

Michela Fusaschi*

*Amata na Fanta/Latte e bibite
Simbologie della socialità nel Rwanda del post genocidio*

I. *Introduzione*

Quando si arriva in Rwanda per la prima volta, e a me è successo ormai quasi due decenni fa, le insegne, per altro sempre molto colorate che riportano la scritta che dà il titolo a questo intervento sono quelle che, forse, più colpiscono il/la nuovo/a arrivato/a e di cui solo la seconda parte potrebbe risultare familiare, visto che ricorda una bibita globalmente nota. L'espressione *Amata na Fanta* sta a indicare, in realtà, ciò che più comunemente conosciamo come bar anche se essa traduce il latte (*amata*) e le bibite (*fanta*¹). In particolare con Fanta i/le rwandesi indicano tutte le bibite gassate e non solo l'aranciata (coca-cola, acqua tonica, limonata ecc.). Ciò che evidentemente può risultare meno conosciuto è il fatto che i bar vengano riconosciuti anche attraverso il latte, *amata* per l'appunto, bevanda che, invece, in questo piccolo paese africano riferisce ad uno dei liquidi, se non il principale, che circonda l'intera socialità.

* Professoressa associata di Antropologia culturale, Dipartimento di Scienze Politiche, Università Roma Tre.

¹ Forse non tutti sanno che le origini della Fanta sono da collocarsi in Germania nel periodo della Seconda guerra mondiale nel momento in cui il principale imbottigliatore tedesco di Coca-Cola fu costretto a interrompere le importazioni della nota bevanda e cercare una formula alternativa alla stessa. Così fece il direttore della società di imbottigliamento tedesca, Max Keith, quando nel 1941 miscelando sidro di mela, marmellata e un po' di frutta, ma non arancia, elaborò la Fanta, diminutivo della parola tedesca *fantasie*, quale sinonimo di fantasia, inventiva, immaginazione. Ma fu nel 1955, che la Fanta fu lanciata sul mercato italiano e prodotta in uno stabilimento di Napoli e per la prima volta fu aggiunto succo d'arancia ed avere il sapore dello stesso e, in particolare frizzante, ovvero gassata.

È bene ricordare che quella rwandese si caratterizza per essere una società patrilineare e questa patrilinearità si traduce in un forte legame con la terra, intesa sia nei termini di proprietà che, fino alla riforma del diritto di famiglia negli anni Novanta, era appannaggio degli uomini per cui le donne non potevano ereditarla neanche in caso di vedovanza, sia in relazione al mondo circostante, cioè agli altri elementi della natura, in particolare i liquidi, e alla loro circolazione continua anche in relazione ai generi, maschile e femminile². In Rwanda, come in alcuni paesi limitrofi, il bene per eccellenza è costituito davvero dalla proprietà della terra, alla quale si connettono praticamente tutte le simbologie che hanno a che vedere con la vita, in primo luogo la fertilità e la prosperità. In questo senso, il latte/*amata*; l'acqua/*amazi*; la birra di banane/*urugwagwa* e il miele/*ubuki* circoscrivono senza dubbio l'idea della socialità rwandese e ne costituiscono, appunto, i simboli principali. Come hanno più volte rilevato alcuni autori (Taylor, 1988, 1990, 1992, De Lame 1999) e anche dalla mia etnografia sui generi, nella società rwandese sono proprio i liquidi a consentire una produzione e, allo stesso tempo, una riproduzione sociale delle relazioni, sia in positivo che in negativo, fra il mondo circostante della natura e quello collettivo socioculturale. La birra per gli uomini, il latte per entrambe i generi, così come le bibite, rappresentano propriamente la fluidità sociale consentendo di intrattenere i rapporti con gli amici e i visitatori, anche nelle occasioni ufficiali come il matrimonio che, peraltro, prima e dopo il genocidio hanno visto cambiare le simbologie «politiche» attribuite, per esempio, proprio al latte e alle bibite.

