da qui l'espressione “minerali di sangue” o “minerali di conflitto”. Lo sfruttamento minerario artigianale conobbe inoltre una notevole crescita verso gli anni Novanta, in seguito alla crisi dell'industria mineraria che provocò il fallimento della SOMINKI, divenendo una fonte necessaria di sopravvivenza per molti individui; secondo un report della World Bank del 2008,

---

224 Il termine “coltan” è in realtà un'abbreviazione di columbite-tantalite. Dalla formula chimica complessa (Columbite :  $Nb_2O_5$  , Tantalite :  $Ta_2O_5$ ), il coltan è un minerale accompagnatore della cassiterite. Il valore commerciale del tantalio è molto elevato e, di conseguenza, anche una bassa produzione, come quella congolese, può fornire elevati proventi economici. Con l'aumento della richiesta mondiale di tantalio, infatti, si è fatta particolarmente accesa la lotta fra gruppi ribelli e guerriglieri per il controllo dei territori congolese di estrazione.

225 La *Minière des Grands Lacs* (MGL) è un'azienda multinazionale che ha sfruttato le miniere del Kivu negli anni Cinquanta e che in seguito verrà sostituita dalla SOMINKI, la *Société Minière du Kivu*; quest'ultima si occupò in particolare dello sfruttamento dei giacimenti d'oro e di cassiterite presenti in Kivu, di cui una parte è attualmente di proprietà della multinazionale canadese *BANRO Corporation*.

due milioni di congolesi sarebbero direttamente coinvolti in questa attività, costituendo il 90 per cento circa della produzione totale dell'industria mineraria (World Bank, 2008: 56).

Nella crescente letteratura su questo tema si possono individuare tre posizioni differenti sui motivi che spingono gli uomini a divenire *creuseurs* (Cuvelier, 2014): un gruppo di studiosi enfatizza l'importanza dei cosiddetti “fattori di attrazione”, dipingendo lo sfruttamento minerario artigianale come “un'industria” che attrae uomini avventurosi e desiderosi di “diventare ricchi velocemente”; secondo questa visione lo sfruttamento artigianale sarebbe generalmente una scelta (De Boeck, 1998; Omasombo, 2001; Walsh, 2003). Un secondo gruppo di ricercatori basa invece le proprie analisi sui cosiddetti “fattori di spinta”, ritenendo che il coinvolgimento in questa mansione non sia una questione di scelta ma piuttosto di necessità (Bryceson, Jonsson 2010; Maconachie, Binns 2007; Maconachie, Hilson 2011); molti contadini infatti, a causa delle politiche economiche di liberalizzazione e delle trasformazioni nel campo dell'agricoltura, sarebbero costretti a diversificare le proprie strategie di sussistenza ed intraprendere così la “strada delle miniere”; non solo, sempre più uomini “urbani”, come nel nostro caso uomini ai margini di Bukavu, portatori di una mascolinità subordinata, denigrati all'interno della famiglia e della società per il loro mancato guadagno, decidono di partire per le miniere e guadagnare pochi spiccioli da inviare a casa. Attualmente, dunque, la disoccupazione e la precarietà della vita hanno coinvolto molti padri di famiglia che possedevano un lavoro prima della guerra o commercianti rimasti senza capitale, i quali decidono di intraprendere questa strada della foresta (*mpori*) e delle miniere, spesso andando in contro a numerosi problemi, come l'insicurezza e attacchi da parte di soldati e gruppi armati.

“Vanno *laggiù* perchè non hanno lavoro. Quando non hanno un lavoro sono obbligati a partire. Tuttavia non tutti gli uomini possiedono un capitale iniziale; alcuni di loro partono solo con una pala...per scavare l'oro, per trovare qualcosa in grado di nutrire i propri figli.

Non sono contenti di partire, è per mancanza di lavoro che lo fanno. Se restano qui, non avranno niente da fare”.

(N.C.Y., Ciriri)

“Ho deciso di rifugiarmi in questo lavoro perchè non ho altro da fare. Non posso essere io stesso a scegliere di farmi *interrare* laggiù! Se ci fossero delle grandi Società o industrie nel Paese dove potrebbero assumermi, o dove mi darebbero 100 dollari al mese....allora sì che non mi metterei in quest'avventura delle miniere!”

(F.K.J., Ciriri)

Infine un terzo gruppo di autori suggerisce il discorso della “familiarità”: alcuni territori infatti portano con sé una lunga storia nell'attività mineraria e dal momento che gli abitanti di queste aree sono già familiari con essa, non sarebbe illogico un loro coinvolgimento (Geenen, 2013; Hilson, 2010; Rubbers, 2004).

A mio avviso, la partecipazione all'attività mineraria può essere vista anche come un tentativo per “conservare un senso di realizzazione personale” (Cuvelier, 2014: 5), di appagamento dal punto di vista lavorativo e di un prestigio maschile, in un contesto di crisi economica e di cambiamento repentino delle relazioni di genere.

“Si abbandonano a loro stessi. Perchè quando hai già quattro figli e decidi di andare lontano, nelle miniere....cosa vai a cercare laggiù? Ci vanno perchè si sentono disprezzati a casa e *per recuperare il loro onore*”.

(P.J., Kasha)

Trascorrendo i loro giorni isolati, lontani da casa e dalla comunità di appartenenza i *creuseurs* sperimentano nuove tipologie di mascolinità e nuove abitudini; condividendo lo stesso habitus (De Boeck, 1998) e gli stessi modelli di riferimento, essi finiscono per modellare la propria mascolinità sul rischio e allo stesso tempo sull'abbandono al piacere. Molto spesso infatti i *creuseurs* si sentono

orgogliosi per il fatto di svolgere un tipo di lavoro molto pericoloso; scavare gallerie per decine di metri sotto terra, indossare il casco e puntellare i loro tunnel senza avere l'attrezzatura necessaria, trasmette il rischio di ferirsi o addirittura di morire; e considerandosi appunto *condamnés à mort*, finiscono per incoraggiarsi l'un l'altro ad essere forti e a mettere le proprie vite in gioco (Cuvelier, 2014).

Non solo essi lavorano in luoghi lontani dalle città e dai villaggi, ma le persone al di fuori del business minerario considerano questi uomini come delle figure marginali (Fisher, 2007). D'altra parte, creando la propria specifica cultura, essi si definiscono come una categoria separata di uomini, anche se non omogenea al suo interno. I minatori artigianali infatti modellano la propria mascolinità mescolando pratiche di varie origini, dando interpretazioni personali agli ideali con cui essi si identificano e cambiando l'attitudine verso questi ideali a seconda della situazione e degli interessi perseguiti in quel determinato momento della loro vita (Lindsay, Miescher, 2003).

Rappresentando un ulteriore spazio di superamento della subordinazione, dunque, la strategia delle miniere sembra essere adottata da molti uomini marginali di Bukavu per tentare di recuperare il senso di privilegio e di orgoglio, la propria mascolinità e il proprio ruolo nei confronti della famiglia; tuttavia porta con sé alcune contraddizioni, germogli di rottura e di conflitto all'interno di essa, così come all'interno della società. Infatti vi sono quei padri che decidono di partire per le miniere, trascorreranno un periodo molto lungo lontani dalla propria famiglia; vi sono quelli che rientrano a casa una volta al mese, quelli che tornano dopo sei mesi o un anno; infine coloro che non tornano perché si sono ricostruiti una vita e una famiglia *laggiù* o perché si vergognano di tornare dai propri figli senza aver guadagnato. La dislocazione delle famiglie e l'abbandono di esse da parte degli uomini, sembra essere divenuto un fenomeno frequente nelle periferie di Bukavu; i padri rimangono assenti per molti anni dalle case in cui i figli crescono, e molte donne sembrano obbligate a vivere come delle *madri singles* (Wilson 2006). Tutto ciò certamente andrà ad intaccare il rapporto, già fragile, tra il padre ed i propri figli, tra il marito e la moglie e a riconfigurare le mascolinità, in un continuo processo di negoziazione con il proprio onore e il proprio potere.

Una giovane madre di Nyamugo, sposata con un *creuseur* del Katanga, mi racconta così le sue convizioni e i suoi timori:

“Se per esempio questo bambino passa due settimane o un mese senza vedere suo padre, poi non accetterà più di essere toccato da lui. Anche io mi sento ferita. Rimango in casa da sola; ci sono molte cose che non possiamo prevedere, soprattutto la notte. Possono venire dei ladri o posso ammalarmi, e non ho qualcuno a cui chiedere aiuto. A parte questo penso che non abbia senso per lui rimanere *laggiù*. Penso sia meglio che rimanga qui a Bukavu. Inoltre *laggiù* ci sono molte altre cose...le *tentazioni...può darsi che trovi un'altra donna...* Mio marito per esempio ha un fratello più grande che è partito e che si è dimenticato della sua famiglia qui. Ha trovato un'altra donna e ha avuto sei figli. Viene qui solo una volta all'anno”.

(F.C., Nyamugo)

#### 5.2.4 Ubriachi di potere

Queste figure della sovranità sono lontane dall'essere una scheggia di inusuale follia o l'espressione di una rottura nell'equilibrio fra gli impulsi e gli interessi della mente e del corpo. In realtà esse sono, come i campi della morte, ciò che costituisce il *nomos dello spazio politico* nel quale ancora viviamo.