Da questo punto di vista, dunque, in questo intervento vorrei riportare etnograficamente alcuni episodi che mi hanno visto coinvolta riguardo ad *amata* e alla *Fanta* in un contesto come quello del post genocidio dove si tratta di provare a interpretare universi di senso densi e intricati che fanno riferimento a realtà sociali altrettanto dense e intricate nelle quali le persone hanno visto e vissuto ciò che è, e resterà, il genocidio dei rwandesi tutsi, cioè un atto di annientamento. Questa operazione interpretativa del genocidio, come quella del post-genocidio d'altronde, va peraltro condotta nella consapevolezza della sua estrema complessità, generale e specifica, a partire da realtà locali diverse che, ancora oggi, comprendono una vasta area geografica che si spinge fino al Congo. Non a caso, da tempo alcuni autori sostengono che una «ricerca imperativa» sia quella di una «antropologia del genocidio» (Hinton 2009) quale tratto costitutivo dell'antropologia dei mondi contemporanei, ma, si sa, che nel caso rwandese un'et-

² Mi permetto di rimandare a FUSASCHI 2011, 2012, 2013.

nografia del genocidio, in senso strettamente scientifico, non esiste. Essa è stata, ed è possibile come studio di ciò che è successo durante attraverso un esercizio multi-dimensionale, nel post, che sul terreno si traduce nel prendere, e perdere, tempo attraverso lunghi periodi di osservazione, dialoghi formali e informali, discorsi pubblici e privati, con protagonisti diversi. Infatti, accedere al campo in questo contesto di post-conflitto «altamente politicizzato» (Thomson 2010), si traduce anche nel non trascurare la pluralità degli attori sulla scena che sono, in primis, gli interpreti globali nelle figure dei politici, dei giornalisti, degli scrittori, degli umanitari e così via, con i loro differenti approcci e i discorsi pubblici. Poi vi è chi occupa la scena locale, cioè dai cosiddetti “rientrati” ai sopravvissuti. I primi comprendono, da un lato, gli *ordinary rwandans* o *gens du peuple*, cioè i rwandofoni, per lo più paesani Tutsi che vivevano fuori dal paese prima del '94, a seguito delle diverse azioni genocidarie perpetrate contro di loro dagli anni Sessanta, ai quali vanno aggiunti i rifugiati hutu in Congo usciti dal paese nel '94 e ritornati dal '98. Vanno anche contemplati gli ex esiliati o rifugiati Tutsi di lunga data, in provenienza dall'Uganda e dal Burundi, che sono andati a formare le nuove élites delle classi dirigenti dell'apparato statale al comando nel postgenocidio. La seconda categoria, una “minoranza” fra le “minoranze”, fa riferimento agli *abacitse ku icumu*, i sopravvissuti (Fusaschi 2009; 2013) che hanno visto e vissuto il continuum genocida (Scheper-Hughes 2002) di longue durée, spesso sacrificati al gioco della politica quali testimoni diretti della tragedia. È proprio con questi ultimi, in particolare, che ho avuto modo di interagire nei miei anni di ricerca sul campo soprattutto sulle colline di Kibungo, un'area che oggi occupa il territorio che, dopo il 2005, con la riforma amministrativa è diventata la Provincia dell'Est sul confine con la Tanzania.

2. *Amata nel post genocidio*

Il primo episodio che vorrei qui evocare si è svolto in una giornata dell'aprile di qualche anno fa a casa di un amico, all'epoca sulla cinquantina che chiameremo Faustin, un *rescapé* del genocidio che, nei primissimi anni del post genocidio, aveva occupato un posto di prestigio nell'amministrazione locale di un paese vicino al lago Muhazi e che invitandoci a casa sua voleva farci conoscere³ la sua famiglia composta da una moglie e

³ Era un periodo in cui svolgevo la mia ricerca insieme al mio compagno, anche lui antropologo.

sei figli. Di lì a poco si sarebbe laureato (occorre ricordare che prima del genocidio i rwandesi tutsi potevano accedere a scuola e all'università solo per quote) e considerando che fino al postgenocidio le porte dell'istruzione superiore erano a state lui precluse, quindi, la presentazione della famiglia a due docenti universitari costituiva non solo motivo di orgoglio ma anche una tappa fondamentale di ascesa sociale per l'intera famiglia.