(Mbembe, 2000: 51)

A Panzi organizzai un'intervista collettiva con alcuni uomini; non avevo mai sperimentato un incontro di gruppo e ne rimasi piacevolmente sorpresa quando capii che poteva essere un terreno fertile per affrontare alcuni argomenti. Nonostante una donna, cioè io stessa, fosse lì con loro, il fatto di essere in gruppo li aiutò a sostenersi nei racconti e renderli vivi. Si disposero in cerchio in una piccola sala di mattoni, quasi senza luce. Justin parlava per primo e quando taceva

appoggiava la testa sul banco ascoltando gli altri, riflettendo ancora sulle sue parole. Claude era timido, parlava a bassa voce. Ghislain si atteggiava da leader, sorrideva quando era il turno di Claude e diceva al suo vicino Justin di ascoltare invece che dormire. In realtà Justin ascoltava attentamente. Ghislain mentre parlava si toccava spesso la testa come per comunicare un problema. C'erano dei problemi nella sua testa, confusione e malessere.

Proprio a Panzi, il quartiere dell'ospedale e del dottore che “ripara le donne”, quartiere simbolo della violenza di massa condotta contro le donne dell'Est del Congo, ci ritrovammo a parlare di un'altra forma e di altri significati della violenza. Una violenza invisibile, “simbolica” e “dolce” (Bourdieu 1994), che spesso compensa la “perdita” di potere sociale e permette di ritrovare un senso al proprio essere uomo e maschio. Un altro spazio in cui il genere maschile rappresenta uno dei pochi assi di privilegio: la violenza domestica o coniugale. Gli uomini marginali che come abbiamo visto fanno esperienza di un profondo senso di disorientamento, di forme sociali tradizionali incapaci di organizzare la realtà e nello stesso tempo di un'idea di modernizzazione che ha completamente fallito, producendo soltanto illusione e frustrazione, provano a ridefinire la propria identità; la violenza spesso offre loro proprio questo tentativo, creando un modello alternativo di identità così come un'opportunità per definire la propria soggettività e la propria autoaffermazione. “Ed è così che arrivano gli schiaffi” disse uno degli uomini di Panzi, con un tono vivace e aggressivo; mostrava la sua rabbia e le sue emozioni nel riprodurre il rumore della mano sulla guancia. “Prendi a calci i piatti! Li spacchi a terra!”

Se la violenza non crea potere, come affermava Hannah Arendt (1969), può però “produrre l'ubriachezza di un'illusione” (Beneduce, 2008), quella appunto di esercitare un potere, comunicare un sistema di dominazione e allo stesso tempo le sue imperfezioni (Connell, 1995). La violenza, dunque, è in questo caso una spia fondamentale che grida l'esistenza di un sistema di potere, simbolico e culturale, in grado di riprodursi, cambiare forma e divenire un elemento della quotidianità.

“Da quando non lavoro più, mi rinfaccia in continuazione che

non guadagno niente. E questo mi spezza il cuore. *Un giorno l'ho picchiata* dicendole che non è perchè è lei a portare i soldi nella famiglia, che deve disprezzarmi.

*Ho sentito davvero una grande rabbia e così l'ho picchiata.* A causa delle sue parole.

In tutti i casi, per quanto mi riguarda, non posso accettare che sia la donna prendersi in carico la famiglia”.

(D.M., Panzi)

Le interpretazioni di Van Acker e Vlassenroot sulle culture della violenza incorporate da alcune milizie tra cui i Mai-Mai, sono utili per analizzare proprio l'utilizzo di questa violenza, fisica e verbale, da parte di uomini marginali e marginalizzati. Gli autori di queste ricerche definiscono la violenza come un “atto politico” che rivela “il ruolo di una gioventù *spossessata*, che cerca di accedere a un qualche tipo di posizione in un universo sociale sempre meno strutturato e prevedibile” (Van Acker, Vlassenroot, 2001: 103; corsivo mio). A far parte di questo mondo sempre più caotico e inafferrabile, non sono solo i giovani, ma anche gli uomini adulti, il cui *spossessamento* ha origini nel passato e si riversa inesorabilmente nel presente. Nello stesso “amalgama di pericolo, desiderio e deregolamentazione” (Comaroff, Comaroff, 2005: 27) in cui si trovano i giovani, dove le promesse di infinite possibilità si scontrano con l'impotenza e l'impossibilità generate dalla disuguaglianza sociale e dalla disoccupazione, gli uomini di periferia come quelli di Panzi, rappresentano figure *limite* o *liminali*, testimoniando in modo eloquente la crisi sociale, i conflitti irrisolti degli Stati postcoloniali, le trasformazione dei ruoli e delle relazioni di genere; facendosi portavoce di contraddizioni che rappresentano il territorio in cui il potere, l'ordine sociale e la sua contestazione vengono negoziati.

“Quando qualcuno è in crisi non può divenire umile! Perchè se divieni umile (dolce) ti domineranno o ti maltratteranno (*kuonea*). Ti opprimeranno. *Devi mostrare che hai ancora un'autorità, arrabbiandoti!* Quando la donna vedrà che sei

arrabbiato, si metterà l'anima in pace”

(P.B., Panzi)

Pur essendoci una “provocazione permanente” tra potere e libertà (Foucault, 2001: 1057), poiché il primo è pur sempre basato sul riconoscimento dell'Altro come soggetto “che agisce”, la violenza costituisce indubbiamente la logica più evidente delle contraddizioni culturali, economiche e sociali della contemporaneità di Bukavu e in generale dell'Est del Congo; e l'uomo se ne fa carico per tentare di ristabilire la propria autorità.

Le relazioni di potere, dunque, producono degli “ingranaggi complessi” (Foucault, 2003: 35) che non sono univoci, definendo instabilità, rischio di conflitti e di inversione anche transitoria dei rapporti di forza (Idem, 2003).

“Ho sentito come se mi stesse scavalcando. Così le ho detto: *«il giorno in cui ti picchierò, trascorrerai otto mesi in ospedale!»*.  
Le ho detto questo a causa del suo brutto linguaggio. *Bisogna dare delle istruzioni a queste donne*, affinché sappiano che il marito è il marito; che l'uomo è l'uomo, anche se lei ha milioni di dollari. Perché quando le donne guadagnano, è un problema! Ti spaccano la testa! *E tu uomo, devi cercare un modo per salvarti, per mostrare che sei comunque un uomo!»*

(J.A., Panzi)

Questa lettura, a mio avviso, può spiegare inoltre le ragioni per cui molti giovani decidono di raggiungere i gruppi armati e in parte fornire una risposta alle violenze commesse dagli uomini delle milizie contro le donne. Una risposta, se pur non esaustiva, che tenta di scendere in profondità nell'individuo e nelle sue sofferenze, che sorpassa una visione della violenza come dimensione “primitiva”, anarchica ed essenzialmente “Altra” (Broch-Due, 2005); gli uomini che commettono violenza non stanno deviando dalle norme di una moderna civilizzazione (Mudimbe, 1994), ma semplicemente tentano di trovare una

posizione in una realtà incomprensibile, che ha cambiato significato, forma e modelli di riferimento troppe volte. “Delusi”, utilizzeranno la forza ed il potere come espediente di rinascita e di realizzazione di sé.

“Cammino per le strade del quartiere senza fare niente, senza lavoro e senza una moglie. Se trovo qualcuno che possa comprarmi il piccolo liquore (Sapilo) mi ubriacherò. Poi mi renderò conto che la giornata è finita senza aver fatto niente, ma la testa è già esplosa.

*Deluso, raggiungerò i Mai-Mai o i Raia Mutomboki. E commetterò violenza (okuyanka ec'hemisi)<sup>226</sup>”.*

(P.J., Cimpunda)

### 5.3 Commercio di strada, questione di onore e di genere

Il “commercio di strada” rappresenta un spazio e una pratica importante non solo per l'economia urbana di Bukavu, ma anche per la negoziazione dei ruoli e delle relazioni di genere, dell'onore e del privilegio maschile. Come si è visto nel quarto capitolo, le attività informali costituiscono un segmento in crescita dell'economia e quello principale all'interno delle periferie; il “commercio di strada”, fisso o ambulante, impiega proprio un gran numero di lavoratori informali; e se sappiamo come questa nicchia economica attiri soprattutto le donne, come occupazione secondaria o aggiuntiva a quella domestica e di cura dei propri figli, sempre più considerevole è il coinvolgimento del genere maschile in questa attività.

Analizzando i movimenti e i racconti degli uomini entrati a far parte del mercato del lavoro “femminile”, si può affermare che la “vendita di strada” non rappresenta un'occupazione per scelta, ma piuttosto per necessità. Coloro che sono costretti a prendere questa soluzione sono soprattutto gli sfollati dalla zone rurali i

---

<sup>226</sup>L'espressione in Mashi *Okuyanka ec'hemisi* significa letteralmente “prendere qualcuno con la forza” e viene attribuita sia ad una violenza sessuale (*le viol*, in francese) sia ad una violenza fisica di tipo non sessuale.

quali si riversano sui bordi della città con la speranza di una vita migliore: spesso il commercio di strada in città costituisce per loro il primo lavoro e l'unica opportunità di sussistenza. Un'altra "categoria" di uomini impegnata nel piccolo commercio può essere rappresentata da coloro che hanno perso il proprio lavoro o che non riescono a trovarlo nel settore formale; si tratta di uomini di periferia, dediti a piccoli impieghi e in attesa di un vero *kazi* (lavoro).