Una volta giunti a casa, una piccola costruzione immersa nel verde vicino al lago, venimmo accolti con tutta una serie di saluti di rito e, ancora prima di entrare in casa, il nostro interlocutore ci portò a visitare la stalla. Si trattava di un momento importante attraverso il quale avremmo potuto capire che si trattava di una famiglia di elevate possibilità economiche perché essa conteneva almeno una decina di *inka*, ovvero di vacche⁴. La vacca⁵ nella cosiddetta tradizione, era, e rimane, animale molto importante nella vita dei rwandesi, bene di un elevato valore economico, ma anche simbolico al punto da costituire la base del contratto pastorale *ubuhake*⁶, prima e durante la colonizzazione, e fra i simboli della potenza del regno prima dell'arrivo dei belgi tanto che le corna delle stesse erano risignificate sulle acconciature tradizionali delle regine madri (FUSASCHI 2000).

Va tenuto presente poi che il clima favorisce un buon pascolo perché, come dicono i rwandesi il clima "non è caldo e non è freddo, è sempre temperato", per cui le precipitazioni regolari variano geograficamente garantendo appunto un clima mite e fresco condizioni, si direbbe ideali e

⁴ Quando si parla di vacche in questa regione dobbiamo riferirci ad una tipologia animale piuttosto particolare e cioè ad una specie dalle corna lunghe, molto lunghe che possono arrivare anche a più di due metri. Queste vacche in effetti si troverebbero solo in un'area dell'Africa sub sahariana che si estenderebbe dalla regione dei grandi Laghi sino a qualche appezzamento nel Kenya. Oggi sono sempre più sostituite dalla vacca pezzata lattiera.

⁵ Si veda anche FUSASCHI 2005 in relazione all'etnicizzazione del naturale e la naturalizzazione dell'etnia.

⁶ Va ricordato che nel regno rwandese, secondo un'interpretazione classica del periodo coloniale il capitale economico, costituito dal possesso delle vacche, attribuito esclusivamente al gruppo dei Tutsi, non teneva in alcuna considerazione la realtà del paese. Infatti, almeno fino agli anni Trenta del '900 più del 90% della popolazione era costituita da contadini e non si attribuiva alla distinzione fra allevatori e agricoltori, fra tutsi e hutu, alcuna significazione antagonistica per come si venne a creare con la colonizzazione. A dire il vero molti tutsi erano agricoltori e certamente non erano ricchi tanto che spesso ricorrevano proprio al tradizionale *ubuhake* che si configurava come un contratto pastorale, che faceva transitare il capitale bovino, e quindi economico, da un gruppo all'altro, trattandosi di uno scambio, ineguale, ma che univa due lignaggi istituzionalizzando un complesso sistema di usufrutti contro prestazioni venendo a definire, insieme al matrimonio misto, un elevato grado di coesione sociale, si veda FUSASCHI 2000.

sostenibili per gli animali. Del resto non sarà un caso che recita un vecchio adagio «il pascolo non appartiene all'uomo, ma alla vacca».

Una volta visitata la stalla fummo fatti accomodare in casa e Faustin chiese alla moglie che chiameremo Ancelle di servirci da bere. La donna si allontanò dal salotto nel quale avevamo preso posto per tornare accompagnata letteralmente da una *jerrican*, la classica tanica gialla da venti litri, la stessa che ogni giorno, soprattutto i bambini e le bambine trasportano, a fatica, una volta raccolta l'acqua in fondo alle colline e che costituisce uno dei contenitori più usati in gran parte dell'Africa subsahariana perché è economico e, allo stesso tempo, capiente resistente. Questa *jerrican* non conteneva *amazi*, acqua, bensì *kivuguto*, cioè il latte fermentato da non confondersi con lo yogurt, una delle bevande per eccellenza della socialità locale.

Il nome di *kivuguto* richiama il verbo *kuvuguta* che può significare, da un lato, il gesto attraverso il quale sfregando le mani, si ottiene un succo e, dall'altro, si usa anche per dire che una conversazione si arricchisce nel senso anche di saper scherzare. Pertanto anche nel suo derivato il latte è un elemento della compagnia, per lo più allegra e simbolo del saper stare insieme e accogliere. Ancelle, fra l'altro prima di versarci il *kivuguto*, il primo dei boccali, quelli usati per la birra tanto per capirci, ci aveva chiesto se ci andava bene quello tradizionale che stava per versare a temperatura ambiente oppure se volevamo quello più fresco, nel senso di frigo. In un caso come nell'altro non solo non era stato possibile non accettare entrambe ma, soprattutto, avevamo dovuto berne, come forma di gradimento e di ringraziamento, almeno tre boccali a testa corrispondente certamente a più di un litro; fatto questo molto apprezzato dai nostri ospiti, forse meno dal nostro apparato digerente, certamente non proprio abituato a quelle quantità di latte prima di pranzo (anche se poi in realtà quello era stato considerato come un vero e proprio pranzo, davvero sostanzioso, considerato l'apporto calorico).