Una caratteristica comune agli uomini che si dedicano a questa occupazione è la loro dipendenza economica da altri uomini, specialmente da parenti più vecchi o economicamente più agiati che spesso forniscono la materia prima da vendere e il luogo in cui svolgere il commercio. Se da un lato questa dipendenza è vista come una "mancanza" che gli uomini possiedono, dall'altra permette agli stessi di sopportare più facilmente l'attraversamento di spazi e di ruoli femminili e lo sconfinamento in essi. Infatti, la maggior parte degli uomini considera il "commercio di strada" come un modello occupazionale non destinato agli uomini, i quali dovrebbero occuparsi piuttosto di obiettivi dignitosi e di profitto; più appropriato invece per le donne. La presenza degli uomini in questo campo, dunque, viene vista molto spesso come un'anomalia e deve essere continuamente negoziata con il sistema dominante di genere.

“Secondo te l'uomo può vendere la brace? Ha il tempo di fare una cosa che lo devalorizza così tanto?”

– Perché l'uomo non può farlo?

*..Il tuo onore!!* Io uomo, se mi si trovasse a vendere il carbone o seduto ad un tavolo a vendere la canna da zucchero..... *quella cosa* (= il rispetto, l'onore) *è sempre presente*, ma non si manifesta all'esterno perchè non hai i soldi né un lavoro (*kazi*)”.

(G.N.B., Ciriri)

L'adattamento degli uomini alle occupazioni considerate tradizionalmente “femminili” riguarda importanti cambiamenti nel loro status e nell'identificazione nel loro genere, i quali vengono modellati attraverso le interazioni quotidiane sul luogo di vendita. Tali cambiamenti di identità non sono mai unidirezionali, ma generano una combinazione dinamica e dialettica di elementi che *de-genderizzano* ed elementi che *ri-genderizzano* il luogo di lavoro (Agadjanian, 2005).

Da una parte infatti la “specializzazione di genere” dello spazio è ridotta, poiché uomini e donne sono visti, e si considerano a vicenda, come parte dello stesso gruppo sociale e occupazionale, quello dei venditori. Inoltre sia i venditori maschi che le venditrici femmine sono esposti agli stessi rischi collegati al tipo di attività lavorativa; per esempio il trattamento che la polizia talvolta riserva per loro, nutre un senso di solidarietà tra i venditori che trascende la divisione di genere. La prossimità spaziale e strutturale dei venditori di strada inoltre conduce a una serie di interazioni che “attraversano il genere” e di pratiche cooperative che non sarebbero possibili in altri contesti; per esempio i venditori si impegnano molto spesso in sistemi collettivi di credito informale per poter fare grosse transazioni economiche; o ancora i venditori potrebbero chiedersi a vicenda di controllare il proprio punto di vendita in caso di assenza o di allontanamento temporaneo; e infine, altre tipologie di interazioni sociali informali, verbali (come chiacchierare o prendersi in giro) e corporee, sono inevitabili e “inevitabilmente senza genere” (Agadjanian, 2005: 265).

Dall'altra parte gli uomini che fanno ingresso nel commercio di strada ristabiliscono talvolta le differenze e le disuguaglianze di genere; questo accade per esempio a livello della natura e dello “status” del prodotto venduto: di solito le donne si occupano di vendere il cibo o prodotti per la casa, mentre gli uomini si considerano più appropriati nel vedere materiali da costruzione o altri prodotti che secondo loro sono più “dignitosi”.

“Quando ho raccolto un po' di soldi, ho comprato dei *libri vecchi* e sono andato ad installarmi là dove ci sono le donne, per venderli. Ma se avessi trovato i soldi per comprare del *sale*, non

avrei potuto fare questo lavoro”.

(P.M., Ciriri)

Per evitare l'imbarazzo associato al mondo del cibo e della cucina e per proteggere il proprio status, talvolta gli uomini “fanno squadra” con la propria moglie, rimanendo però nell'ombra prendendosi cura della logistica, dell'acquisto o del reperimento dei prodotti; insomma della parte più “difficile” e più “responsabile” dell'attività di business. Proprio come Charles e Victorine di Cireja: il primo si occupava della parte redditizia del lavoro agricolo e suddivideva i guadagni del raccolto secondo i bisogni della famiglia; mentre la seconda si occupava di zappare e di togliere le erbacce<sup>227</sup>.

Quando non esistono differenze “reali” di genere, quelle simboliche ne prendono il posto; i venditori maschi ad esempio affermano spesso che le venditrici donne tendono ad essere emotive e talvolta offensive e pronte a discutere con i propri clienti e gli altri venditori; gli uomini al contrario sarebbero invece calmi e ragionevoli.

La gerarchia di genere viene immaginata inoltre attraverso le differenti aspirazioni che le donne e gli uomini nutrono in questa occupazione: se le prime considerano il “commercio di strada” come l'unica forma di lavoro possibile accanto a quello domestico, gli uomini lo percepiscono come un gradino temporaneo della propria carriera lavorativa, che anticipa il loro spostamento verso capitali, impieghi e affari più importanti (*i kazi*).

Sebbene quindi l'ingresso degli uomini nel piccolo commercio non rimuova del tutto le inuguaglianze di genere, questo processo controverso di “eliminazione del genere” sul luogo di lavoro e al contrario di “ri-genderizzazione”, fa sì che le stesse disparità siano in qualche modo equilibrate e affievolite. Influenzando sullo status, sul privilegio, sulle relazioni e sulle decisioni all'interno della famiglia, tali attraversamenti occupazionali e di genere costituiscono un'arena di cambiamento e di prova per gli uomini, i quali negoziano la propria mascolinità oscillando tra potere e subordinazione, tra disuguaglianza e parità.

---

<sup>227</sup>Qui si fa riferimento al paragrafo 1.1.2

## 5.4 Esperienze di parità

*Mukono moja haipige ngoma*  
“Una sola mano non può battere il tamburo”

Vorrei concludere questo capitolo sulla “contestazione” e sulla negoziazione della mascolinità, imbrigliata tra subordinazione e privilegio, con un concetto contestato per eccellenza, noto comunemente come “parità di genere”.

Siamo nel 2015. Nei locali dell'Osservatorio della parità in RDC presenti a Bukavu, Espérance Mawanzo, nome d'arte *Maman Parité*, presenta l'operazione *clinique électorale* definita con i membri della sua Ong. “Siate candidate alle elezioni locali o provinciali nel mese di Ottobre 2015”, ne è il monito principale. L'obiettivo era quello di raggiungere il 30% delle donne elette nelle assemblee che si sarebbero costituite dopo gli scrutini: speranza nata dopo una promessa fatta dal presidente congolese Joseph Kabila, il quale si impegnò nel 2013 a istituire per le parti politiche “l'obbligo di presentare su ciascuna lista di candidati” almeno un 30% femminile e di riservare “un posto la cui competizione non sarà aperta che alle donne”<sup>228</sup>. Queste due disposizioni figurarono nel progetto di modifica della legge elettorale esaminata dal Parlamento nel 2013 e all'origine delle violenze che provocarono numerose vittime soprattutto a Kinshasa. Il testo fu contestato dall'opposizione; quest'ultima lo considerava una manovra per permettere a Kabila, al potere dal 2001, di mantenere la sua posizione oltre il termine del mandato nel 2016. La legge infatti, una volta adottata, in assenza della quasi-totalità dei deputati dell'opposizione, non cancellò i timori di alcuni congolese nei confronti del progetto e soprattutto si sbarazzò delle due disposizioni favorevoli alle donne.

Peggio ancora, sostenne *Maman Parité*, essa è francamente “sessista”, poiché impone il possesso del diploma per i candidati, così come le spese di deposito della candidatura, non rimborsabili, di circa cento dollari per le elezioni locali

---

228 <http://www.jeuneafrique.com/depeches/227516/politique/rdc-le-combat-de-maman-parite-pour-les-femmes-en-politique/>

(Jeune Afrique, 2014). “Gli uomini ci sottostimano”, affermò la leader.

A proposito dell'Osservatorio della Parità, esso costituisce un'organizzazione della società civile congolese che lotta per la promozione dei diritti delle donne e per l'uguaglianza delle “possibilità” tra i generi e i sessi; si assicura il perseguimento e il progresso della “parità” in RDC sul piano del potere sociale, del potere economico e di quello politico, stimolando la messa in pratica dell'Articolo 14 della Costituzione: “la donna ha diritto ad una rappresentazione equa in seno alle istituzioni nazionali, provinciali e locali. Lo Stato garantisce la messa in atto della parità uomini-donne nelle suddette istituzioni”<sup>229</sup>.

Nonostante la presenza di una legge costituzionale e di condizioni socio-economiche che richiederebbero o quantomeno favorirebbero una collaborazione e un'uguaglianza di genere, le percezioni e le esperienze quotidiane di parità sono molto complesse e diversificate, soprattutto all'interno dei contesti marginali urbani.

In seguito ai conflitti nella regione, molte donne si ritrovano “alla testa” della propria famiglia, dal momento che i loro mariti sono stati uccisi o fuggiti in esilio o in prigione. Esse acquisiscono così dei ruoli nelle sfere domestiche e pubbliche che la società non avrebbe loro ascritto precedentemente, per esempio occuparsi della parcella abitativa o divenire *Chef du Quartier*. Ma non solo. Come abbiamo visto le donne divengono le prime responsabili della famiglia, soprattutto dal punto di vista economico, dal momento che gli uomini sono disoccupati e non riescono a trovare lavoro. Questi ultimi talvolta permettono e incoraggiano le proprie mogli a lavorare per il beneficio dell'intera famiglia, anche se molto spesso i profitti e il guadagno vengono poi gestiti e “controllati” dall'uomo, in separata sede.

“Oggi non ho lavorato, sono rientrato a casa a mani vuote, senza nemmeno cento franchi. Fortunatamente mia moglie ha trovato qualcosa vendendo le scarpe al mercato. *E' lì che metto spesso un po' della mia speranza.* Può capitare che io non

---

<sup>229</sup>Cfr. <http://riensanslesfemmes.org/dossiers/dossier-legislation/constitution-de-la-rdc-article-14/>

guadagni niente, ma so che Dio aiuterà mia moglie e che non mancherà una misura di farina”.

(B.G., Nyakaliba)

“Può capitare che io parta da casa per trovare un lavoretto; mia moglie anche; io, uomo, rientrerò a casa a mani vuote. Ma quando torno e vedo che mia moglie ha portato qualcosa....Mi sento appagato e dirò a me stesso «mia moglie mi ha aiutato e non andremo a dormire affamati». E' per questo che mi rendo conto che la parità è un bene, ci si aiuta a vicenda”.

(J.P.I., Nkafu)

Alcuni uomini ritengono che attraverso il cambiamento dei ruoli di genere e la trasformazione del contesto socio-economico contemporaneo, le donne abbiano dunque “trovato una certa libertà e un certo valore” che in passato non avevano. Tuttavia questa opportunità di sfida nei confronti delle dimensioni “tradizionali” dell'essere donna e dei ruoli che essa ha all'interno della famiglia e della comunità non è sempre facile da ottenere; la mancanza di reddito da parte dei mariti infatti lascia le donne senza il denaro necessario per pagare le cure sanitarie o le tasse scolastiche dei propri figli; e anche coloro che sono coinvolte in un business di maggior successo, spesso si lamentano del pesante fardello da sopportare, tra cui la responsabilità finanziaria per se stessi e per i loro figli, delle conseguenze psicologiche ed emotive che questa situazione comporta.

In generale gli aspetti “positivi” della parità, non solo economica, individuati dagli uomini, sembrano scomparire dietro la loro “rabbia” per la perdita di un passato di potere e di privilegio. Mentre le donne contribuiscono in modo influente a ridefinire la concezione della società, del lavoro ed anche della famiglia, e gli uomini lo riconoscono, questi ultimi tendono a mettere molta più enfasi sulle sensazioni (negative) riguardo la perdita di influenza e di autorità.

“Sai, molte cose sono cambiate; prima l'uomo aveva un grande

valore nella famiglia. *Sono le storie della parità* ad aver distrutto la personalità dell'uomo. Quando l'uomo usciva di casa era cosciente di incarnare la razione giornaliera, il cibo, l'abbigliamento; era tutto nella società e nella famiglia. Ma ora la donna ha cominciato *a toccare i soldi* e il rispetto dell'uomo è diminuito. Se era a cento [il rispetto], esso è diminuito fino a quaranta. *Gli altri sessanta sono spariti, perchè i bianchi* [mi indica] *se li sono portati via introducendo la parità qui da noi. Sono loro che parlano di parità, distruggendo la società antica, e le cose divengono nuove. E' così che la donna lascia il suo posto e diviene uomo*".

(A.K., Funu)

Spesso infine la parità viene considerata una pratica “deviante” rispetto alle norme religiose e possibile sorgente di forme o percorsi alternativi, non conformi al genere, alla sessualità o ai comportamenti prescritti dalla religione; in essa infatti persiste la visione dicotomica e gerarchica, secondo cui l'uomo è “la testa” della famiglia e la donna un suo “suddito”.

“Qualcuno che crede alla Bibbia non può accettare la parità. Perchè è con la parità che oggi un uomo può sposare un altro uomo”.

(J. N., Mosala)

“*La parità viene dal diavolo. È così che la donna ha abbandonato il suo posto di madre, mentre la Bibbia dice che sarà salvata diventando madre*”.

(G. M., Bagira)

**Conclusione:**  
**Una seconda volta *garçon***



“Con l'ultima spinta, uscì fuori la testa, tutta bagnata. Si trattò di pochi secondi, indescrivibili, come quando si è sotto'acqua e si sale veloci verso la luce e il cielo per prendere una boccata d'aria. Poi si girò e fu la volta delle spalle. E infine tutto il corpo. Un pianto, per far sapere a tutti che era arrivato. Le lacrime si gonfiarono nei miei occhi, stupita della vita, del dolore che inizia e finisce di colpo. Quella vita che continua, anche dopo una morte.

Un nuovo piccolo *garçon* congolese venne al mondo, nel suo paese ferito, ma tenace. È il padre a decidere un nome per lui. Accanto alla sua mamma coraggiosa, muoverà i primi passi”.

(Nato il 17 Luglio alle 14.08, 3,5 kg – dal diario di campo)

Non è facile trarre le conclusioni di un lavoro la cui scrittura è durata, con alcune pause, circa un anno. Il risultato finale può essere anche molto più complesso e controverso di quanto non ci si augurasse all'inizio dell'opera. Alcuni temi sono stati toccati in maniera più profonda, altri sono stati soltanto evocati con la speranza di essere ripresi, da me stessa o da altri, per approfondimenti futuri.

E' stato un percorso fluido nella scrittura delle parole e nello sgrovigliare i pensieri, ma difficile, tortuoso, dai movimenti talvolta bruschi per la complessità del tema e del contesto. D'altronde anche la ricerca sul campo mi adagiò di fronte a una matassa non semplice da riordinare.

Nelle pagine di questa tesi si è parlato dell'essere uomo a Bukavu, in Sud Kivu e in Congo; di come doveva essere un uomo in passato e di cosa ci si aspetta da lui nel presente; si è cercato di capire come la cultura Shi costruisse la norma e il modello mascolino, da tramandare di generazione in generazione; poiché sappiamo bene come la cultura venga scritta sui corpi plasmandone le posture e i movimenti (Mauss 1965) e, ovviamente, la mascolinità e la femminilità (Forni, Pennacini, Pussetti, 2006); si è parlato delle donne, per capire gli uomini; di come entrambi fossero considerati e “modellati” nel periodo coloniale. Ci si è concentrati sulle emozioni, sui gesti, i discorsi e le interpretazioni.

In fondo, più che parlare di mascolinità in senso stretto, nel senso in cui intendiamo noi, ho tentato di studiare “cosa gli uomini fanno o pensano o sentono” (Hearn, 1996: 214). Questo mi ha permesso di pormi delle domande e di darmi poche risposte: cos'è per noi la mascolinità e cos'è per gli altri? Cosa provano gli uomini ai margini di una città più volte “penetrata” e “ferita”? Perché la nostra mente si inorridisce per quelle donne, anch'esse più volte penetrate e ferite, e non per quegli uomini fragili che assistono impotenti ai cambiamenti della storia e della cultura? Come possiamo parlare di violenza sulle donne se non sappiamo cosa “sentono” gli uomini che ne fanno uso? Pensiamo che l'uomo sia colui che penetra e che ferisce; la donna colei che viene penetrata, passiva e vulnerabile. Ma è evidente come la classificazione in uomini e donne, nelle loro mascolinità e femminilità, lungi dall'essere un'evidenza di natura, sia una forma di controllo sui corpi, con il fine di mantenere la struttura sociale e la gerarchia di

genere.

Già Margaret Mead (1967) negli anni Trenta ci dimostrò come tra sesso e genere non esista un legame deterministico. Michel Foucault (1984; 2009) ha poi posto in luce come la sessualità sia essa stessa culturalmente definita e politicamente controllata. Infine, Judith Butler (1990) ha mostrato come il genere sia performativo, una continua messa in scena sui palchi delle nostre vite. In questo senso ogni mascolinità è internamente ibrida, formata da tensioni e conflitti; ogni mascolinità, ogni uomo, è plurale, sia in relazione ai ruoli che lo posizionano nel mondo sociale sia rispetto ai modelli culturali che costituiscono il suo universo di significati (Aboim, 2010).

La virilità è fragile nelle periferie di Bukavu, non sempre giunge a penetrare; si fonda sulla paura costante di non riuscire a controllare la femminilità e affermare la propria presunta superiorità sulle donne. I cambiamenti storico-politici ma anche economici hanno gettato nell'incertezza gli uomini di una classe sociale medio-bassa, i quali stentano a trovare “appigli culturali” e certezza nelle strutture di genere (che un tempo erano la chiave dell'equilibrio sociale), per far fronte alle sfide della modernità.

Vi è una tematica in particolare che attraversa questa tesi e modella i racconti dei miei interlocutori: la stretta connessione tra lavoro e mascolinità. Come risultato di un intenso sviluppo industriale durante il periodo coloniale che coinvolse soprattutto la Regione del Cooperbelt<sup>230</sup>, ma per estensione anche le zone vicine tra cui il Kivu, numerose generazioni di ragazzi crebbero con l'idea che per essere riconosciuti e trattati da “veri uomini”, era assolutamente necessario accedere al lavoro pagato o *kazi*; quest'ultimo veniva generalmente considerato una fonte del proprio benessere, della propria mobilità sociale e sorgente di prestigio; l'acquisizione di dignità e rispettabilità dipendeva dunque in gran parte dall'abilità degli uomini nell'assicurare i mezzi di sussistenza alla propria famiglia. Gli impiegati dell'*Union Minière du Haut-Katanga* dell'area di Kolwezi che furono intervistati da Fabian durante la sua ricerca etnografica tra il 1966 e il 1967, si

<sup>230</sup>La regione del Copperbelt corrisponde ad un'area compresa tra l'Africa Centrale e l'Africa Orientale, e più in particolare tra lo Zambia centrale e l'estrema parte meridionale della Repubblica Democratica del Congo, conosciuta per la ricchezza dei suoi giacimenti di rame (regione congolese dell'Alto Katanga).

dichiararono proprio *bantu wa kazi*, ossia “gente lavoratrice”; facendo questo, essi finirono per distinguere se stessi dalla “massa di disoccupati parassiti” (Fabian, 1973: 300).