Ma che cosa è il *kivuguto*, e come si prepara? Si tratta di latte fermentato che può ottenersi con metodi tradizionali di fermentazione del latte che comportano l'uso di microrganismi autoctoni, per produrre una varietà di gusti, o anche un prodotto industriale dal sapore standardizzato, oggi in commercio nei supermercati. Da un punto di vista della produzione tradizionale, il latte appena munto viene posto in un primo contenitore chiamato *inkongoro*, un recipiente ricavato da un tronco di legno e, successivamente viene trasferito in un *icyansi*, che è per lo più una *calebasse*, una zucca essiccata e svuotata, e dove viene lasciato a temperatura ambiente

in un luogo che comunque è piuttosto caldo, chiamato *urumbi*; sopra a questo contenitore viene posto un coperchio *umutemeri*, di solito di forma conica e ottenuto dall'intreccio di fibre vegetali che non permette una chiusura ermetica ma che serve per non far entrare polvere e animali, soprattutto mosche. In questi diversi contenitori prende il via l'acidificazione spontanea tradizionale del latte crudo grazie ad una microflora presente in essi⁷. I recipienti utilizzati vengono di volta in volta, puliti e sterilizzati, per affumicature progressive che avvengono nelle case e grazie all'utilizzo di erbe e legni dalle proprietà antisettiche. La fermentazione all'interno dell'*icyansi* avviene di norma in ventiquattro/trentasei ore e viene sempre conservata una piccola quantità di latte per aggiungerla a quello fresco per favorire la fermentazione. In altri casi, il latte crudo viene prima riscaldato fino all'ebollizione e poi raffreddato a temperatura ambiente.

Il latte sotto forma di *kivuguto* è certamente ritornato ad essere un alimento dall'alto valore simbolico nel postgenocidio in alcune cerimonie, non ultimo nel matrimonio. Come ricorda Buscaglia (2009), esso è al centro delle ultime fasi del rituale matrimoniale e, particolarmente nel riconoscimento ufficiale della nuova coppia che avviene durante la cerimonia post-nuziale del *gutwikurura*, che si svolge la sera stessa delle nozze o il giorno seguente. È in questa occasione che arrivano a casa dei due novelli sposi le delegazioni di entrambe le famiglie. Il corteo della parte femminile giunge portando gli *ibirongoranywa*, si tratta di doni; da una parte, una certa quantità di alimenti come fagioli, sorgo, bevande ecc., dall'altra, utensili e decorazioni per la casa, attraverso i quali la famiglia della ragazza si propone di agevolare la vita della giovane coppia. In casa poi, nella stanza nuziale prende il via il *gutwikurura*, letteralmente "togliere il velo" che consiste, da parte del marito, proprio nel togliere letteralmente il velo dal volto della moglie vestita nel suo abito nuziale, e nel tagliare anche una piccola ciocca dei capelli. Di solito poi la *maaséenge*⁸, la zia paterna, porge ai due sposi un *icyansi* colmo di latte che viene bevuto all'unisono dalla coppia per poi lasciarlo a un bambino e a una bambina che siedono ai piedi del letto. Una volta finito questo passaggio rituale marito e moglie escono dalla stanza, accompagnati dagli anziani per ottenere, infine dalle famiglie «pieno riconoscimento e piena libertà» (BUSCAGLIA 2009, p. 213) e solo dopo potranno mostrarsi pubblicamente e lavorare.

⁷ Dal punto di vista chimico e biotecnologico si veda KARENZI ed altri 2013.

⁸ La zia paterna costituisce la vera autorevole figura di riferimento; incarnando al femminile il patrilineaggio, ovvero sorella del padre, ella viene a costituire lungo tutto il corso della vita dei giovani di entrambi i generi, un'autorità dagli enormi poteri. Per un'analisi antropologica della sua figura mi permetto di rinviare a FUSASCHI, 2011, 2013, 2015.