Successivamente, in seguito al graduale declino della compagnia mineraria statale *Gécamines* durante l'era di Mobutu e alla crisi economica che tuttora persiste in Kivu e più in generale in Congo, gli uomini dei principali centri urbani furono costretti a ridefinire la relazione tra lavoro e mascolinità: ancora oggi il collasso dell'economia formale infatti rende inattuabile il ruolo maschile del “sostenitore della famiglia”, gettando gli uomini nell'incertezza e nella rassegnazione.

La disperazione che essi provano di fronte alle difficoltà originate dalla disoccupazione è illustrata anche in *Mambo inanipita* (“Sono sopraffatto dai problemi”), un testo teatrale interpretato dalla *troupe* di Lumumbashi Mufwankolo<sup>231</sup>.

*eeeeeh! Mina kufwa!*

*Na hii muzululu ya batoto,  
tuta ishi je?*

*Nyumba ya ku ripiya,  
mayi ya kuripiya,  
moto ya kuripiya,*

*batoto masomo paka  
kule ku campus*

*Eeeeeh! Sto per morire!*

*Con questo lungo treno di bambini  
Come possiamo sopravvivere?*

*Una casa da pagare, l'acqua da pagare, l'elettricità  
da pagare*

*Come faremo con i nostri figli all'università?*<sup>232</sup>

*Tuta ishi je*, “Come faremo a vivere?”, battuta conclusiva di questa scena teatrale, è la domanda che si pongono anche i miei interlocutori, divenuti *kanaume* poiché “hanno perso il loro ruolo centrale nelle attività economiche della famiglia” (Petit & Mutambwa 2005: 471); ma non solo. Trasformati in “piccoli uomini” prima dai coloni e poi dalla violenza della guerra essi devono fare i conti con le proprie debolezze e si trovano costretti ad occupare “i margini impossibili della

---

231 Il Teatro Mufwankolo è molto popolare nella regione del Katanga, poiché le rappresentazioni sono performati in Swahili Shaba, ovvero una tipologia di swahili locale, e dipingono la vita quotidiana in una maniera comica ma realistica, portando lo spettatore a riflettere sui propri problemi (Fabian 1990b; Cuvelier, 2011).

232 *Archives of Popular Swahili*, <http://lpc.socsci.uva.nl/aps/index.html>

modernità” (McClintock, 2006: 119). Abitando il bordo estremo della domesticità e del mercato, dell'industria e dell' “impero” (Idem, 1995; 2006), gli uomini nelle periferie di Bukavu vivono una mascolinità subordinata e un'eterna “giovinezza”: non riuscendo a soddisfare le aspettative sociali sulla mascolinità e sull'essere adulto, essi rimangono *garçons*, facendo della gioventù una categoria estesa che si prolunga nella vita di un uomo.

Ma il termine *garçon* acquista un duplice senso e a mio avviso richiama con estremo vigore anche la condizione degli uomini congolese durante il periodo coloniale: il *garçon* rappresentava un uomo nero a cui veniva negata la possibilità di diventare totalmente un uomo (Brown, 2003; Shear, 2003), né tantomeno di divenire come l'uomo bianco; il melanconico servitore africano a cui veniva insegnata e affidata la domesticità coloniale, in un processo di addomesticamento e castrazione; nel luogo di lavoro e nei luoghi pubblici, l'uomo venne umiliato dall'androgenizzazione dei mestieri domestici, da quei “tu”, da quegli “sporchi macachi” e da quella *chicotte*, che “essenzializzarono e squalificarono non solo la sua umanità, ma anche la sua mascolinità” (Gondola, 2013: 6).

Oggi il *garçon* di Bukavu è l'uomo delle periferie che non può basare la propria mascolinità sulle nozioni di “adulto”, “marito”, “padre” o sullo status di “grande uomo” all'interno della propria comunità; egli è servo delle strutture di genere tramandate attraverso la storia e la cultura, dei precetti religiosi e degli insegnamenti coloniali concentrati sullo sviluppo dello zelo maschile; schiavo delle politiche neocoloniali, della globalizzazione, dell'industria umanitaria e infine della consumazione, “l'invisibile mano che anima gli impulsi politici, gli imperativi materiali e le forme sociali del capitalismo nelle sue manifestazioni globali e neoliberali” (Comaroff, Comaroff, 2001: 4).

“Castrato” e *garçon* per la seconda volta, non gli resta che contestare, negoziare la sua identità, e se possibile rinascere, nel suo paese ferito ma tenace.

## Bibliografia

ABOIM S., *Plural Masculinities. The Remaking of the Self in Private Life*, Ashgate, Aldershot, 2010.

ABU-LUGHOD L., “Locating Ethnography”, *Etnography*, 1 (2), 2000, 261-267.

AGADJANIAN V., “Men Doing ‘Women’s Work’: Masculinity and Gender Relations among Street Vendors in Maputo, Mozambique”, in OUZGANE L., MORRELL R., *African Masculinities. Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, 257-270.

AGIER M., *Commerce et Sociabilité. Les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé (Togo)*, Orstom, Paris, 1983.

AMADIUME I., *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*, Zed Books, London, 1987.

ARENDT H., *On violence*, Harcourt, Brace & World, New York, 1969.

ARRIGHI G., *The African Crisis: World Systemic and Regional Aspects*, 2002.

AYIERA E., “Sexual Violence in Conflict: A Problematic International Discourse” *Feminist Africa*, 14, 2010, 7–18.

AYIMPAM S., *Économie de la débrouille a Kinshasa: informalité, commerce et réseaux sociaux*, Karthala, Paris, 2014.

BAAZ M. E., STERN M., *Sexual violence as a weapon of war? Perceptions, prescriptions, problems in the Congo and beyond*, Zed Books, London, 2013.

BABWINE M., RUVANANGIZA P., “Exploitants artisanaux et Cooperatives Minières au Kivu, Enjeux et défis sur le chemin de formalisation”, *Suluhu Working Paper*, 1, 2016.

BAHIZIRE M., *Relation socio – économique – culturelle entre noirs et blancs à Bukavu (1935-1960)*, Mémoire, Département d’Histoire, ISP/Bukavu, 1983.

BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

BALLENTINE K., SHERMAN J. (eds.), *The political Economy of Armed Conflict: Beyond Greed and Grievance*, Lynne Rienner Publisher, Boulder, 2003.

BEECKMANS L., JOHAN L., "Kinshasa's Syndrome-planning in Historical Perspective: From Belgian Colonial Capital to Self-constructed Megalopolis", CARLOS NUNES S. (ed.), *Urban Planning in Sub-Saharan Africa: Colonial and Post-colonial Planning Cultures*, Routledge, New York, 2015, 201-224.

BEHAR R., *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*, Beacon Press, 1996.

BEIDELMAN T. O., *Colonial Evangelism*, Indian University Press, Bloomington, 1982.

BENEDUCE R., "I doppi dimenticati dalla storia. Sofferenza diagnosi e immaginazione storica", *Atque*, 15, 2014, 277-298.

BENEDUCE R., "Introduzione. Etnografie della violenza", *Annuario di antropologia n.9-10, Violenza*, 2008, 5-47.

BENEDUCE R., JOURDAN L., RAEYMAEKERS T., VLASSENROOT K., "Violence with a purpose: exploring the functions and meaning of violence in the Democratic Republic of Congo", *Intervention*, 4 (1), 2006, 32-46.

BHABHA H., "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, 28, 125-133, 1984.

BIAYA T. K., "Les plaisirs de la ville: masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000)", *African Studies Review*, 44 (2), 2001, 71-85.

BIAYA T. K., "Jeunes et culture de la rue en Afrique Urbaine (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa)", *Politique africaine*, 4 (80), 2000, 12-31.

BIAYA T. K., "La culture urbaine dans les arts populaires d'Afrique. Analyse de "l'ambiance" zairoise", *Revue canadienne des études africaines*, 30 (2), 1996, 336-370.

- BISHIKWABO C., “Le Bushi au XIXe siècle: un peuple, sept royaumes”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 67 (246, 247), 1980, 89-98.
- BISHIKWABO C., “Notes sur l'origine de l'institution du Bwami et fondements de pouvoir politique au Kuvu oriental”, *Les Chaiers du Cedaf*, 8, 1979.
- BOALI of Ekorongo, Deposition 172, Archives of Ministry of Foreign Affairs, Liasse 3, Brussels, 12 Décembre, 1904.
- BOELAERT E., HONORÉ V., CHARLES L., “Arrivée des blancs sur les bords des rivières équatoriales (Partie II et fin)”, *Annales Aequatoria*, 17, 1996, 7-416.
- BOELAERT E., HONORÉ V., CHARLES L., “Arrivée des blancs sur les bords des rivières équatoriales (Partie I)”, *Annales Aequatoria*, 16, 1995, 13-134.
- BOSERUP E., “Economic and Demographic Interrelationships in sub-Saharan Africa”, *Population and Development Review*, 11 (3), 1985.
- BOURDIEU P., “L'objectivation participante”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, 2003, 43-58.
- BOURDIEU P., *Per una teoria della pratica. Con Tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano, 2003.
- BOURDIEU P., *La domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- BOURDIEU P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- BRYCESON D., JONSSON B. J., “Gold Digging Careers in Rural East Africa: Small-Scale Miners' Livelihood Choices”, *World Development*, 38, 3, 2010, 379-392.
- BROCH-DUE V., *Violence and belonging*, Routledge, London, 2005.
- BROQUA C., EBOKO F., “La fabrique des identités sexuelles”, *Autrepart*, 49, 2009, 3-13.
- BROWN C.A., “A «man» in the village is a «boy» in the workplace: colonial racism, worker militance, and Igbo notions of masculinity in the Nigerian coal industry, 1930–1945”, Lindsay, L.A., Miescher, S.F. (eds.), *Men and Masculinities in Modern Africa*, Heinemann, Portsmouth, NH, 2003, 156–174.

- BUJRA J. M., "Men at Work in the Tanzanian Home: How Did They Ever Learn?", in Hansen K. T. (ed.) *African Encounters with Domesticity*, Rutgers University Press, New Jersey, 1992.
- BURUME L. L., *Histoire et culture des Bashi au Zaïre: six derniers règnes antérieurs à 1980*, Zaïre Centre Protestant d'editions et diffusion, Kinshasa, 1968.
- BUTLER J., *Undoing gender*, Routledge, New York, London, 2004.
- BUTLER J., *Bodies that Matter*, Routledge, New York, London, 1993.
- BUTLER J., *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, London, 1990.
- CARRIGAN T., CONNELL R.W., LEE J., "Toward a new sociology of masculinity", *Theory and Society*, 14 (5), 1985, 551-604.
- CÉSAIRE A., *Une saison au Congo*, Editions du Seuil, Paris, 1973.
- CHESTERMAN C. C., "The Ba-Infermier", *Yakusu Annual Medical Report*, 1929.
- CHRISTIAN M., SAFARI O., RAMAZANI P., BURNHAM G., GLASS N., "Sexual and gender based violence against men in the Democratic Republic of Congo: effects on survivors, their families and the community", *Medicine, Conflict and Survival*, 2011.
- COLLE P., "Le C.E.C. De Costermansville", *Grands Lacs, Review General des Mission d'Afrique*, 1938.
- COLLE P., *Essai de monographie des Bashi*, Centre d'études des langues africaines, Bukavu, 1937.
- COLLE P., "Le mariage chez les Bashi", *Congo*, 2, 1922, 535-551.
- COLLE P., "Les clans au pays des Bashi (Bunyabungu)", *Congo*, 3, 1922, 337-352.
- COLLISON D., HEARN J., "Men at work: multiple masculinities/multiple workplaces", Mac an Ghail (ed.), *Understanding masculinities*, Open University Press, Buckingham, 2000, 61-76.
- COMAROFF J., COMAROFF J. L., "Reflections on Youth. From the Past to Postcolony",

Honwana A., De Boeck P., (eds.), *Makers and Breakers, Made and Broken: Children and Youth as Emerging Categories in Postcolonial Africa*, James Currey, Oxford, 2005, 19-30.

COMAROFF J., COMAROFF J. L., “Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction”, *Ethnography*, 4 (2), 2003: 147-179.

COMAROFF J., COMAROFF J. L. (ed.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham, NC, 2001.

COMAROFF J., COMAROFF J. L., *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1991.

COMELIAU M-L., *Demain, Coloniale!*, Editions Zaire, Anvers, 1945.

CONNELL, R.W., MESSERSCHMIDT J. W., “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender and Society*, 19 (6), 2005, 829-859.

CONNELL R.W., *Masculinities*, Polity, Cambridge, 1995.

CONRAD J., *Cuore di tenebra*, Feltrinelli, Milano, 2017, ed. orig., *Heart of Darkness*, 1899.

CORBISIER F., “Les Bashi”, *Bulletin de l'Association des Anciens Etudiants de l'Institut Universitaire d'Outre-mer*; 10, 1950, 31-36.

CORNWALL A., LINDISFARNE N., *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, London, 1994.

CUVELIER J., “Work and Masculinity in Katanga’s Artisanal Mines”, *Africa Spectrum*, 49 (2), 2014, 3-26.

CUVELIER J., *Men, mines and masculinities: the lives and practices of artisanal miners in Lwambo (Katanga province, DR Congo)*, Phd diss., Leuven, 2011.

CUYPERS J-B., *L’Alimentation chez les Shi*, Musée Royal de l’Afrique Centrale, Tervuren, 1970.

DE BLIGNIÈRES M., “Des hommes célibataires dans la ville. Entre autonomie, quotidien et performance de soi (Tanzanie continentale)”, *Cahiers d’études africaines*, 209-210, 2013, 43-60.

DE BOECK F., BALOJI S., *Suturing the City. Living Together in Congo's Urban Worlds*, Autograph ABP, London, 2016.

DE BOECK F., PLISSART M.F., *Kinshasa: Tales of the Invisible City*, Leuven University Press, Leuven, 2004.

DE BOECK F., "Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Southwestern Zaire (1984-1997)", *Development and Change*, 29 (4), 1998, 777-810.

DE CLERCK, L., "L'administration coloniale belge sur le terrain au Congo (1908-1960) et au Ruanda-Urundi (1925-1962)", *Annuaire d'histoire administrative Européenne*, 18, 2006, 187-210.

DE HERDT T., MARIJSSE S., "Against all Odds: Coping with Regress in Kinshasa, Zaïre", *European Journal of Development Research*, 9(1), 1996, 209-230.

DE LAME D., "Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue", in Jonckers D., Carré R., Dupré M.C. (sous la dir. de), *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999, 35-56.

DE VILLERS G.; MONNIER L., JEWSIEWICKI B., *Manières de vivre: Économie de la "débrouille" dans les villes du Congo-Zaire*, L'Harmattan, Paris, Tervuren, 2002.

DIKONDA W. L., Les rites chez les Bashi et le Bahavu, Phd diss., Université Libre de Bruxelles, 1972.

DOVER P., "Expectations of Maliness in a Zambian Village", Ouzgane L., Morrell R. (eds.), *African Masculinities*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, 173-187.

DOYLE A. C., *The crime of the Congo*, Hutchinson & Co., London, 1909.

DRESCH J., "Méthodes coloniales au Congo belge et en Afrique équatoriale française", *Politique étrangère*, 12, 1, 1947, 77-89.

DUMONT A., "Le gouvernement du Congo Belge et les institutions indigène", *Africa: Journal of the International African Institute*, 14 (2), 1943, 78-90.

DUNN K. C., *Imagining the Congo: the international relations of identity*, Palgrave Mcmillan, New York, 2003.

DUNKERLEY M. E., "Education Policy and the Development of the Colonial State in the Belgian Congo, 1916-1939", Phd diss., 2009.

ELLIS S., *The mask of anarchy*, New York, New York University Press, 1999.

ENLOE C., *Globalization and Militarism: Feminists make the link*, Rowman and Littlefield, New York, 2007.

ENLOE C., *Maneuvers: The international politics of militarizing women's lives*, University of California Press, Berkeley, 2000.

ENLOE C., *Bananas, Beaches and Bases: Making feminist sense of international politics*, University of California Press, Berkeley, 1999.

ENNALS W. H., *Help in the Missionary Household*, YQN, 145, 1950, 17-19.

FABIAN J., *Out of our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2000.

FABIAN J., *Power and performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theatre in Shaba, Zaire*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990.

FABIAN, J., "Kazi: conceptualisations of labor in a charismatic movement among Swahili-speaking workers", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 13 (50), 1973, 293-325.

FALK MOORE S., *Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000 (ed. orig., *Anthropology and Africa*, 1994).

FANON F., *I dannati della terra*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2007, [ed. orig. *Les damnés de la terre*, Francois Maspéro éditeur, Paris, 1961].

FANON F., *Black Skin, White Masks*, Pluto, London, 1986.

FARCY H., *Histoire de Bukavu*, Archives des Pères Blancs, Rome, 1980.

FASSIN D., *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*, University of California Press, Berkeley, 2007.

FERGUSON J., *Expectations of Modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1999.

FISHER E., "Occupying the Margins: Labour Integration and Social Exclusion in Artisanal Mining in Tanzania", *Development and Change*, 38 (4), 2007, 735-760.

FORNI S., PENNACINI C., PUSSETTI C. (a cura di) *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Roma, Carocci, 2006.

FOUCAULT M., *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2009.

FOUCAULT M., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 2009.

FOUCAULT MICHEL, *Surveiller et punir - Naissance de la prison*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2003.

FOUCAULT M., *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2001, tomes 1 et 2.

FOUCAULT M., *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in DREYFUS H., RABINOW P. (a cura di), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, 297-322.

FUSASCHI M., "Le silence se fait parole : ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais", *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, 15 (2), 2013, 29-40.

FUSASCHI M., *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanesimo-spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

FUSASCHI M., "Corporeità etnicizzata. Le violenze estreme sulle donne nella regione dei Grandi Laghi africani", *Zapruder*, 2010, 22-37.

FUSASCHI M., *Corporealmente corretto. Note di antropologia*, Meltemi, Roma, 2008.

FUSASCHI M., *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

GAYLE R., "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Routledge & Kegan, Paul, 1984.

GEENEN S., “Dispossession, Displacement and Resistance: Artisanal Miners in a Gold Concession in South Kivu, Democratic Republic of Congo”, *Resources Policy*, online: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.resourpol.2013.03.004>> (12 February 2014).

GILROY P., *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2001.