Occorre tenere presente che durante gli anni della cosiddetta Rivoluzione sociale e la prima Repubblica di espressione hutu e soprattutto con la seconda, quella di Habyarimana che porterà al tragico 1994, il latte perse man mano il valore simbolico attribuito ai soli pastori tutsi, nell'ottica della razzologia dell'epoca, La sua simbologia venne man mano persa in favore del recupero della *ikigage*, la birra tradizionale di sorgo che non a caso venne ribattezzata *amata y'isuka*, letteralmente "il latte della zappa", definizione che intendeva attribuire al sorgo la stessa nobiltà del latte di vacca (DE LAME 1996: 207).

Ritornando al nostro incontro con Faustin non c'è dubbio che la visita alla stalla e l'insistenza nel servirci il latte "secondo la tradizione", costituivano anche sinonimi di un suo ancoramento ad un passato simbolico di una pacificazione portata avanti dal presidente Kagame come ideologia di stato. In effetti, già nell'immediatezza del post il nuovo potere di Kigali aveva compreso che se una riconciliazione era indispensabile, questa era possibile solo passando attraverso la rimozione di quell'apparato ideologico che aveva accompagnato la storia dei rwandesi dagli anni Cinquanta e sino al 1994. Il nuovo regime ha recuperato, così, una ricostruzione di un passato precoloniale pacificato e di una divisione etnica imposta dai colonizzatori belgi che, di fatto, attraverso le manipolazioni retoriche dei due regimi che erano seguiti all'Indipendenza, avevano portato al genocidio. È stato eliminato qualsiasi riferimento etnico nella vita pubblica, già dalla menzione sulla carta d'identità, condannati il divisionismo e l'ideologia genocidaria fino a configurare una "legge sul genocidio" nel 1996. Questi principi si consolidarono ben presto in un neonazionalismo fondato su una narrazione che ha riscoperto la tradizione quale soluzione alle divisioni imposte dalla storia, per ricostruire un'unità dei *banyarwanda* nel post-genocidio anche attraverso l'educazione, i campi di solidarietà, i media, i memoriali, l'apparato giudiziario ma anche i simboli del "cibo e società" sui quali resta molto da indagare.

3. *na Fanta o dell'incontro con un genocidario*

Il secondo episodio ha a che vedere con un incontro con un genocidario, ovvero con un giovane uomo che nel 1994 si era macchiato di crimini efferati i cui dettagli etnografici sono stati da me evidenziati altrove⁹ mentre qui vorrei sottolineare come, anche in questo caso, i simboli connessi

⁹ Si veda a questo proposito FUSASCHI 2013.

ai fluidi costituiscano una chiave di lettura del paese, del dramma vissuto dagli individui e della ricerca del perdono.

La storia ebbe inizio una mattina dell'estate del 2008 quando io e una mia cara amica soprannominata Fiacre molto più giovane di me, di cui ero divenuta simbolicamente, in quel periodo, sua *maasenge*, a causa della mia età, reputata matura e status, l'essere sposata, si stava preparando per il suo matrimonio. Entrambe, quel giorno, ci trovavamo a lavorare nella stanza dello zio (un mio informatore per quindici anni), che si trova nella diocesi cattolica di Kibungo; io lavoravo alla mia ricerca, lei preparava un esame. Non avevo notato che Fiacre si fosse allontanata, fino a quando non sentii le sue mani premere sulle mie spalle. Improvvisamente mi voltai per vedere una figura fissa e impallidita. La giovane donna era in stato di shock. Con un'espressione che non dimenticherò mi disse che fuori c'era l'assassino di suo padre e che era venuto con una cassa di Fanta a chiedere perdono.

Mi ricordo molto bene di avere avuto un momento di panico, ma credo, o mi auguro, di aver nascosto la mia ansia. L'uomo sulla porta di ingresso non aveva più di trent'anni e si rivolse a me parlando in francese, mentre cercava di convincere Fiacre ad accettare il suo «gesto di amicizia». Per quei minuti, che sembravano interminabili, lei rimase in silenzio con gli occhi bassi e ancorché provassi a cercare una risposta ad un certo punto fui io a chiedere il motivo della visita all'uomo e lui rispose che aveva commesso un peccato, che in tutti i casi erano vicini di casa: «Lui, il padre [indicando Fiacre] è stato il mio maestro. E oggi sono qui perché lei si sposerà presto, così potremmo festeggiare insieme e iniziare una nuova vita».