GONDOLA C.D., “Le culte du cowboy et le figures du masculin à Kinshasa dans les années 1950”, *Cahiers d'études africaines*, EHESS, 2013, 173-199.

GONDOLA C.D., “Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth”, *African Studies Review*, 42 (1), 1999, 23-48.

GOYVAERTS D.L., “Kibalele: Form and function of a secret language in Bukavu (Zaire)”, *Journal of pragmatics*, 25 (1), 1996, 123-143.

GRAMSCI A., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, International Publishers, New York, 1971.

GREVISSE F., *Le Centre extra-coutumier d'Elisabethville*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1954.

GROES-GREEN C., “Hegemonic and Subordinated Masculinities: Class, Violence and Sexual Performance among Young Mozambican Men”, *Nordic Journal of African Studies* 18(4), 2009, 286–304.

HANSEN K. T., *Distant Companions: Servants and Employers in Zambia. 1990-1985*, Cornell University Ppress, Ithaca and London, 1989.

HAWKINS H., “Joseph Conrad, Roger Casement, and the Congo Reform Movement”, *Journal of modern literature*, 9 (1), 1981-1982, 65-80.

HEARN J., “Is masculinity dead? A critic of the concept of masculinity/masculinities”, *Understanding masculinity*, Open University Press, Buckingham, 1996.

HILSON G., “Once a Miner, always a Miner”: Poverty and Livelihood Diversification in Akwatia, Ghana, *Journal of Rural Studies*, 26, 3, 2010, 296-307.

HOLLANDER T., “Men, Masculinities, and the Demise of a State: Examining Masculinities in the Context of Economic, Political, and Social Crisis in a Small Town in the Democratic Republic of the Congo”, *Men and Masculinities*, 17(4), 2014, 417-439.

HONWANA A., *The Time of Youth: Work, social change and politics in Africa*, VA: Kumarian Press, Sterling, 2012.

HONWANA A., DE BOECK P., (eds.), *Makers and Breakers, Made and Broken: Children and Youth as Emerging Categories in Postcolonial Africa*, James Currey, Oxford, 2005.

HOCHSCHILD A., *King Leopold's ghost : a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*, Papermac, London, 2001.

HULME K., *The Nun's Story*, Pan Books, London, 1956.

HUNT N.R., *Suturing New Medical Histories of Africa*, Berlin, Verlag, 2013.

HUNT N. R., “Rewriting the soul in a Flemish Congo”, *Past and Present*, 198, 2008, 185-215.

HUNT N. R., “An acoustic register, tenacious images, and Congolese scene of rape and repetition”, *Cultural Anthropology*, 23 (2), 2006, 220–253.

HUNT N. R., “Hommes et femmes, sujets du Congo colonial”, in Jean-Luc Vellut, *La Mémoire du Congo. Le temps colonial*, Musée Royal de l'Afrique centrale, Tervuren, 2005.

HUNT N. R., *A colonial lexicon: of birth ritual, medicalization, and mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, London, 1999.

HUNT N. R., “Noise over camouflaged polygamy. Colonial morality taxation and a woman-naming crisis in Belgian Africa”, *The Journal of African history*, 32 (3), 1991, 471-494.

HUNT N. R., “Domesticity and colonialism in Belgian Africa: Usumbura's foyer social, 1946-1960”, *Signs*, 15 (3), 1990, 447-474.

JACKSON S., “Making a killing: criminality & coping in the Kivu War economy”, *Review of African Political Economy*, 29, 2002, 517-536.

- JENSEN S., “Capetonian Back Streets: Territorializing Young Men”, *Ethnography* 7(3), 2006, 275-301.
- JEURISSEN L., “Colonisation au masculin et mise en corps de la féminité noire”, *Ferulg*, 2003.
- JEWSIEWICKI B., *Mami Wata: La peinture urbaine au Congo*, Paris, 2003.
- JOHNSON F., *Dictionnaire swahili-français*, Karthala, Paris, 1983.
- JOURDAN L., “Repubblica Democratica del Congo: una guerra multidimensionale”, *L'Uomo*, 1-2, 2011, 219 – 233.
- JOURDAN L., “Mayi-Mayi: Young Rebels in Kivu, DRC”, *Africa Development*, XXXVI, 2011, 89 – 111.
- JOURDAN L., *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo.*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- JOURDAN L., “Congo. Recherche ethnographique dans une ‘drôle de guerre’”, *CIVILISATIONS*, LIV, 2006, 179 – 190.
- KADIMA-TSHIMANGA B., “La Société sous le vocabulaire: Blancs – Noirs - Evolué dans l'ancien Congo belge”, *Mots*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 5, 1982, 25-50.
- KAGARAGU N., *Emigani Bali Bantu. Proverbes et maximes des Bashi*, ISP, Bukavu, 1976.
- KANDIYOTI D., “Bargaining with Patriarchy”, *Gender&Society* 2, 3, 1988, 274-290.
- KINYANJUI M. N., *Women and the Informal Economy in Urban Africa, From the Margins to the Centre*, Zed Books, London, 2014.
- KOLAWOLE M. E., *Womanism and African Consciousness*, African World Press, New Jersey, 1997.

LARSEN J., "The Social Vagina. Labia Elongation and Social Capital among Women in Rwanda", *Culture, Health & Sexuality*, 12 (7), 2010, 13-86.

LEMARCHAND R., "Reflections on the Recent Historiography of Eastern Congo", *The Journal of African History*, 54 (3), 2013, 417-437.

LE PAPE M., "Viol d'hommes, masculinités et conflits armés", *Cahiers d'études Africaines*, 209-210, 1, 2013.

LEVARE A., *Le confort aux colonies*, Editions Larose, Paris, 1928.

LINDSAY L., MIESCHER S., (eds.), *Men and Masculinities in Modern Africa*, Heinemann, Portsmouth, 2003.

LUBKEMANN S., *Culture in Chaos. An Anthropology of the social condition in war*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.

LUHRMANN T.M., "The Good Parsi: The Postcolonial 'Feminization' of a Colonial Elite", *Man*, New Series, 29, 2, 1994, 333-357.

MAC GAFFEY J., *On se débrouille. Réflexion sur la deuxième économie au Zaïre*, Karthala, Paris, 1993.

MACONACHIE R., HILSON G., "Artisanal Gold Mining: A New Frontier in Post-Conflict Sierra Leone?", *The Journal of Development Studies*, 47, 4, 2011, 595-616.

MACONACHIE R., BINNS T., "Farming Miners" or "Mining Farmers"? Diamond Mining and Rural Development in Post-Conflict Sierra Leone, *Journal of Rural Studies*, 23, 3, 2007, 367-380.

MAMDANI M., *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

MAQUET J., "The Modern Evolution of African Populations in the Belgian Congo", *Africa: Journal of the International African Institute*, 19, 4, 1949.

MARSIGLIO W., *Fatherhood: Contemporary Theory, Research, and Social Policy*, Thousand Oaks, Sage, 1995.

MASSON P., *Trois siècles chez les Bashi*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1960.

MATHIEU P., TSONGO M.M., "Enjeux fonciers, déplacements de population et escalades conflictuelles (1930-1995)", *Cahiers africains*, 39(40), 1999, 21-62.

MATLON J., "Narratives of Modernity, Masculinity, and Citizenship amid Crisis in Abidjan's Sorbonne", *Antipode* 46 (3), 2014, 717-735.

MATLON J., "Il est garçon: Marginal Abidjanais masculinity and the politics of representation", *Poetics*, 39, 2011, 380-406.

MAUSS M., "La nozione di tecnica del corpo", Mauss Marcel (ed.) *Teoria generale della magia e altri saggi*, Giulio Einaudi, Milano, 1965, 395-406.

MBEMBE A., "African Modes of Self-Writing", *Identity, Culture and Politics*, 2(1), 2002, 1-39.

MBEMBE A., *On the Postcolony*, University of California Press, 2000.

MBEMBE A., "Provisional Notes on the Postcolony", *Africa*, 62 (1), 1992, 1-37.

MC CLINTOCK A., "Race, classe, genre et sexualité : entre puissance d'agir et ambivalence coloniale", *Multitudes*, 3 (26), 2006, 109-121.

MC CLINTOCK A., *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial context*, Routledge, London, 1994.

MEAD M., *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Il Saggiatore, Milano, 1967.

MERRIAM A. P., "Song Texts of the Bashi", *African Music*, 1 (1), 1954, 44-52.

MERTENS C., "Sexual violence in the Congo Free State: Archival traces and present reconfigurations", *Australasian Review of African Studies*, 37 (1), 2016, 6-20.

MIANDA G., "Colonialism, education and gender relations in the Belgian Congo: the évolué case", Almann J., Geiger S. e Musisi N. (a cura di), *Women in African colonial histories*, Indiana University Press, Bloomington, 2002, 144-163.

MIES M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Books, London, 1986.

MIESCHER S., *Making men in Ghana*, Indiana University Press, Bloomington, 2005.

MOELLER A., "La politique Indigène de la Belgique au Congo", *Journal of the Royal African Society*, 35, 140, 1936, 233-240.

MORRELL R., "Of Boys and Men: Masculinity and Gender in Southern African Studies", *Journal of Southern African Studies*, 24 (4), 1998, 605-630.

MUDIMBE V.Y., *The idea of Africa*, Indiana University Press, 1994.

MUNZHIRWA C., *Paysan du Kivu et le changement social depuis l'Indépendance* (Oeuvres posthumes), Tome I, Institut Supérieur Pédagogique, Bukavu, 2007.