In questo clima, avevo provato a cercare un segnale da Fiacre, e allo stesso tempo, avevo cercato di non lasciare mai gli occhi di quest'uomo, mentre sorreggevo con forza la mia amica sul battente. Il silenzio era regnato sovrano fino a quando chiesi al genocida di lasciare alla vittima il tempo di riflettere sulla sua proposta. Improvvisamente Fiacre con la testa aveva fatto cenno che non voleva nulla da lui. Successivamente eravamo andate a prendere un tè alla caffetteria dell'università dove in maniera piuttosto particolare (FUSASCHI 2013: 34-37) la mia amica mi raccontò la storia che quell'uomo era stato il suo vicino di casa, e con lui aveva giocato quando erano piccoli, all'epoca del genocidio erano entrambe adolescenti. Quel giorno di aprile del 1994, i suoi genitori erano nel cortile, quando sono furono minacciati da questo "ex studente" con un machete, poi "tagliati" (*gutema*), come sinonimo di uccisi. Lei era riuscita a fuggire e a nascondersi per poi salvarsi, infine, ma portando con sé la camicia insanguinata del padre che era tornata a prendere.

Solo dopo molte ore trascorse insieme a parlare, Fiacre dirà che il giorno dopo, un martedì, lei sarebbe andata al tribunale *gacaca* per testimoniare circa gli eventi¹⁰. Certo questa sua dichiarazione dava un senso a quell'incontro o perlomeno poteva costituirne una spiegazione. Voleva lui intimidirla? E voleva farlo con una cassa di bibite?

Le spiegazioni non sono così semplici, perché da un punto di vista antropologico occorreva intanto interpretare i silenzi della mia giovane amica. Se, da un lato, i suoi silenzi e la mancanza di respiro, cosa che aveva caratterizzato l'incontro sulla porta, erano indicativi di un trauma, conosciuto con il termine *ibahamuka* (dal verbo *guhahamuka*, a sua volta derivato dal *ibihaha* sostantivo, per dire polmoni, e quindi *umuhahamuke* sarebbe lo stato di una persona il cui respiro è tagliato, il risultato di una grande ansia); dall'altro, si può anche pensare all'orrore fisico, come parte integrante di una dinamica nella «costellazione della paura», in cui «i sintomi corporei [come] orrore fisico non hanno nulla a che fare con la reazione istintiva di fronte alla morte. Ma ha più a che fare con l'avversione istintiva per la violenza» (CAVARERO 2007: 15). Poi però c'era lo stato dell'assassino: un uomo che aveva confessato, ma era in attesa di giudizio, quindi libero, almeno sino al giorno successivo. Eppure a fronte dei silenzi che costituivano un codice sociale delle donne rwandesi, lui stesso aveva usato un altro codice sociale, ovvero quello del bere insieme: una cassa di Fanta. In questo senso la cassa delle bibite è ciò che insieme al latte è presente in tutte le occasioni cerimoniali in Rwanda. Proprio nei matrimoni tutte le bevande analcoliche sono parte dello scambio di fluidi che caratterizza questi momenti e che un tempo avevano sostituito il latte di mucca, ora riproposto con forza come liquido per eccellenza simbolico. Dar da bere durante le cerimonie e le feste è un fatto molto apprezzato soprattutto per le persone povere, come era il caso di questo uomo, il quale nel comperare le Fanta aveva effettuato un investimento a livello economico e anche simbolico.

Eppure un gesto di riconciliazione e di perdono a quel livello era difficile da accettare. L'uomo, con la sua offerta, aveva provato a ricercare un dialogo con la futura sposa attraverso codici simbolici che potevano, però, essere anche interpretati come atti intimidatori che, in realtà, potevano esserne la conseguenza. Un gesto di comunicazione rituale, catartico, per una sorta di rinascita da parte di un assassino verso la vittima attraverso gli elementi (Fanta), riconosciuti come fonte di legami sociali non aveva trovato ai suoi occhi gli effetti sperati. In effetti, l'atto di genocidio agli occhi l'unica vittima vivente era certamente stata inadeguata: uno scambio

¹⁰ Per una sintesi sui tribunali *gacaca* mi permetto di rinviare a FUSASCHI 2015.

di socialità ospitale non poteva essere posizionato allo stesso livello di atto omicida che lui aveva commesso. Inoltre, chiedere perdono ad una sopravvissuta che era diventata orfana, attraverso le sue mani, alla vigilia del *gacaca* e del matrimonio della giovane si configurava come un atto inaccettabile. Una catarsi non poteva però pretendere un perdono.