NAIPAUL V. S., *The Mimic Men*, Penguin, Harmondsworth, 1969.

NASH J.C., "Re-thinking intersectionality", *Feminist Review*, 89, 2008, 1-15.

NDAYWEL è NZIEM I., "L'historiographie congolaise. Un essai de bilan", *Civilisations*, 54, 2006, 237-254.

NDAYWEL è NZIEM I., "Du Congo des rébellions au Zaïre du pillage", *Cahiers d'études Africaines*, 38, 1998, 417-439.

NEWBURY D., "Bushi and the Historians", *History in Africa*, 5, 1978, 131-151.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., "La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie", in *Enquête*, 1, 1995, 71-109.

OMASOMBO J., “Les diamants de Kisangani: De nouveaux seigneurs se taillent des fiefs sur le modèle de l'état Zaïrois de Mobutu”, in Monnier L., Jewsiewicki B. e de Villers G. (eds), *Chasse au diamant au Congo-Zaïre*, Institut Africain-CEDAF, Tervuren, 2001, 79-126.

OUZGANE L., MORRELL R., *African Masculinities. Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

OYEWUMI O., *The invention of women: making an African sense of gender Western discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1997.

PAGLIA C., “Rape and modern sex war”, *Sex, Art, and American Culture: Essays*, Vintage, New York, 1992, 49-54.

PETEET J., “Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada: A Cultural Politics of Violence”, *American Ethnologist*, 21 (1), 1994, 31-49.

PETIT P., MUTAMBWA G, “La crise: lexicon and ethos of the second economy in Lubumbashi”, *Africa*, 74 (4), 2005, 467-487.

PILIPILI, K., *Contribution à la connaissance des origines du centre de Bukavu (Kivu) de 1870 à 1935*, UNAZA, Lubumbashi, 1972.

POURTIER R., “La guerre au Kivu: un conflit multidimensionnel”, *Afrique contemporaine*, 180, 1996, 15-38.

PRUNIER G., *Africa's World War: Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

PYPE K., “Becoming a Diplômé in Kinshasa. Education at the Intersection of Politics and Urban Livelihoods”, *Diversité urbaine*, 151, 2015, 5–26.

PYPE K., “Fighting boys, strong men and gorillas: notes on the imagination of masculinities in Kinshasa. Africa”, *Journal of the international African institute*, 77(2), 2007, 250-271.

RATELE K., “Masculinities without tradition”, *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 40 (1), 2013, 133-156.

- RATELE K., "Analysing Males in Africa: Certain Useful Elements in Considering Ruling Masculinities", *African and Asian Studies*, 7, 2008, 515-536.
- REYNTJENS F., "Briefing: The second Congo war: More than a Remake", *African Affairs*, 98(391), 1999, 241-250.
- RICHARDS, P., *Fighting for the rain forest*, James Currey, Oxford, 1996.
- RUBBERS B., "La dislocation du secteur minier au Katanga", *Politique Africaine*, 93, 2004, 21-41.
- SAID E., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001, [ed. orig. *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978].
- SCHEPER-HUGHES N., "Maternal thinking and the politics of war", *Peace Review*, 8 (3), 1996, 353-358.
- SCOTT J. W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 42, 1968, 1053-1075.
- SEIFERT R., "War and rape: a preliminary analysis", STIGLMAYER A. (ed.) *Mass Rape: The war against women in Bosnia-Herzegovina*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994, 54-72.
- SHEAR K., "Taken as boys: The politics of Black police employment and experience in early twentieth-century South Africa", Lindsay, L.A., Miescher, S.F. (eds.), *Men and Masculinities in Modern Africa*, Heinemann, Portsmouth, NH, 2003, 109-127.
- SHEPHERD L.J., "Women, armed conflict and language – Gender, violence and discourse", *International Review of the Red Cross*, 92 (877), 2010.
- SHEPHERD L.J., "Victims, perpetrators and actors revisited: exploring the potential for a feminist reconceptualisation of (international) security and (gender) violence", *British Journal of Politics and International Relations*, 9, 2, 2007, 239-256.
- SIDER G., "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: domination, deception and self-deception in Indian-White relations", *Comparative Studies in Society and History*, 29,1 1987, 3-23.

SILBERSCHMIDT M., "Poverty, Male Disempowerment, and Sexuality", Ouzgane L., Morrell R., *African Masculinities, Men in Africa from late nineteenth century to the present*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

SILBERSCHMIDT M., "Disempowerment of Men in Rural and Urban East Africa: Implications for Male Identity and Sexual Behavior", *World Development*, 29 (4), 2001, 657-671.

SIMONE A., *For the City Yet to Come. Changing African Life in Four Cities*, Duke University Press, Durham, London, 2004.

SIVAKUMARAN S., "Male/Male Rape and the Taint of Homosexuality", *Human Rights Quarterly*, 27 (4), 2005, 1274-1306.

SLADE R., *King Leopold's Congo*, Oxford University Press for the Institute of Race Relations, London, 1962.

SMITH P., "L'Efficacité des interdits", *L'Homme*, 19 (1), 1979, 5-47.

SOHIER A., "Le problème des indigènes évolués et la Commission du Statut des Congolais civilisés", *Zaire*, 3, 81, 1949.

SOLHJELL R., *Dimensions of statehood: a study of public goods in Bukavu, the Democratic Republic of Congo*, PhD Thesis, The London School of Economics and Political Science (LSE), 2015.

SOSNE E., "Of Biases and Queens: The Shi past through an Androgynous Looking Glass", *History in Africa*, 6, 1979, 225-252.

SPAIN D., "Gender and Urban Space", *Annual Review of Sociology*, 40, 2014, 581-598.

SPIVACK G.C., "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson & L. Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, 271-313.

STEARNS J. K., *Dancing in the Glory of Monsters: The Collapse of the Congo and the Great War of Africa*, 2011.

STEFANI G., *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, Ombre Corte, 2007.

- STEMPLE L., “Male Rape and Human Rights”, *Hastings Law Journal*, 60, 2008, 605-47.
- STENGERS J., *Congo: Mythes et réalités; 100 ans d'histoire*, Editions Racine, Bruxelles, 2005.
- STENGERS J., “Le rôle de la commissio d'Enquête de 1904-1905 au Congo”, *L'Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientales et Slave*, Bruxelles, 1950.
- STOLER A. L., “Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination”, *Cultural Anthropology*, 23 (2), 2008, 191–219.
- STOLER A. L., “Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-century colonial cultures”, *Journal of the American Ethnological Society*, 16, 4, 1989.
- SUMMERS A., *Angels and Citizens: Bbritish Women as Military Nurses, 1954-1914*, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1988.
- TAUSSIG M., “Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture”, in Dirks N. (ed.), *Colonialism and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992, 135-173.
- TAUSSIG M., “Histor yas sorcer y”, *Representations*, 7, 1984, 87-109.
- TAYLOR C., “The Concept of Flow in Rwandan Popular Medicine,” *Social Science and Medicine*, 27(12), 1988, 1343–1348.
- THORNHILL R., PALMER C. T., *A Natural History of Rape: Biological bases of sexual coercion*, MA: MIT Press, Cambridge, 2000.
- TREFON T., PETIT P., “Experiences de recherche en République Démocratique du Congo. Méthodes et Contextes”, *Civilisations*, LIV[1-2], 2006.
- TREFON T. (ed.), *Reinventing order in the Congo: How people respond to state failure in Kinshasa*, Zed Books, London; New York, 2004.
- TURNER S., “Research Note: The silenced assistant. Reflections of invisible interpreters and research assistants”, *Asia Pacific Viewpoint*, 51 (2), 2010, 206-219.

- VAN ACKER F., VLASSENROOT K., “Les Mai-mai et les fonctions de la violence milicienne dans l’est du Congo”, *Politique africaine*, 84, 2001, 103-116.
- VANTHUYNE K., “Ethnographier les silences de la violence”, *Anthropologie et Sociétés*, 2008, 32-70.
- VAN REYBROUCK D., Congo, Feltrinelli Editore, Milano, 2016.
- VLASSENROOT K., “War and Social Research. The limits of empirical methodologies in war-torn environments”, *Civilisations*, 54, 2006, 191-198.
- VLASSENROOT K., RAEYMAEKERS T., *Conflict and social transformation in Eastern D.R. Congo*, Ghent Academia Press, Ghent, 2004.
- YATES B. A., “Colonialism, Education, and Work: Sex Differentiation in Colonial Zaire”, in Edna G. Bay (ed.), *Women and Work in Africa*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982, 127-152.
- YOUNG C., *Introduction à la politique congolaise*, CRISP, Bruxelles, 1965.
- VINER K., “City of Joy: New hope for Congo's brutalised women”, *The Guardian*, 2011.
- WALSH A., “Hot Money and Daring Consumption in a Northern Malagasy Sapphire Town”, *American Ethnologist*, 30, 2, 2003, 290-305.
- WILSON F., “On being a father and poor in southern Africa today”, in Richter L., Morrell R. (ed.), *Baba. Men and fatherhood in South Africa*, HRSC Press, South Africa, 2006.
- WITHWORTH S., *Men, Militarism, and UN Peacekeeping: A gendered analysis*, CO: Lynne Rienner, Boulder, 2004.
- WORLD BANK, *World Development Report 2011: Conflict, Security and Development*, World Bank, Washington, DC, 2011.

WORLD BANK, “Democratic Republic of Congo Public Expenditure Review”, *Report 42167-ZR*, World Bank, Washington, DC, 2008.