Entrambi, infine, si erano impiegati in una relazione dai codici culturali che si inseriva nella dinamica dei fluidi (anche la respirazione in Ruanda cade in questo campo), ciascuno a modo suo. Ciascuno nella propria complessità, silenzio *versus* offerta di Fanta, avevano invocato convenzioni sociali, ma in due direzioni opposte: una nuova vita familiare, con il matrimonio non poteva coniugarsi con un perdono per aver ucciso la vita della famiglia precedente.

4. Conclusioni di genere

Il Rwanda del postgenocidio è un piccolo paese che, al di là di un passato tragico, presenta qualche grande sorpresa: dal 2008 viene segnalata la più alta percentuale di donne parlamentari che arriva ben al 58%. Questa realtà, ancorché difficile nel suo quotidiano, tenta di tradurre su un piano politico, ancora in divenire, una trasformazione al tempo demografica e sociale, là dove in conseguenza del genocidio il peso delle donne è mutato radicalmente. Le donne, in effetti, sono le prime vittime come mogli, figlie e madri, fatte oggetto della violenza più distruttiva, durante e dopo il genocidio come conseguenza della cosiddetta polveriera del Congo proprio perché legate alla capacità di rinnovare quella vita che si voleva inferiorizzare e distruggere. Negli anni sono stati messi in atto differenti progetti, anche a livello governativo, che hanno al centro il tema del cibo, soprattutto per combattere la malnutrizione e consentire, soprattutto, alle donne di accedere al mercato del lavoro attraverso, per esempio, il microcredito.

Fra questi forse il più noto è quello che porta il nome di *Girinka* che può essere tradotto come “Che tu possa avere una mucca” e si richiama in parte ai vecchi contratti pastorali accennati in precedenza e nel quale la mucca, e i derivati del latte, simboleggiano anche il rispetto e la gratitudine, considerato che la vacca è al centro della scena matrimoniale anche in termini di dote (BUSCAGLIA, 2009). L'insieme di questi progetti che trovano, come già detto, anche un fondamento ideologico di “restaurazione” si basano su un'idea del passato pacificato e un ritorno alle origini riscoprendo la mitologia del regno le cui ambiguità vanno indagate. Per esempio, capire a chi vengono date le vacche e a quali famiglie povere. Eppure il

programma si basa sul presupposto che la fornitura di una mucca da latte alle famiglie più povere aiuti a migliorare i mezzi di sussistenza delle stesse introducendo un alimento dal forte potere nutrizionale e dall'alto valore simbolico, che dovrebbe ad andare a sostituire, si spera, l'uso del latte in polvere introdotto massicciamente prima del genocidio. Dal suo lancio, nel 2006, si calcola che i beneficiari di questo progetto ovvero coloro che hanno ricevuto una mucca siano almeno settecentomila grazie un sistema di mutuo aiuto, perché a fronte di una vacca ricevuta, il nuovo nato o la nuova nata deve essere, a sua volta, donato/a ad un vicino povero. In queste dinamiche le donne sono le protagoniste della vita quotidiana rwandese grazie alla loro forza e la loro energia e forse proprio a partire dalla terra, dal latte e dalle altre simbologie esse tentano di ripartire e, con loro, un paese così profondamente lacerato.

BIBLIOGRAFIA

- J.L. AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2000.
- E.J. BURNET, *Whose genocide? Whose Thruth? Representations of Victim and Perprtrator in Rwanda*, in *Genocide. Thrust, Memory and a Representation*, (a cura di), A. Laban Hinton, K. L. O'Neill, Duke University Press, London 2009.
- I. BUSCAGLIA, *Tradizione e menzogne: il rituale matrimoniale rwandese nel post-genocidio* in «Rwanda etnografia del post genocidio» (FUSASCHI a cura di), Meltemi, Roma 2009.
- I. BUSCAGLIA, *Non solo pioggia. Dopo la tempesta: donne, Stato, governamentalità in Rwanda*, Tesi di dottorato in Antropologia, Etnologia e Studi Culturali XXIV ciclo Università di Siena 2013.
- A. CAVARERO, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.
- J. COMAROFF E J. COMAROFF, *Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction* in «Ethnography», 4, 2, 2003. pp. 147-179.
- D. DE LAME, *Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue*, in «Femmes plurielles: représentations des femmes» (a cura di JONCKERS, CARRÉ e DUPRÉ M.C.), Maison des sciences de l'homme, Paris 1999, pp. 35-56.
- D. DE LAME, *Mighty Secrets, Public Commensality and the Crisis of Transparency: Rwanda through the Looking Glass*, in «Canadian Journal of African Studies», 38, 2, 2004, pp. 279-317.
- M. FUSASCHI, *Hutu Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- M. FUSASCHI, *Hutu e Tutsi fra bisonti e struzzi. L'etnicizzazione del naturale o la naturalizzazione dell'etnia*, in «Oltre lo stereotipo nei media e nella società» (a cura di ZECCHINI), Armando, Roma 2005, pp. 107-123.
- M. FUSASCHI(a cura di), *Rwanda: etnografie del post-genocidio*, Meltemi, Roma 2009.
- M. FUSASCHI, *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- M. FUSASCHI, *Plaisirs croisés: gukuna-kunyaza. Missions, corps et sexualités dans le Rwanda contemporain* in «Genre, sexualité & société», 8, 2012 (<URL: <http://gss.revues.org/2571>; DOI: 10.4000/gss.2571>).

- M. FUSASCHI, *Forme incorporate del non-essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda*, in «Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione» (a cura di FUSASCHI), Cisu, Roma 2013, pp. 59-71.
- M. FUSASCHI, *Politiche della confessione e de-centralizzazione della giustizia: i tribunali gacaca nel Rwanda del post-genocidio*, in «Parolechiave», 53, 2015, pp. 63-72.
- M. FUSASCHI E F. POMPEO, *Dévoiler les mondes du post-génocide rwandais. Langues, acteurs et conflits*, in «Le linguiste et l'anthropologue» (a cura di SANTONE), Peter-Lang, Vienne 2013, pp. 325-338.
- M. FUSASCHI E F. POMPEO, *L'ethnie ambiguë: variations italiennes*, in «Les expressions culturelles: diversité, divisions, dévoilement» (a cura di MANGEONS), Presses Universitaire du Mirail, Toulouse 2014, pp. 139-156.
- A. HAGENGIMANA, L. HINTON, *Ihahamuka, a Rwandan syndrome of response to the genocide: blocked flow, spirit assault, and shortness of breath*, in «Culture and Panic Disorder» (a cura di HINTON e GOOD), Stanford University Press, Stanford 2010, pp. 205-229.
- L. A. HINTON, *Genocide. Thruth, Memory, and Representation. An Introduction*, Duke University Press, Durham London 2009.
- B. INGELAERE, *Do We Understand Life after Genocide?: Center and Periphery in the Construction of Knowledge in Postgenocide Rwanda*, in «African Studies Review», 53, 1, 2010, pp. 41-59.
- E. KARENZI, A. MASHAKU, M. NSHIMIYIMANA, B. MUNYANGANIZI, P. THONART, *Kivuguto traditional fermented milk and the dairy industry in Rwanda. A review*, in «Biotechnol. Agron. Soc. Environ», 17, 2, 2013, pp. 383-391.
- C. NEWBURY, *Ethnicity and the politics of history in Rwanda*, in «Africa Today», 45, 1, 1998, pp. 7-24.
- N. SCHEPER-HUGHES, *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, in «Antropologia della violenza» (a cura di DEI), Meltemi, Roma 2002.
- P. SMITH, *L'Efficacité des interdits*, in «L'Homme», 19, 1, 1979, pp. 5-47.
- C. C. TAYLOR, *The concept of flow in Rwandan popular medicine*, in «Social Science and Medicine», 27, 1988, pp. 1343-1348.
- C. C. TAYLOR, *Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing*, The Smithsonian Institution Press, Washington 1992.
- S. THOMSON, *Getting Close to Rwandans since the Genocide: Studying Everyday Life in Highly Politicized Research Settings*, in «African Studies Review», 53, 3, 2010a, pp. 19-34.
- S. THOMSON, *La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien*, in «Genèses», 4, 81, 2010b, pp. 45-63.

